கீழை மேலை நாடுகளின்
மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு

தமிழ் ஆக்கம்

தொகுதி 1

அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்

1970

அண்ணுமலைப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ் நூல் வெளியீடு

கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு

தொகுதி 1

(இந்திய அரசாங்கக் கல்வி அமைச்சியல் திட்டத்தின்படி இயற்றப்பட்டது)

பதிப்பாசிரியர் குழு :
சர்வபள்ளி இராதாகிருஷ்ணன்
தலைவர்

அர்தேஷிர் இரட்டன்ஜி வாடியா
திரேந்திரா மோகன் தத்தா
ஹுமாயூன் கபீர்
செயலாளர்

அண்ணுமலைப் பல்கலைக் கழகம்

1970 Rs 15-00

கீதா பிரஸ், திருச்சி-2.

முன்னுரை

மெய்ப்பொருளியலில் கீழைமேலை நாடுகளின் சிந்தனை வளர்ச்சியை நன்கு எடுத்து விளக்கும் வரலாற்று நூல்கள் சில எனலாம். மேலை நாடுகளில் தத்துவ வளர்ச்சியைச் செவ்விதின் உணர்த்தும் நூல்கள் உள என்றாலும் கீழை நாடுகளது சிந்தனைகட்கு அவற்றுள் உரிய இடம் தரப்பெறவில்லை. இந்திய, சீனத் தத்துவக்கொள்கைகளை விரித்து உணரவும், மேலைநாட்டுத் தத்துவக்கொள்கைகளையும் சேர்த்து ஒருங்கே அறியவும் இவ்வரலாற்று நூல் பெரிதும் துணைபுரியும். இத்தகைய நூல்கள் ஆங்கிலத்தில் இல்லாத குறையைப் போக்கவே இந்தியப் பேரரசினர் இம்முயற்சியை மேற்கொண்டு இரு தொகுதி களாக மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றை வெளியிட்டனர்.

அறிவியல்துறை சார்ந்த பற்பல நூல்கள் தமிழில் வெளிவர வேண்டும் என்று இப்பல்கலைக் கழகம் கருதி, வெவ்வேறு அறிவியல் நூல்களை வெளியிட்டது. இம்மொழி பெயர்ப்பு நூலும் தத்துவக் கருத்துக்களின் வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் துணைபுரியும் எனலாம். ஆங்கிலத்தில் இரு தொகுதிகளாக வெளிவந்ததைப் போலத்தமிழிலும் இரு தொகுதிகளாகவே வெளிவருகின்றன. முதற்றொகுதி இப்பொழுது வெளியிடப் பெறுகிறது. இரண்டாம் தொகுதி விரைவில் வெளி வரும்.

முதன் முதலாக மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றை விரிவான நிலையில் எல்லா நாட்டுக் கொள்கைகளையும் உட்படுத்தி இந்தியப் பேரரசு எழுதுவித்தது பாராட்டிற்குரியது. இத்தகைய பெருமுயற்சி தமிழ் மொழியிலும் தத்துவக் கொள்கைகள் வளர்வதற்குச் சிறப்பாக வழிவகுக்கும் என்று நம்புகிறேன்.

காலஞ்சென்ற மாண்புமிகு அமைச்சர் மௌலானா அபுல் கலாம் ஆஸாத் அவர்கட்குத் தத்துவ உலகு கடமைப்பட்டுள்ளது. அவர் அமைத்த ஆசிரியர் குழு பணியினைச் சிறந்த வகையில் ஆற்றியது. முன்னாள் இந்திய ஜனாதிபதியாகவும், தத்துவமேதையாகவும் விளங்குகின்ற டாக்டர் இராதாகிருஷ்ணன் ஆசிரியர் குழுத் தலைவர், நமது போற்றுதலுக்குரியவராவர்.

இந்தியப்பேரரசு தமிழில் மொழிபெயர்க்க அனுமதி வழங்கியதோடு பொருளாக்கமும் தந்து ஊக்குவித்ததற்குப் பெருநன்றி.

வி. டி. டைடஸ்.

முகவுரை

மெய்ப்பொருளியலைப் (Philosophy) பற்றிச் சிந்தித்த மனிதர்களின் சிந்தனைகள் பல்வேறு நாகரிகங்களிலும் பண்பாடுகளிலும் வளர்ந்து வந்துள்ளன. இவ்வளர்ச்சியை உண்மையாக – உள்ளபடியே காட்டும் ஒரு மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றை, இந்திய அரசியல் ஆதரவைக் கொண்டு தயார் செய்ய வேண்டும் என்ற கருத்தை, முதல் முதல் தெரிவித்தவர், இந்திய அரசின் கல்வி அமைச்சர், பெரு மதிப்புக்குரிய மௌலானா அபுல் கலாம் ஆசாத் ஆவர். 1948-ம் ஆண்டு, அனைத்து இந்தியக் கல்வி மாநாட்டில் அவர் குறிப்பிட்டவை :— "ஐரோப்பாவில் மெய்ப்பொருள் இயலின் பொது வரலாறுகூட, கிரேக்கர்களிடமிருந்து தொடங்கி, இப்போதைய ஐரோப்பிய மெய்ப்பொருள் இயலுடன் சீன, இந்தியக் கருத்துக்களின் ஓரத்தை மட்டும் தொட்டுக் கொண்டு முடிகின்றது. இந்தியாவில் உள்ள பல்கலைக் கழகங்கள், இந்த மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றையே போதிக்கின்றன. உலகத்தில் காணும் மெய்ப் பொருள் இயல் வளர்ச்சியின் உண்மையான நிகழ்ச்சிகளை இவ்வரலாறு தெரிவிப்பதன்று என்பதை நீங்கள் யாவரும் ஒப்புக்கொள்வீர்கள். புலன்கடந்த பொருள் இயல், (Meta physics) மெய்ப்பொருள் இயல் என்னும் துறைகளில் இந்தியக் கருத்துக்கள் அடைந்துள்ள தலைசிறந்த வெற்றிகள் இன்று எவரும் மறுக்க முடியாதவை. இந்தியப் பல்கலைக் கழகங்களில் கற்பிக்கும் பாடங்களுள் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலும் இப்போது சேர்க்கப்பட்டுள்ளது என்பது உண்மையே. ஆனால் உலக மெய்ப்பொருள் இயல் பொது வரலாற்றில் இது பெறுதற்குரிய இடத்தை இன்னும் பெறவில்லை" என்பவை ஆகும்.

அவர் மேலும் இக்கருத்தை விரித்து 1948–1949 அரசியல் வரவு செலவுத் திட்டத்தைக் குறித்த உரையாடல்களில் கூறியவை :—

"மனித நாகரிகம் பெற்றுள்ள மிகப் பெருமை வாய்ந்த உடைமைகளுள் ஒன்று மெய்ப்பொருள் இயல் என்பதை, மேன்மை சான்ற உறுப்பினர்கள் யாவரும் அறிவர். ஆனால், நம்முடைய கல்லூரிகளில் போதிக்கப்பெறும் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றில் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல், இருள் சூழ்ந்த ஒரு மூலையில் ஒதுக்கி வைக்கப் பெறுகின்றது".

"இந்த மெய்ப்பொருள் இயலின் உண்மையான தொலைக் காட்சியைப் பெற வேண்டுமானால், கிரீஸ் நாட்டிலும், இக்கால ஐரோப்பிய நாட்டிலும் ஏற்பட்ட வளர்ச்சியுடன் இந்தியா உதவிய பெரிய பங்கையும் மாணக்கர்கள் கட்டாயமாகத் தெரிந்து கொள்ளல் வேண்டும். இந்நிகழ்ச்சிகளை எல்லாம், தக்கவாறு, உரிய முறையில் வற்புறுத்தும் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு ஒன்றை எழுத,

டாக்டர் இராதாகிருஷ்ணன் அவர்களைத் தலைவராகக் கொண்ட, சிறந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் அடங்கிய குழு ஒன்றை நியமிப்பதைப் பற்றிக் கலந்து ஆராயுமாறு கூறுகின்றேன் '' என்பவையாகும்.

இவ்வறிவிப்பின்படி, தலைவரும், பேராசிரியர்கள் ஏ. ஆர். வாடியா, டி. எம். தத்தா, ஹுமாயூன் கபீர் முதலியோரும் அடங்கிய ஒரு குழு நியமிக்கப்பெற்றது.

உலகத்தில் எல்லாப் பகுதிகளிலும் ஏற்பட்ட, மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சி யாவையும் உட்படுத்தி, இந்தியாவின் மெய்ப் பொருள் இயலின் வளர்ச்சியை முக்கியமாக வற்புறுத்தக்கூடிய ஒரு நூலை ஆக்க, இக்குழுவே ஒரு ஆசிரியர் குழுவாகப் பணி புரிந்தது. அவரவர்கள் சிறப்பாக ஆராய்ந்த பொருள்களைப் பற்றி எழுதிய சுமார் அறுபது அறிஞர்களின், உடனடியான, ஒத்துழைப்பைப் பெறும் நற்பேற்றை நாங்கள் பெற்றிருந்தோம். அவர்களில் பலர் இந்தியர்களாயினும், சீன, ஜப்பானிய, ஐரோப்பிய அறிஞர்களையும் ஒத்துழைக்குமாறு அழைக்க, நாங்கள் தயங்கினோம் அல்லோம். சிறந்த உதவியை எங்களுக்குச் செய்து, இதிற் பங்குகொண்ட எல்லோருக்கும் நாங்கள் நன்றி செலுத்துகின்றோம். பதிப்பாசிரி யர்கள், எழுத்தாளர்களைத் தெரிந்தெடுத்து, அவர்கள் எழுத வேண்டிய பொருளைக் குறிப்பிட்டார்கள். ஆனால் அவ்வெழுத் தாளர்கள், அவர்கள் எடுத்துக்கொண்ட பொருளைப்பற்றித் தங்குதடை இன்றி எழுதும் முழு உரிமையும் பெற்றிருந்தார்கள். இவ்வாறு பலர் ஒத்துழைப்பைக் கொண்ட துணிகரச் செயல்களுக்கு ஏற்படும் முக்கியமான குறைபாடுகளைப் பதிப்பாசிரியர்கள் நன்கு அறிவார்கள். அக்குறைபாடுகள் இருந்த போதிலும் மேற்கொண்ட இச்செயலுக்கு ஒருமித்த ஒரு நோக்கை அளிக்க அவர்கள் முயன்றார்கள்.

வளரும் விஞ்ஞானத் துறைகளின் வரலாறு என்பது அறிவொளி குறைந்த இறந்த காலங்களைக் குறிப்பது மட்டுமே ஆகும்; மெய்ப் பொருள் இயல் வரலாறு அப்படிப்பட்டதன்று. விஞ்ஞானத் துறை களில் முன்னேற்றம் புறநிலையில் விளங்கும் சான்றுகளையும் பெரும் பாலும் அளவிட்டு அறியத்தக்க சான்றுகளையும் சார்ந்தே விளங்கு கின்றது. மெய்ப்பொருளியலின் தேர்விற்கு உரியனவாக அமையும் சான்றுகள் புறநிலையுடையன அல்ல. இக்காரணத்தால், மெய்ப் பொருளியல், விஞ்ஞான நிலையில் குறைவதன்று. விஞ்ஞானத் துறைகளில், தொழில்நுட்பத் துறைகளில், முன்னேற்றம் இக்காலத்தே இருந்தபோதிலும், பழங்காலத்துப் பெருஞ் சிந்தனையாளர்களைவிட மெய்ப்பொருள் இயலின் உட்காட்சியை அதிக அளவு நாம் பெற்று விட்டோம் என்று உறுதியாகக் கொள்ள முடியாது. புத்தர் காலத்திலும், பிளேட்டோவின் காலத்திலும் இருந்ததைவிட அது முதிர்ச்சி குறைந்தும், போதிய அளவு குறைந்தும் இருப்பதாகக் கூடச் சிலர் கருதுகின்றனர். இது, எவ்வாறு இருந்தபோதிலும் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றில் போதிய அறிவில்லாமல் ஒருவன் மெய்ப்பொருள் இயலை ஆழ்ந்து கற்க இயலாது; மெய்ப்பொருள்

இயலின் வரலாற்றை அறிதல் மெய்ப்பொருள் இயலின் கருத்தை அறியும் முயற்சிக்குப் பதிலாகக் கொள்ள இயலாது. ஆயினும், மெய்ப்பொருள் இயலின் கருத்துக்களைத் தெளிவாகவும் பயன்தரு முறையிலும் உட்புகுந்து தெரிந்து கொள்வதற்கு வரலாறு ஏற்றதோர் அமைப்பைத் தருகின்றது.

மெய்ப்பொருள் இயலின் வளர்ச்சி விஞ்ஞானத் துறைகளில் அறிவு மிகுதல்போன்றதன்று. இவ்வளர்ச்சி வேறு தன்மையானது. விஞ்ஞானத்தின் அறிவிற்கு வரையறைகொண்ட புதியவற்றைச் சேர்த்தல் நேர்கின்றது. இவ்வாறு மெய்ப்பொருள் இயலில் சேர்த்தல் இல்லை. ஆனால் இதற்கு வளர்ச்சி உண்டு. இதில் நேற்றிருந்த கருத்துக்களே இன்றும் உள்ளன. ஆனால், இவற்றைப் புதிய சாயலில் காண்கிறோம்; புதியதான, சிறந்த நுட்பங்கள் கொண்ட முறையில் காண்கிறோம்.

பல நாடுகளிலும், பல காலங்களிலும் இருந்த மெய்ப்பொருள் இயலை இந்நூல் ஒன்று சேர்க்கின்றதாதலின், இவ்வகையில் இதுவே முதல் நூல் என்ற உரிமையும் கொள்ளலாம். மனித சமூகத்தில் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களின் வெவ்வேறு தோற்றங்களை நூற்பயிற்சி வல்லவர்கள் ஒப்பிடவும், அவற்றுள் ஏற்பட்ட மாறுபாடுகளைக் காணவும் இந்நூல் உதவுகின்றது. பல நாடுகளுடைய நல்ல கருத்துறவுகளுக்கு இது வழிகாட்டும். நிலப்பிரிவுகளையும், நாட்டுப் பிரிவுகளையும் கடந்து, மனிதர்கள் பெரிதும் விரும்பிய அவாவை, இது விளக்கிக் காட்டுகின்றது. பல்வேறு மெய்ப்பொருள் இயல்கள் அவை அவை வற்புறுத்திக் கூறுவனவற்றைப் பரப்புவதில் மெய்ப்பொருள் இயல்களிற் காணும் வேறுபாடுகள் அமைகின்றன. மேல்நாட்டு முறைகள் புறவுலகின் தன்மையை அழுத்தமாகக் கூறுகின்றன. புத்தர் கொள்கையும் ஹிந்துக் கொள்கையுமாகிய இந்திய முறைகளில் உள்ளத்தியலின் ஆய்வும் புலன்கடந்த பொருளின் ஆய்வும் வற்புறுத்தப் பெறுகின்றன. சீனக் கருத்து முறைகள் சமுதாயச் சிக்கல்களை வற்புறுத்துகின்றன. மெய்ப்பொருள் இயல் நோக்கத்தின் எல்லையைக் குறுக்கி, அதை, அளவை ஆய்வுக்குள்ளும், மொழிஇயல் ஆய்வுக்குள்ளும், கட்டுப்படுத்துகிற இக்காலத்தே, இங்கு வகுத்துக் காட்டும் எண்ணங்களின் வான வரம்பு, விடுதலை அளிக்கின்ற தொண்டு புரிகின்றது. நாடுகள் எல்லாவற்றிலும் காணும் மெய்ப் பொருள் இயலின் முக்கிய கருத்தோட்டங்களுக்கும் இங்கு இடங்காண நாங்கள் முயன்றதால், அவற்றின் முழுமையும் நாங்கள் கூறி விட்டோம் என உரிமை கொள்ளோம். பலவற்றைச் சேர்த்தமைத்த இதைப் போன்ற நூலில் ஒரே மாதிரியான தரத்தை நிலை நிறுத்துதல் எளிதன்று.

தனிப்பட்ட ஒவ்வொருவரும் அக்கறை கொண்ட கருத்துக் களுக்கும், அவரவர் மிகுதியாக விரும்பும் கருத்துக்களுக்கும், நாங்கள் இடம் கொடுக்க வேண்டுவதாகின்றது. பிறமொழிப் பெயர்களுக்கு எழுத்துக்கூட்டும் முறையில் குறித்த ஒரு ஒருமைப்பாட்டை நாங்கள் இலக்காகக் கொண்டுள்ளோம்.

பல்வேறு பண்பாட்டு மரபுகளில் எழுந்த மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகளை ஒப்பிட்டுக் காண்பது எளிதன்று. ஒரு மரபிற் காணும் ஒருவகைக் கருத்திற்கு ஒப்பாவதை மற்றொரு மரபிற் காணுதல் எளிதன்று. ஆன்மா, மாயை முதலிய சொற்கள் உணர்த்தும் கருத்துக்களை ஆங்கிலத்தில் Self ('செல்ப்') Illusion or appearance ('இல்லூஷன் அல்லது அப்பியரன்ஸ்') என்று கூறுதல் முற்றும் தகுதி வாய்ந்தது அன்று.

மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு என்பதைச் சரியான கால வரையறைக்குட்பட்ட நிலையில் தொகுப்பது முடிவதன்று. மெய்ப் பொருள் இயல் கருத்துக்கள் பல நாடுகளில் பற்பல மக்களிடையே தனித்தனியே வெளிப்பட்டுள்ளன. ஆதலின் நாங்கள் இப் புத்தகத்திற்குக் கீழை மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருள் இயல் எனப் பெயரிடக் கருதினோம். ஆனால் அதன் பிறகு இதைப்போன்ற பெயரை ஏற்ற ஒரு நூலை நாங்கள் பார்க்க நேர்ந்ததால், குழப்பம் ஏற்படாதிருக்க, இந்நூலுக்கு இப்போது காணும் பெயரை அளித்துள்ளோம்.

இந்திய முறைகளில், வான இயல், விஞ்ஞானம் முதலியவற்றின் இந்திய சாதனைகளைப் பற்றிய ஒரு அதிகாரத்தை இந்நூலினுள் சேர்த்திருப்பதைப் பற்றி விளக்கம் கூறவேண்டும். இந்திய மனம், மிகச் சிறப்பாகப் புலன் கடந்த பொருள் இயல் ஆய்வில் ஈடுபடுவது என்று, எங்குமே நம்பப் பெறுகின்றது. இந்தத் தலைமுறையில் தோன்றிய இந்திய விஞ்ஞானிகளால் இக்கருத்து தவறுடையது என நிறுவப்பெற்றது. மிக முந்திய காலத்தில் இந்தியக் கருத்துக்கள் விஞ்ஞான வளர்ச்சிக்குத் துணை நின்றன என்பதைக் குறிப்பிடுவது, யாவரும் விரும்புவது ஆகும். இவற்றோடு இவ்வதிகாரம் தொன்மை யான இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலின் தோற்றத்திற்கு நிலைக் களமாகவும் அமைகின்றது.

எங்களுக்கு ஊக்கம் அளித்த பெருமதிப்புக்குரிய மௌலானா அபுல்கலாம் ஆசாத் அவர்களுக்கு நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறோம்.

இலண்டன் கீழைக்கலை, ஆப்பிரிக்கக்கலை, ஆய்வுக் கழகத்தின் பேராசிரியர் எஸ். பட்டாச்சாரியார், எம்.ஏ., பிஎச்.டி., டி.லிட். அவர்கள், இலண்டனில் எங்கள் வேலையை ஏற்றுச் செய்தனர். அலுப்பைத் தருகின்ற, ஆனால் முக்கியமான பணியான, அச்சுத்தாள் திருத்தலையும், அகர வரிசை அட்டவணை தொகுத்தலையும், அவர்களே மேற்கொள்ள உடன்பட்டார்கள். அவர்களுக்கு இந்நூலின் பதிப்பாசிரியர்கள் தங்களுடைய சிறந்த பாராட்டைத் தெரிவித்துக் கொள்ள விரும்புகின்றனர்.

பதிப்பாசிரியர்கள்.

மொழி ஆக்க முன்னுரை

கடவுள், உயிர், உலகு, மனித வாழ்வு முதலியவற்றின் மெய்ப் பொருள் இயலைப் பற்றியும் தத்துவக் கருத்துக்களைப் பற்றியும் ஆராயாத நாடுகள் உலகில் இல்லை. பழங்காலம் தொடங்கியே இவற்றைப் பற்றிய கருத்துக்கள் சிற்சில நாடுகளில் வளர்ந்துள்ளன. இந்திய நாட்டிலும் இவ் ஆராய்ச்சியும் அதன் முடிவும் உச்ச நிலையை மிகப் பழங்காலத்திலேயே அடைந்திருந்தன என்பது உலகப்பேரறிஞர் களின் கருத்து. ஆனால் ஒரு நாடு வளர்த்த மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துகள், மற்ற நாடுகள் பலவற்றிற்கும் தெரியாமலே இருந்து வந்தன. மெய்ப்பொருள் இயல் பயிலும் மாணவர்களும் சில நாடு களின் கருத்துக்களையே போதிக்கப்பெற்றனர். ஒரு நாட்டின் கருத்தை மற்ற நாடுகளும் அறியச் செய்யக் கூடுமானல் எல்லா நாடுகளிடையேயும் ஒருமை உணர்வு ஏற்படும், அமைதி நிலவ வழி உண்டாகக் கூடும் என்ற எண்ணம் இந்தியப் பேரரசுக்கு உதித்தது.

அதன் பயனாகத் தத்துவப் பேரறிஞர் டாக்டர் எஸ். இராதா கிருஷ்ணன் அவர்கள் தலைமையில் எல்லா நாடுகளின் கருத்துக்களையும் திரட்டி நூல் வடிவாக அளிக்க ஒரு குழு அமைக்கப்பெற்றது. எல்லா நாடுகளிலுமிருந்து சற்றேறக் குறைய 60 அறிஞர்கள் இப் பணியில் ஒத்துழைக்க முன் வந்தனர்; தத்தம் நாட்டின் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களைப் பற்றிக் கட்டுரைகளையும் உதவினர். இவற்றை எல்லாம் தொகுத்துக் "**கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு**" என்ற பெயருடன் ஒரு பெரு நூல் இரு பகுதிகளாக ஆங்கிலத்தில் இந்தியப் பேரரசால் வெளியிடப்பெற்றது.

இந்திய நாட்டின் பற்பல மொழிகளில் இந்நூலை மொழி பெயர்த்து வெளியிடுவதே கருதிய பயனை அளிக்கும் என இந்தியப் பேரரசு கருதியது. இப் பெரு நூலுக்குத் தமிழ் ஆக்கம் செய்வதை அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம் ஏற்றது.

இப் பணியைச் செய்துதர அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவ ஆசிரியர் சி. இராமலிங்கம், ஜே. எம். சோமசுந்தரம் பிள்ளை ஆகியவர் களோடு என்னையும் அப்பல்கலைக்கழகம் தேர்ந்தெடுத்தது. இப் பணியை இயக்க என்னையும், அச்சுத்தாள் திருத்தத் தமிழ்த்துறை ஆசிரியர் புலவர் சோம. இளவரசு அவர்களையும் நியமித்தது. தமிழ் ஆக்கம் செய்வதற்கு அளித்த குறுகிய காலத்தில் அப்பணி நிறை வேறியது. அதன் ஒரு பகுதியே இப்போது வெளியிடும் நூலாகும்.

மெய்ப்பொருள் கருத்துகளை — தத்துவக் கருத்துக்களை விளக்கும் பிற மொழிச் சொற்களுக்குத் தமிழ் ஆக்கம் காண்பது எளிதன்று. பிற மொழிக் கருத்துக்களையும் சொற்களையும் எங்களால் இயன்ற வரையில் அறிந்து தமிழ் ஆக்கம் செய்துள்ளோம். மெய்ப்பொருளியல், தத்துவக் கருத்துக்களை விளக்கும் வட மொழிச் சொற்கள் பல, வழக்கில் இருந்து வருகின்றன. அவைகள் மாற்றப்பெறவில்லை. அவற்றிற்குத் தக்கன வாகப் படைக்கும் புதிய தமிழ்ச் சொற்களைப் பொது மக்களும் தமிழ் அறிஞர்களும் புரிந்து கொள்வது கடினமானதாகையால் இம் முயற்சி மேற்கொள்ளப்பெறவில்லை.

தமிழ் ஆக்கம் செய்துவெளிவரும் இந்நூல், தமிழ் நாட்டிற்கும் தமிழ் மக்களுக்கும் நல்ல பயனைத் தரும் எனக் கருதுகிறேன்.

கு. கோதண்டபாணி பிள்ளை

பொருளடக்கம்

பகுதி II இந்திய மெய்ப்பொருளியலின் மரபு வழிக் கொள்கை முறைகள்

பகுதி – III இந்தியக் கருத்துக்களின் வேறு சில வளர்ச்சிகள்

தோற்றுவாய்

பிரபஞ்சம் என்பது, முதல் ஏட்டையும் கடைசி ஏட்டையும் இழந்த ஒரு கையேடு, கையெழுத்து நூல், என ஒப்புமை கண்டான், பாரசீகப் பாவலன் ஒருவன். அந்த நூலின் தொடக்கம் எவ்வாறு இருந்தது, அதன் முடிவு எவ்வாறு இருந்திருக்கும் என இனிச் சொல்ல இயலாது.

MĀ ZI ĀGHĀZ O ZĪ ANJĀM-I-JAHĀN BI-KHABAR-ĪM
AWWAL-O-ĀKHIR-I-IN KUHNA KITĀB UFTĀD AST.

என்பது அப் பாவலனின் பாரசீகச் செய்யுள்.

மனிதன் அறிவு நிலை எய்திய நாள் முதல், இழந்த ஏடுகளைத் தேட முயன்றான். இவ்வாறு அவன் தேடியதும், அதன் முடிவுகளுமே மெய்ப்பொருள் இயல் (philosophy) எனப் பெயர் பெறுவன. மெய்ப்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர், இந்த மெய்ப்பொருள் இயலை, இதன் தன்மையை விளக்கப் பற்பல நூல்கள் எழுதுவர். ஆனால், பாவலனோ இரண்டே வரிகள் கொண்ட ஒரே பாட்டில் இதனை விளக்கி விட்டான்.

இவ்வாறு தேடுவது அல்லது ஆராய்வதன் நோக்கம், உயிர் என்பதன் பொருள் என்ன, வாழ்வு என்பதன் கருத்து என்ன, என்பவற்றைக் கண்டு பிடிப்பதேயாகும். மனிதனுக்குத் தன்னறிவு தோன்றித் தானே எண்ணிப் பார்க்கும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டபோது, உயிர் வாழ்தல் என்பதன் பொருள் என்ன, எங்கும் தன்னைச் சுற்றிக் காணும் பிரபஞ்சத்தின் இயல்பு யாது என்னும் இருவகை ஐயமும் ஆராய்ச்சியும் மனிதன் மனத்தில் எழுந்தன. இவற்றிற்குத் தெளிவு காணும் பொருட்டு மாறுபடு வழிகளிலும், இருட்டிலும் அவன் தடவித் தேடியகாலம் எவ்வளவு என்பதை நாம் அறியோம். ஆனால், தெளிவான ஒரு வழியை அவன் கண்டு கொண்ட ஒரு நிலை, அவனுக்குக் கிட்டியது. பகுத்தறிவோடு எண்ணும் எண்ணத்தின் வழியே அவன் மேற்செல்லத் தொடங்கினான். இதுவே ஒழுங்குமுறை பெற்ற எண்ணக் கோட்டையின் தொடக்க

மாக அமைந்தது. மனிதனின் அறிவு எந்த நாளில் இந்த நிலையை எய்தியதோ, அந்த நாளிலே பிறந்தது மெய்ப் பொருள் இயல் அல்லது தத்துவ இயல்; அன்று முதல் அதன் வரலாறு தொடங்குகின்றது.

மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு

அரேபியநாட்டு வரலாற்று ஆசிரியர்களும் மெய்ப் பொருள் அறிஞர்களும், இடைக்காலப் பகுதியில் கையாண்ட முறையை ஒப்பது, பதினெட்டாம் நூற்ருண்டு வரையில் ஐரோப்பிய மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறுகள் பின்பற்றிய முறையாகும்.

ஐரோப்பியர், மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சியை, மெய்ப்பொருளியல் நோக்கத்தில் ஊன்றி நின்று ஆராய வில்லை. ஆனல் அதற்கு மாருக மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்களைப் பற்றியும், அவர்களின் கொள்கைகளைப் பற்றியும், அவர்களிடமும் அவர்களின் கொள்கைகளிலும் அக்கறை உள்ளவர்களுக்கு உதவியாகுமாறு அவ்வர லாற்றை எழுதி வைத்தனர். உண்மையாகவே இவைகள் மெய்ப்பொருள் இயலின் வரலாறுகள் அல்ல. அரேபிய எழுத்தாளர்கள், இவ்வரலாறுகளை இக்கருத்துத் தோன்று மாறே விளக்கியுள்ளனர்; அவ்வெழுத்தாளர்கள் இவ்வாறு விளக்கியதும் சரியானதே என்று கூடக் கூறலாம். பத்தொன்பதாம் நூற்ருண்டின் தொடக்கத்திலேதான் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறு என்பது, நாம் அதை இப்போது அறிகின்ற முறையில், முதன் முதல் எழுதப் பட்டது. இப்பொருள்பற்றி இன்று எழுத விரும்பும் யாவ ரும் – பொதுவாகப் படிப்போருக்கென்று எழுதுவோரும் – போதிக்கும் பாடங்களுக்கென்று எழுதுவோரும் – இவ் வரலாற்றுப் புத்தகங்களில் கையாண்ட தருக்க முறையையே பெரும்பாலும் இன்றும் கையாளுகின்றனர்; சில சிறு மாறுதல்களும் இருக்கலாம்.

பத்தொன்பதாம் நூற்ருண்டிலிருந்து மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றைக் கற்பது மிக்க வளர்ச்சி அடைந் திருக்கிறது. பல நாட்டு அறிஞர்கள், முக்கியமான புத்தகங்களை எழுதி உள்ளனர். ஆனல் இவற்றைப் படிக்கும்போது ஓர் உண்மை என்னுடைய கவனத்தை ஈர்த்தது; மெய்ப் பொருள் இயலின் தோற்றத்தையும்,

அதன் பல்வேறு பிரிவுகளையும் பற்றி இப்போது காணப் படும் வரலாறுகள், மெய்ப்பொருள் இயலின் உண்மையான அல்லது முழுமையான வடிவத்தை உணர்த்தவில்லை என்பதை நான் உணர்ந்தேன். ஆதலினால் அவற்றைவிட மெய்ப்பொருள் இயலின் முழுமையையும் தழுவிய அதன் பொது வரலாறு தேவையாகின்றது.

இவ் வரலாற்றின் சில பக்கங்கள் மீண்டும் பெற முடியாத வகையில் அழிந்து விட்டன. அப்பக்கங்களைப் பற்றிய சில குறிப்புக்கள் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. ஆனால் அக்குறிப்புக்களின் மூல ஆதாரங்கள் இப்பொழுது கிடைக்கவில்லை. கிரேக்க நாடு மேன்மை அடைவதற்கு முன்னே எகிப்து நாடும் இராக் (Iraq) நாடும் உயர்ந்த நாகரிகத்தை அடைந்திருந்தன என்பது நமக்குத் தெரியும். கிரேக்கரின் மெய்ப்பொருள் இயலின் முந்திய பகுதி, எகிப்தியரின் பழைய அறிவால் பெரிதும் இயக்கப்பட்டது என்பதையும் அறிவோம். பிளேட்டோ (Plato) என்பவர் எகிப்தியரின் கொள்கைகளைக் குறிப்பிடும் முறையானது, அக்கொள்கைகளே அறிவின் ஊற்றாய் நின்றன என்பதை யும் எதிர்ப்பின்றி இவை ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டன என்பதை யும் தெரிவிக்கின்றது. அரிஸ்டாட்டல் இதற்கு மேலும் சென்றார். எகிப்தியரின் குருமார்களே, உலகத்தின் முதல் மெய்ப்பொருள் அறிஞர் எனக் கூறினார். ஆனால் எகிப்திய நாட்டிற்கும் கிரீஸ் நாட்டிற்கும் ஏற்பட்ட உறவின் விவரங்கள் நமக்குத் தெரிந்தில. தெரியாதது மட்டுமன்று; அவற்றை மீண்டும் அறிய முடியும் என்ற நம்பிக்கையே சிறிதும் இல்லை. இதைப் போலவே 'பாபிலன்' 'நினேவா' முதலிய இடங்களின் நாகரிகங்களில் வளர்ந்த மெய்ப் பொருள் இயலைப் பற்றிய கருத்துக்களையும் அவற்றின் தன்மையையும் நோக்கங்களையும் நாம் உறுதியாக அறிய முடியவில்லை. இந்த ஆழ்ந்த கருத்துக்களே கிரேக்கர்களின் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவுக்குக் காரணமானவைகளா என்பதையும் நாம் அறிய முடியவில்லை. இவ்வாறு நம் அறிவில் ஏற்படும் இடைவெளிகளினால், மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றில், இப்போது நாம் காணும் குறைபாடுகள் ஏற்படுகின்றன. இக் குறைபாடுகளின் தன்மையைக் காணும்போது இவற்றை நிறைவு செய்வது முடியாததா கின்றது.

பழைய வரலாற்றின் சில பகுதிகளுக்கு முழு விவரங்கள் இன்று நாம் பெற்றுள்ளோம். மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவு வளர்ச்சியை இதனைக் கொண்டு ஒருவாறு தக்க முறையில் வரையறுக்கக் கூடும். பழைய இந்திய வரலாற்றைப் பற்றி நாம் இப்போது பெற்றுள்ள அறிவின் பெருக்கம், மெய்ப்பொருளியலின் பழைய வளர்ச்சியைப் பற்றிய குறிப்புக்களைத் தரும் தலைப்பாக அமைகின்றது. அதனைக் கொண்டு, கிரேக்கர்களுக்கு முந்திய காலத்தில் மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ந்ததைக் கண்டுபிடிக்க முடிகின்றது. அந்த நிலையில் அதன் தன்மையையும் நோக்கங்களையும் நிறுவ முடிகின்றது. ஆனாலும் இவ் வளர்ச்சியைப் பற்றிப் போதிய கவனம் செலுத்த நாம் தவறி விட்டோம். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டிலிருந்து நடைமுறையில் வந்த மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றின் ஒரு குறைவான காட்சியையே நாம் பற்றிக்கொண்டிருக்கிறோம்.

ஐரோப்பிய மெய்ப்பொருள் இயல், கிரேக்கர்களின் மெய்ப்பொருள் இயல் ஆராய்ச்சியில் தொடங்கியது. கிறித்தவ மதம் பரவிய பிறகு மெய்ப்பொருள் இயலின் வளர்ச்சி தடைப்பட்டது; ஐரோப்பாவை விட்டே மெய்ப் பொருள் இயல் அறிவு மறைந்து விட்ட நிலை ஏற்பட்டது. சில நூற்றாண்டுகள் கழிந்த பின்னர் கிரேக்கர்களின் மெய்ப் பொருள் இயலை, எட்டாவது நூற்றாண்டில், அரேபியர் கற்கத் தொடங்கினர். அதன் பின் அரேபியர் மூலம் மெய்ப்பொருள் இயலைக் கற்பது, ஐரோப்பாவில் மீண்டும் தொடங்கப்பட்டது. நாளடைவில் இக் கல்வி, ஐரோப்பிய மறு மலர்ச்சி என்று கூறும் அறிவொளிக்குக் காரணமாக அமைந்தது. இக் காலத்தே கிரேக்கரின் நூல்களை அரேபிய உரையாசிரியர்களும் மொழிபெயர்ப்பாளர்களும் இயற்றிய நூல்களைக் கொண்டு ஐரோப்பியர் தெரிந்து கொள்ளும் நிலை மாறியது. அவற்றை ஐரோப்பியர் நேரே பெறும் வாய்ப்பைப் பெற்றனர். இம் மறுமலர்ச்சி எழுந்த பிறகு தோன்றிய எண்ணங்களை இக்காலப் புதிய மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவின் அடிச்சுவடுகளில் காணலாம்.

ஐரோப்பிய மெய்ப்பொருளியல் வரலாறு நான்கு பிரிவுகளாக (1) பழங்காலத்தது (2) இடைக்காலத்தது (3) மறு மலர்ச்சிக் காலத்தது (4) இக்காலத்தது என்று பிரிக்கப்படும். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பிய

அறிஞர்கள் மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றைப் பொதுவாக வரையறை செய்ய முயன்றபோது, இப் பாகுபாடுகளே அவர்கள் முன் தோன்றின. ஐரோப்பியர் மனத்தில் கிறித்தவ மதத்தின் சேர்க்கையே இவ்வாறு இப்பிரிவுகளைச் செய்ததற்குக் காரணமாகும். ஐரோப்பிய அறிஞர்கள் கிறித்தவ மதம் தோன்றிய நாளிலிருந்துதான் மனித வளர்ச்சியைக் காண்கின்றனர். ஆதலால் அவர்கள், மனித வளர்ச்சியைக் கிறித்துவுக்கு முற்பட்டது, கிறித்துவுக்குப் பிற்பட்டது என இரண்டு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கின்றனர். பிற்பட்டதைச் சீர்திருத்தத்திற்கு (Reformation) முந்தியது, அதற்குப் பிற்பட்டது என மீண்டும் பிரிக்கின்றனர். எர்டுமென் (Erdmann) போன்ற மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்று ஆசிரியர்கள் இதே அடிப்படையில் இக் காலப் பகுதிகளுக்குப் பெயரிடுகின்றனர். ஆதலால் எர்டுமென் என்ற அறிஞர் கருத்தின்படி மெய்ப்பொருளியலின் காலங்கள் கிறித்துவுக்கு முற்பட்ட கிரேக்கப் பகுதி, கிறித்துவுக்குப் பிற்பட்ட பகுதி, இக்காலப் பகுதி என மூன்றாகும். இது மேல்நாட்டு மெய்ப்பொருளியல் வரலாறே தவிர மெய்ப்பொருளியலின் பொது வரலாறு ஆகாது என்பது வெளிப்படை.

இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலும், சீனர் மெய்ப்பொருள் இயலும் வெளிப்பட்டு முற்றிலும் புலப்படாததால், இக்குறைவுபட்ட காட்சியே பொது வரலாற்றுள் இடம் பெற்று நின்றது. நாளடைவில் இதனையே பொது வரலாறாகவும் ஏற்றுக்கொண்டனர். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் எழுதிய மெய்ப்பொருள் இயல் நூல்களும், மாணவர்களுக்கான பாடப்புத்தகங்களாயினும், பொது மக்களுக்கானவை ஆயினும் இதே கதையைத்தான் திருப்பிக் கூறின. இக்கால ஆராய்ச்சியால் புது அறிவு தோன்றிய போதிலும் இக் குறைவு பெற்ற வரலாற்றின் காட்சியே நம்முடைய மனத்தில் பதிந்து விட்டது. அதனை மனத்திலிருந்து களைந்து எறிய முடிவதில்லை. மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றை நாம் நினைக்கும்போதெல்லாம் இக் குறுகிய காட்சியே நம்முன் நிற்கின்றது. இவ்வாறு கொள்ளாவிடின் 'தில்லி' (Thilly) என்பவர் கீழை நாடுகள் உதவிய பங்கை விலக்கிவிட்டு மெய்ப்பொருளியலின் வரலாறு கிரேக்கர்களிடமிருந்து தொடங்கியதாக இந்த நூற்றாண்

டின் இரண்டாம் பத்தில் கூறுவதை நாம் விளக்க முடியாது. மெய்ப்பொருள் இயலின் இப்படிப்பட்ட வரலாறு, அரை குறையானது ; தொடக்கத்தைப் பற்றி மட்டுமன்று, அதன் பின் உள்ள பல காலப் பகுதிகளையும் குறைவு பெறச் செய்வது. மெய்ப்பொருளியலின் வளர்ச்சியைப் பற்றிய நம்முடைய கருத்து, மூன்று அல்லது நான்கு காலப் பகுதி களாகப் பகுத்த மேல் நாட்டுக் கருத்துக்களின் வயப்பட்டு விட்டது ஆதலினால், அதனை நாம் வேறு வழிகளில் பார்க்க முடியாமலிருக்கின்றோம்.

வரலாற்றின்படி, கிறித்து சகாப்தம் தொடங்குவதற்கு முன்னே பௌத்த மதத்தின் புலன் கடந்த பொருள் இயல் கருத்துக்கள், திட்டமாய்த் தெளிவுபெற்றுக் கொள்கை முறைகளாக உருப்பெற்று விட்டன என்பது பொதுவாக ஒப்புக்கொள்ளப்படுகின்றது. அக் காலத்தில் மெய்ப்பொரு ளியலின் வளர்ச்சியை நாம் அறிய வேண்டுமானால், கிரேக்க நாட்டில் உள்ள வளர்ச்சியில் கவனம் செலுத்துவது போல் இந்தியாவில் உள்ள வளர்ச்சியையும் நாம் கவனிப்பது, இன்றியமையாததாகின்றது. இந்தியாவிலும், கிரீஸ் நாட்டிலும் இந்த நூற்றாண்டுகளில் இருந்த மெய்ப் பொருளியல் வழக்குரைகளின் (தருக்கங்களின்) தன்மை களையும் நோக்கங்களையும் நாம் ஒப்பிட்டுக் கற்பது பெருவிருப்பத்தை விளைப்பதாக இருந்திருக்கும். மெய்ப் பொருளியலின் வரலாறுகள், ஐரோப்பிய மெய்ப்பொரு ளியலை மட்டும் கருதுவது வழக்கமாகி விட்டதால், அவை மேலே கூறியவாறு இவ்வளர்ச்சியைக் காணாது விட்டு விடுகின்றன. அவ்வளர்ச்சியில் கீழை நாடுகள் கொண்ட பங்கை உணராது போயினர். இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இருந்து நம் அறிவு, கிரீஸ் தேசத்தின் நான்கு எல்லைகளுக்குள் அடைக்கப்படவில்லை. இந்தியா வின் மெய்ப்பொருள் செல்வங்களின் பெரும்பகுதியும், சீனாவின் மெய்ப்பொருள் செல்வங்களின் பகுதியும் நமக்கு வெளியாகியிருக்கின்றன. இவ்வாறு இருந்தாலும் இந்த அறிவு, சில தனித்திறமை பெற்ற வட்டாரங்களுக்கு மட்டும் எட்டியிருக்கின்றது. மெய்ப்பொருளியலுள் அதற்குரிய பொது இடத்தை அது கண்டுகொள்ளவில்லை.

ஐயமின்றியே இப்போதுள்ள சில புது எழுத்தாளர்கள், இக்குறைபாட்டை உணர்ந்து கொண்டனர். பழைய

குறுகிய வகுப்பு வரலாறுகள் இருந்த இடத்தில் தக்க வரலாறுகளேச் சேர்க்க முயற்சிகள் நடந்துகொண்டிருக் கின்றன. இருந்தாலும் மெய்ப்பொருள் இயலேப்பற்றிய பழைய குறைவுபட்ட கருத்துக்களுக்குப் பதிலாகப் புதிய முழுமை பொருந்திய வரலாறுகள் இடம் பெற்றன என்று சொல்ல முடியாது. கீழை நாட்டு மெய்ப்பொருளியல், அதன் உரிய இடத்தை, மெய்ப்பொருளியலின் பொது வரலாற்றில் பெற்றுவிட்டது என்றும் நாம் சொல்ல இயலாது.

இப்பொழுது, நமக்கு இதுவரையில் கிடைத்திருக்கிற ஆதாரங்களேக் கொண்டு நாம் ஒரு முழுமை பொருந்திய வரலாற்றை எழுத முயல வேண்டிய காலம் வந்து விட்டது. அவ்வரலாற்றில் கீழை நாடுகளும் மேலே நாடுகளும் உதவிய பங்குகள், ஒரேவகையாக ஒன்றைப்போல் மற்றென்றும் தக்கவாறு ஒப்புக்கொள்ளப்படும். அப்படிப்பட்ட முழுமை பொருந்திய வரலாற்றின் எல்லேயை முதலில் காட்ட வேண்டும் என்ற நோக்கத்தோடு இப்புத்தகத்தைத் தொகுக்க முயற்சிகள் எடுக்கப்பெற்றன. இந்த நோக் கத்தை நிறைவேற்றுவதற்கு, மேலும் ஆராய்ச்சி தேவை என்பதைப் புலமையாளர்கள் உணர்வார்களாளுல், எங்க ளுடைய உழைப்பு நியாயமானது என நான் கருதுவேன்.

II

மெய்ப்பொருள் இயலின் முற்பட்ட ஆதாரங்கள்

இதனேப் பற்றி ஒரு அடிப்படையான கேள்வி எழு கின்றது. எந்த நாட்டிலிருந்து அதன் தோற்றத்தை ஆரம்பிப்பது? கிரீஸ் நாட்டிலிருந்தா, அல்லது இந்தியாவி லிருந்தா? மெய்ப்பொருள் இயலின் வளர்ச்சி முதன் முதல் தொடங்கியதன் சின்னங்கள், எந்த நாட்டில் காணப்பெறு கின்றன என்று இக்கேள்வியை வேறு வகையாகவும் கேட்க லாம். கிரேக்கர்களுடைய மெய்ப்பொருளியல் சம்பந்தப்பட்ட வகையில் அதன் மிக முற்பட்ட சில பகுதிகளே நாம் அறிகிறேம். கிரீஸ் நாட்டில் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள், கி. மு. ஆரும் நூற்ருண்டிற்கு முன்பிருந்து காணமுடியாது என்பது பொதுவாக ஒப்புக்கொள்ளப் பெறுவதாகும்.

மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞன் எனப் பொருத்தமாக நாம் சொல்லக்கூடிய முதல் கிரேக்க அறிஞன் 'தேலீஸ்' (Thales) என்பவன். அவன் காலத்தை வரையறுக்க ஒரு முக்கிய நிகழ்ச்சி உதவுகின்றது. அவனுடைய கணக்கின்படி கி. மு. 1565-ம் ஆண்டில் ஏற்பட்ட கோள்மறைப்பை (கிரகணத்தை) அவன் கணக்கிட்டுக்கண்டு, கோள்மறைப் பின் முன்பே தப்பில்லாமல் உரைத்தான் என்று சொல்லப் பெறுகிறது. 'தேலீஸுக்குப்' பிறகு மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களின் பெருக்கத்திற்குப் புதுத் திருப்பம் தந்த இருவர் 'பிதாகரஸ்' என்பவரும் 'ஸாக்ரெடீஸ்' என்பவரு மாவர். சுமார் கி. மு. 532-ம் ஆண்டுகளுக்கு முன் 'பிதாகரஸ்' வாழ்ந்தார். 'ஸாக்ரெடீஸ்' இறந்தது கி. மு. 399-ம் ஆண்டில்; ஆனல், நாம் கி. மு. ஆரும் நூற்ருண்டின் இந்தியாவைக் காணும் போது, முற்றிலும் வேருன காட்சியைக் காண் கிரேம். இந்தியாவில் இக்காலத்தில் காண்பது மெய்ப் பொருளியல் தொடக்கம் அன்று; அதன் விரிவேயாகும். கிரீஸ் நாட்டிற் போல, அது, மெய்ப்பொருள் இயலின் விடியற்காலமன்று; முழு ஒளியும் நிறைந்த நண்பகல் என அதனைக் கூறலாம்.

மெய்ப்பொருளைத் தேடிச் செல்லும் நீண்ட கடுமை யான வழியில் மனிதனின் அறிவு அப்போது முதலடி எடுத்து வைத்துத் தள்ளாடித் தள்ளாடி நடக்கவில்லை. மிக்க தூரம் நடந்த பின் அடையும் ஒரு நிலையை அந்நடை குறிப் பிட்டது.

இக்காலத்தைப் பற்றிய வழக்குரைகள் யாதாயினும் அவைகள் இரண்டு உண்மைகளை நம் கவனத்தில் தவிர்க்க முடியாதபடி வன்மையாகப் பதிக்கின்றன. 1. பௌத்தமதமும், ஜைனமதமும் இக்காலத்தில் தோன்றின. 2. புத்தரும், மகாவீரரும் தோன்றும் முன்னரே இந்தியாவில் மெய்ப் பொருள் இயல் கருத்துக்கள் மிக்க விரிவு பெற்றிருந்தன; ஒழுங்குபட்ட கருத்து முறைகளாகவும் அவை நிலை பெற்றி ருந்தன. அவ்வாறு நிலைபெறுவதற்கு நீண்ட காலத்திற்கு முன்பே, அகன்ற ஆழமான மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள் தோன்றி இருத்தல் வேண்டும்.

கௌதம புத்தர், உலகத்திலேயே சிறந்த அறிஞர்களுள் யாருமே அடையாத சிறந்த இடத்தைப் பெறுகின்ருர்,

அவரை மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் வரிசையில் சேர்ப்பதா அல்லது குருமார் வரிசையில் சேர்ப்பதா என்பது வழக்குக் குரியது. "அவர் போதனைகளின் கருத்தென்ன? அவை அவருக்கே வெளிப்படுத்தப் பெற்றவைகளா? அல்லது புதிதாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட மெய்ப்பொருளியலின் கருத்துக்களா?" என எழுந்த நீண்டநாள் தருக்கங்கள் இருந்த போதிலும், மெய்ப்பொருளியலும் சமயமும் புத்தரை, தம்மைச் சேர்ந்தவர் என்று உரிமை கொண் டாடின. இத்தருக்கங்களை நான் திருப்பிக் கூற விரும்ப வில்லை. ஆனால், அவரைச் சமயக் குருமாராகக் காண்பதை விட, மெய்ப்பொருளியல் அறிஞராகக் காண்பது எளிது என எனக்குத் தெளிவாகத் தோன்றுகின்றது. வாழ்க்கை யில் தீர்க்கவேண்டிய சிக்கல்களுக்குத் தெளிவுகாண, அல்லது முடிவுகாணவே – கடவுளின் உண்மையைத் தேட அன்று – அவர் தம்முடைய ஆராய்ச்சியைத் தொடங்கினர். அதனைப் போலவே அவர் ஆராய்ச்சி, வாழ்வின் சிக்கல்களைத் தீர்க்கும் வழியைக் கண்டது. கடவுளின் உண்மை அல்லது தன்மை யைப் பற்றி அது அக்கறை எடுத்துக்கொள்ளவில்லை. கணக்கற்ற ஆண் தெய்வங்களையும், பெண் தெய்வங்களையும் நம்பிய அக்கால இந்தியாவின் சமய வரம்பை முழுதும் உடைத்தெறிந்து, அதற்கு அப்பால் சென்றார். கடவுட் கொள்கையில் குறுக்கிடாமலேயே தாம் நாடிய முடிவைத் தேடிக் கண்டு கொண்டார். அவர் ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சிக்கு அடிப்படையாகக் கொண்ட கொள்கையே மெய்ப்பொரு ளியல் கொள்கையாக அமைந்திருந்தது. மனித முயற்சி யின் முடிவு, வாழ்க்கையின் சிக்கல்களைத் தீர்க்க வேண்டு மென்பதே. இது படைப்போன் ஒருவன் உண்டென்னும் கொள்கையைச் (Deus ex machina*) சாராமலே, தீர்க்கக் கூடியது என்பது அவர் கருத்து. அவரைப் பின்பற்றிய வர்கள் அவர் போதனைகளை முதிர்ச்சி பெற்ற சமயமாக உடனே மாற்றிவிட்டனர் என்பது உண்மையே. இயற்கை யாகச் சமயக் கொள்கையில் கடவுளுக்குக் கொடுக்கும் இடத்தைப் புத்தர் நிரப்பாமல் விட்டுச் சென்றார் என்பதை

* (Deus ex machina) என்று முதல் நூல் இதனைக் குறிப்பிடும். இதன் பொருள், இயந்திரம் ஒன்று உண்டெனில் இயக்குவோன் ஒருவன் உண்டு; அதேபோல உலகம் உண்டெனில் அதை இயக்க ஒருவன் உண்டெனும் கொள்கையாகும்.

அவரைப் பின்பற்றியவர்கள் கண்டபோது, அக்கடவுளின் அரியாதனத்தில் புத்தரையே வைத்தனர். ஆனால், இந்த விரிவுக்குப் புத்தர் காரணர் ஆகார்.

அதே காலத்தில் ஜைன மதமும் எழுந்தது. அது கடவுள் உண்மையைப் பௌத்தமதத்திற்கு மேல் மிகவும் புறக்கணித்தது. புத்தரைப்போல 'மகாவீரரும்' கடவுள் உண்மையைப் பற்றிக் குறிப்பிடாமலே, வாழ்வில் தெளிவு காண வேண்டி, சிக்கல் நிலைக்கு முடிவைக் காணவே முற்பட்டார். மெய்ப்பொருளியலின் கொள்கைகளை அடிப் படையாகக் கொண்டது ஜைன மதத்தினரின் அறிவமைப்பு. படிப்பவர்கள் முக்கியமாகக் கவனிக்கவேண்டும் என நான் கவலைப்படுவது, புத்தரின் அல்லது மகாவீரரின் ஆளுமையை (அவர் அவர் தனி மனிதத் தன்மையை) அன்று; அவர்களின் எண்ணங்களை எழச் செய்த சூழ்நிலைகளையே கவனிக்குமாறு வற்புறுத்துகின்றேன். மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்று ஆசிரி யனுக்கு இச்சூழ்நிலைகளை ஆராய்வது மிக முக்கியமாகும். கி. மு. ஆரும் நூற்ருண்டில் இந்திய நாடு, கௌதம புத்தரும் மகாவீரரும் சிக்கல்களை அணுகிய முறைகளையும் தெளிவு காணக் கையாண்ட முறைகளையும் காட்டக்கூடும் இவ்வாறு காட்டக்கூடும் என்பதே, அக்காலத்தில் மெய்ப்பொருளியலில் ஊடுருவிக்காணும் பரந்த ஆழ்ந்த உள்நோக்கு, இந்திய நாடு எங்கும் வளர்ந்திருந்தது என்பதற்குச் சான்ருக அமை கின்றது. புரியாத வாழ்வின் நிலைகளுக்கு வேறுபட்ட பொருள்களும் கொள்கைகளும் தோன்றுவதற்கும், விரிவதற் கும் தக்க சூழ்நிலை அவற்றிற்கு முன்பே இருந்து வந்தது. கடவுள் உண்டு என்பதையாவது, அவர் அருளையாவது முன் வைத்துக் கொள்ளாமல், வாழ்க்கையின் சிக்கல்களைத் தீர்க்க முடியும் என்ற நிலையை அப்போதே இந்திய நாடு அடைந் திருந்தது என்பதையும் தெளிவாக அறிய முடிகிறது.

இதற்கு மிகவும் பிற்பட்ட காலம் வரையில், கிரீஸ் நாட்டில் இப்படிப்பட்ட மெய்ப்பொருளியல் பொருந்திய மனப்போக்குத் தோன்றவில்லை. கிரேக்கர்கள் கொள்கை களில் முந்தியது 'அயோனியன்' மெய்ப்பொருளியல் ஆகும். கோள்கள் அல்லது கிரகங்களுக்கும், மற்ற விண்மீன் தொகுதிகளுக்கும் ஆன்மாக்கள் செய்தி தெரிவித்துக் கொண்டிருந்தன என்ற கோட்பாட்டில் அது நம்பிக்கை கொண்டிருந்தது. பொதுமக்களின் புராணங்களில் காணும்

ஆண், பெண் தெய்வங்களிலிருந்து இக்கொள்கைகளை விலக்கிக் காண்பதென்பது இயன்றதன்று. சமயக்கடவுள்கள் ஒலிம்பிக் மலையின் உச்சியிலிருந்தன. அவை மெய்ப்பொருளியல் போர்வையைப் போர்த்து வானுலகத்திற்கு ஏறிய போது, அண்டகோளங்களின் அறிவு என்ற பெயரை மெய்ப்பொருளியல் பெற்றது. இந்த ' அயோனியன் ' மெய்ப்பொருளியல், அதன்பின் வந்த கிரேக்கர்களின் கருத்து முறைகளில் எல்லாம் தொடர்ந்து இடம் பெற்றிருந்தது. ' அரிஸ்டாட்டலின் ' தூய ஆன்மாக்கள் என்னும் கருத்தைப் பரிசோதனை செய்தால், அவ் ஆன்மாக்கள் கிரேக்கர் கடவுள்களின் வேருனவையல்ல என்பது தெரியவரும். 'ஸாக்ரெடீஸ்' என்பவர், இக்கடவுள்களை வழிபடுவதைக் கண்டித்தாரென்பது உண்மையே ; ஆனல் பொதுவாக மக்கள் விரும்பிய கடவுள் கருத்துக்களை மெய்ப்பொருளியலிலிருந்து முழுதும் விலக்க முடியவில்லை. மெய்ப்பொருளியல் வரலாறும், சமய வரலாறும் பிற இடங்களில் இருந்துவந்த நிலையை அறிவோம். அறிந்த பிறகு, இந்திய அறிவு, இவற்றின் சிக்கல்களைத் தவிர்க்க எவ்வாறு நடந்துகொண்டது என்பதைக் காண்போமானல், இவற்றை அணுகிய புதிய முறையே நம் முன்னே நிற்கின்றது. மற்ற இடங்களில், மற்ற நாடுகளில் மெய்ப்பொருளியலும் சமயமும் வேறு வேறு பாதைகளைப் பின்பற்றின; ஒன்று மற்ருென்றை வயப்படுத்திற்று; ஒன்றின் வழி, மற்ருென்றின் குறுக்கே தாண்டிச் சென்றது. இரண்டும் ஒன்ருகக் கலந்ததில்லை. இந்தியாவில் இவையிரண்டையும் வெவ்வேருகப் பிரித்துக் காண்பது எப்போதும் இயல்வதாக இல்லை. கிரீஸ் நாட்டில் நேர்ந்ததுபோல், ஆராய்ச்சிக் கழகங்களின் நான்கு சுவர்களிடையே மெய்ப்பொருளியல் அடைத்து வைக்கப்படவில்லை ; இலட்சக்கணக்கான மக்களின் சமயமாகவே அது அமைந்தது.

முன்பே கூறியதுபோலப் புத்தரும், மகாவீரரும், வாழ்க்கையின் சிக்கல்களைத் தவிர்க்கக் கண்டுபிடித்த முடிவுகள் மெய்ப்பொருளியலை அடிப்படையாகக் கொண்டவை. ஆனல் அவற்றை அவர்கள் போதித்த முறை, ஸெமட்டிக் (semetic) குருமார்கள் போதித்த முறையைப் போலச் சமயச் சமூகங்களை உண்டுபண்ணிற்று. கிரேக்க நாட்டின் மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களுள் 'ஸாக்ரெடீஸ்' பல வகைகளில் ஒரு தனிப்பட்ட குணம் வாய்ந்தவர். சிறப்

பாக அவர் ஒரு மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் ஆவார். அவரை மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் என்று வழங்கு வது அவருடைய முழு இயல்பையும் விவரிப்பது ஆகாது. அவரை நாம் நினைத்துப் பார்க்க முயலும்போது ஏசு கிறித்துவின் நினைவைத் தவிர்க்க முடியாதபடி அது நினைவூட்டுகிறது. நாம் அறிந்த அவருடைய வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகள், இந்திய நாட்டின் 'யோகிகள்' வாழ்வோடும், இஸ்ரேல் நாட்டின் குருமார்கள் வாழ்வோடும் ஒப்புமை கொண்டுள்ளன. அவர் பல வேளைகளில் மெய்ம்மறந்த நிலைமையை அடைந்திருந்தார். இடர்ப்பாடுகளின் உச்ச நிலையில் தமக்கு வழிகாட்டும் உள்ளொலி ஒன்று உண்டு என்று அவர் நம்பினர். அவர் வாழ்நாளின் இறுதியில் 'ஏதென்ஸ்' நீதிமன்றத்தில் அவர் பேசியபோது, தம் உள் ஒலி தமக்குக் கூறியவாறே அவர் நடந்து கொண்டார். இவ்வாறு நடந்தபோதிலும் அவரை மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர் பகுதியில் சேர்த்தனர். அவரைப் பின்பற்றியவர்கள் அவருடைய போதனைகளைக் கொண்டும் அவர் ஆளுமையின் இயல்பைக் கொண்டும் ஒரு சமய சமூகத்தை உண்டுபண்ண முயலவில்லை. இது இந்தியர்கள் தன்மையிலும், கிரேக்கர்கள் தன்மையிலும் உள்ள வேறுபாட்டைக் காட்டுகிறது. கிரீஸ் நாட்டில் சமயம் என்பது, மெய்ப்பொருளியலின் பண்புகளைத் தேடிச் சேர்த்துக்கொண்டது. இந்திய நாட்டிலோ மெய்ப் பொருள் இயல் என்பதே சமயமாக மாற்றப்பட்டது.

ஆதலின் மெய்ப்பொருளியலிற்கும், சமயத்திற்கும் நாம் குறிப்பிட்ட வேறுபாடுகள், இந்தியாவில் கண்ட நிலையை விளக்குவன அல்ல. மெய்ப்பொருள் இயலைச் சமயத்தி லிருந்து பிரித்துக் காட்டும் அளவு கருவி ஒன்றை இந்தியா வுடன் பொருத்தி அளந்து காண முயன்ருல், அந்த அளவு கருவியையே மாற்ற வேண்டும்; அல்லது இந்தியாவில் மெய்ப்பொருளியலும் சமயமும் ஒரே பாதையில் சென்றன என்பதை ஒப்புக்கொள்ளுதல் வேண்டும்.

கி. மு. ஆரும் நூற்ருண்டில் இந்தியாவிலிருந்த அறி வியல் அமைப்பைக் கௌதமபுத்தர், மகாவீரர் இவர்களுடைய ஆளுமைகளை நுணுகி ஆய்வதிலிருந்து தெரிந்துகொள்ள இதுவரை முயன்ருேம். அகச்சான்றுகளைக் கொண்டு நாம் பெற்ற முடிவுகள் நியாயமானவைகளா என்பதை நாம் இப் போது புறச் சான்றுகளைக் கொண்டு ஆராய வேண்டும்.

இவ்வாராய்ச்சிக்கு இடம் தருவது, நான் முன்பு படிப்போர் கவனத்திற்குக் கொண்டு வந்த இரண்டாவது உண்மை யாகும். கௌதம புத்தரும், மகாவீரரும் தோன்றும் முன்னே உபநிடதங்களின் மெய்ப்பொருளியல் தோன்றி இருந்தது என்பதை, இந்திய மெய்ப்பொருளியலைக் கற்போர் யாவரும் அறிவர்.

உபநிடதங்களில் மிகப் பழமையானவை கி.மு. எட்டாம் நூற்ருண்டில் தொகுக்கப்பட்டவை என்பதை எல்லோரும் ஒப்புவர். ஆனுல் அறுவகை இந்திய மெய்ப்பொருளியல்கள் அல்லது தரிசனங்கள் எக்காலத்தே தோன்றின என்பதைப் பற்றி மாறுபட்ட கருத்துக்கள் உள்ளன. சிலர் கருத்தின்படி 'சாருவாக' முறை (உலகாயதம்) கௌதம புத்தரின் காலத் துக்கு முன்னே தோன்றியது என்பர். பிரபஞ்சங்களை விளக்க உபநிடதங்களில் காணும் சில குறிப்புக்களை இதற்குச் சான்ருகக் காட்டுகின்றனர். பிரபஞ்சங்களை, பொருளே முதல் (materialism) என்னும் கொள்கைப்படி விளக்கும் கருத்தை, இக்குறிப்புக்கள் தோற்றுவிப்பன. 'சாரு வாகனின்' முக்கிய கருத்து இது. இதனைப்போன்ற கருத்துக் களைச் சாங்கியம், யோகம் என்னும் முறைகளைப் பற்றியும் வேறு சிலர் வெளியிட்டுள்ளனர். பௌத்தமதத்தில் இவற்றை ஒத்திருக்கும் கருத்துக்கள் உள்ளன என்பதை அவர்கள் வற்புறுத்துகிருர்கள். இவற்றிலிருந்து 'சாங்கியம்' 'யோகம்' என்ற இரு முறைகளும், புத்தருக்கு முன் தோன்றியன அல்ல என்ருலும், அவர் காலத்தன என்று கருது கின்றனர்.

இந்தப் புலமையாளர்களின் கருத்துக்களை நாம் ஒப்புக் கொண்டால், இந்திய மெய்ப்பொருளியலின் தோற்றத்தை கி. மு. ஏழாம் நூற்ருண்டிற்கு முன்னே பல நூற்ருண்டுகள் தள்ளியே காண வேண்டும். ஏழாம் நூற்ருண்டிலிருந்த இத்தகு வளர்ச்சிகள் காரணமாக மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றிய ஆழ்ந்த சிந்தனைகள், அக்காலத்திற்கும் பல நூற்ருண்டுகளுக்கு முன்பே தொடங்கியிருத்தல் வேண்டும். கிரீஸ் நாட்டில் 'தேலீஸ்' காலத்திலிருந்து அரிஸ்டாட்டல் காலம் வரையில் சுமார் 300 வருஷங்கள் ஆயின. மெய்ப் பொருளியல் சிந்தனைகளை முதல் முதல் தட்டித் தடவிக் கண்ட காலத்திலிருந்து, 'சாங்கியம்' 'யோகம்' 'சாரு வாகம்' ஆகிய முறைகள் எழ அதே கால அளவு சென்றிருக்

கும் என்பதில் எவ்வித வியப்பும் இல்லை. இவ்வாறு கிறித்துவிற்கு ஒரு ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னே இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் தோன்றியதென உய்த்துணர்வது சரியானதாகும். வரலாற்று அறிவு நிலை, இதற்கு அப்பால் செல்ல இடம் தரவில்லை. இவ்வாறு கொள்வதற்குப் பல குறிப்புக்கள் ஐயப்பாடு இன்றித் துணைபுரிகின்றன. வரலாற்றிற்கு உத்தேசங்களையும், உய்த்துணர்வுகளையும் அடிப்படையாகக் கொள்ள முடியாது. துணிந்து கூறுவதற்குத் தெளிவாகத் தெரியும் சான்றுகள் தேவையாகும். அத்தகைய சான்றுகள் இல்லை என்பது உண்மை. ஆதலின், கௌதம புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே இம்முறைகள் தோன்றியவை என்று கொள்வது, முடிவானது அன்று என இக்கால அறிஞர்கள் கூறுவதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டுவதாகின்றது. புத்தர் காலத்தில் எழுப்பப்பெற்றிருந்த அடிப்படைகளின் மேலே, ' ஆறு தரிசனங்கள் ' என்ற மெய்ப்பொருளியல் முறைகள் பின்னர் அமைக்கப்பெற்றன என்பதே நாம் உறுதியாகக் கூறக் கூடியது. இதனை மறுப்பது உண்மைக்குக் குறைந்தது; இதனைவிட மிகுதியாகக் கூறுவதோ மிகைபடக் கூறலாகும். மாறுபட்ட கொள்கை முறைகள் இருந்தன என்பதற்குச் சான்ருகக் கொள்ளப்படுவன, உபநிடதச் செய்யுள்கள். இச்செய்யுள்கள், இனி வரப்போகும் அம்முறைகளுக்கு அறிகுறிகள் ஆவன என்று மிகவும் பொருந்தும் முறையில் பொருள் கூற வேண்டும். கருத்து வேற்றுமைச் செய்திகள், அப்பொழுது தோன்றத் தொடங்கின என்பதற்கு இவைகளே சான்ருகக் கொள்ளத்தகும். சில சிந்தனையாளர்கள், இப்பிரபஞ்சத்திற்குப் பொருளே முதல் என்னும் கோட்பாடு (materialism) கொண்டு, பொருள் கண்டார்கள் என்பது இக்குறிப்புக்களிலிருந்து வெளியாகின்றது. இக்குறிப்புக்களைச் சாருவாக முறைக்கு அடிப்படையாகக் கொள்ளலாம். ஆனல், இவற்றிலிருந்து சாருவாக மெய்ப்பொருளியல் முறை விரிவாகி, நிறைந்த கொள்கை முறையாகத் தோன்றி இருந்தது எனக் கொள்ள முடியாது.

பௌத்தமதக் கொள்கைகளுக்கும் சாங்கியம் யோகம் என்னும் முறைகளுக்கும் சில ஒப்புமைகள் இருப்பதால், ' சாங்கியம் ' ' யோகம் ' என்னும் முறைகள் புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே தோன்றியனவாகக் கூறும் அறிஞர்கள், அச்சான்றுகளே அவர்கள் முடிவுக்கு மாருன முடிவையும் தரக்

கூடும் என்பதை மறந்து விடுகின்றனர். பௌத்தமதம், 'சாங்கியம்' 'யோகம்' என்னும் முறைகளைவிட முந்தியது; பௌத்தமதத்தால், இவை ஆக்கம் பெற்றவை என்றும் கருத அந்த ஒப்புமையையே நன்ருகப் பயன்படுத்தலாம்.

இங்கே கூறிய வழக்குரைகள் இரண்டு உண்மைகளை நிறுவுகின்றன (அ) கௌதம புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே உபநிடதங்களில் காணும் மெய்ப்பொருளியல் மிக்க விரிவடைந்திருந்தது. (ஆ) பிற கொள்கை முறைகள் நிறைந்து விரிவடைந்திருந்தன; இவற்றை நிறுவுதற்குச் சான்றுகள் இல்லாவிட்டாலும் இவற்றிற்கு அடிப்படைகள் அப்போதே அமைந்திருந்தன. ஆதலினுல், புத்தர் தோன்றுவதற்கு முன்பே மிகவும் ஆழ்ந்து கருதும் செயல்கள், மிகுதியாக இருந்தன என்று நாம் அச்சமின்றிக் கூறலாம்.

மெய்ப்பொருளியல் வரலாறுகளை ஆராய்ந்தால், மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள், கிரீஸ் நாட்டில் தோன்றுவதற்கு முன்பே, இந்திய நாட்டில் தோன்றின என்ற முடிவை எவரும் எதிர்க்க முடியாத முறையில் பெறுகிருேம். கிரீஸ் நாட்டில் மெய்ப்பொருளியலின் தோற்றங்களை கி. மு. ஆரும் நூற்ருண்டு குறிக்கின்றது. ஆனுல் இந்தியாவிலோ அப்போது மெய்ப்பொருளியல் மிகவும் விரிவடைந்திருந்த காலமாக அது இருந்தது. ஆதலின், மெய்ப்பொருள் இயலின் பொது வரலாற்றை இந்திய நாட்டிலிருந்து தொடங்க வேண்டும்; கிரீஸ் நாட்டிலிருந்து அன்று.

III

அனுபூதி இயலும் (Mysticism) மெய்ப்பொருள் இயலும்

மிக முற்பட்ட இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலைக்கொண்ட உபநிடதங்கள், தனிப்பட்ட அனுபூதிக் (Mystic) கூறுகளையும், சமயச் சார்புகளையும் கொண்டவை. இவற்றைக்கொண்டு ஸெல்லர் (Zeller) என்பவர் அல்லது,எர்டுமென் (Erdmann) என்பவர் பெற்ற தவருன முடிவைப்போல இந்தியாவின் முற்பட்ட மெய்ப்பொருள் இயல் ஆராய்ச்சி தவறுடையதன்று. அது பகுத்தறிவை அடிப்டையாகக் கொண்டதன்று எனக் கொள்ளுதல் தவறு. அனுபூதிக் கூறுகள் தனிப்பட்ட ஒருவனின் தனிப்பட்ட உணர்ச்சியைத் தழுவியனவானுல் அவற்றை மெய்ப்பொருள் இயல் ஆராய்ச்சிக்குக் கையாளக்

கூடாது என்பது உண்மையே. ஆனால் அவ்வகை உணர்ச்சியை அடிப்படையாகக்கொண்டு தருக்க முறைப்படி காரண காரியத் தொடர்புடையனவாக ஒழுங்குபட்ட கருத்து முறைகளை எழுப்பும்போது, அக்கருத்து முறைகள் மெய்ப்பொருளியலுள் சேர்க்கப்பட வேண்டும். சேர்க்கப் படுவதோடு, அவைகளே மெய்ப்பொருள் இயலின் ஒரு முக்கிய பகுதியாகவும் நன்றாய் அமையும். நாம் இதற்கு மெய்ப்பொருள் இயல் என்ற பெயரைக் கொடுக்கவில்லை யானால் இதனை விளக்க வேறு பெயரைக் காண்பது அரிது.

மெய்ப்பொருள் இயல் என்பது என்ன? வாழ்க்கையின் தன்மையையும், இருப்பின் (existence) இயல்பையும் ஆராய்வது மெய்ப்பொருள் இயல் ஆகும். உள் பொருளைக் குறித்து ஆராய்வதில், இரண்டு வகைகள் உள. இவற்றுள் ஒன்று, அருளிப்பாட்டில் தொடங்கி அருளிப்பாட்டில் முடிகின்றது. இதனை நாம், 'சமயம்' என்று வழங்கு கின்றோம்; மற்றொன்று, பகுத்தறிவையும் எண்ணங்களையும் தட்டுத்தடையின்றிப் பயன்படுத்துவது. இதனை மெய்ப் பொருள் இயல் என்று பெயரிடுகிறோம்.

முற்பட்ட காலத்திலிருந்தே மாறி மாறிக் கையாளும் இரு முறைகளில் ஒன்றைச் சிக்கல்களை நீக்குவதற்கு மெய்ப் பொருளியல் கையாண்டு வருகின்றது; அவையாவன:– ஒன்று, மனிதனின் அக உணர்ச்சியின் வழியே ஆராய்வது; மற்றொன்று, புற உலகின் வழியே ஆராய்வது. புற உலகைக் காட்டிலும் மனிதனின் அக உலகத்திற்கே பெரிதும் கவனம் செலுத்தி வருவது, இந்தியக் கருத்துக்களின் தனிப்பட்ட இயல்பு. இது, புற நிகழ்ச்சிகளை ஆராயத் தொடங்கி அகத்தின் உள்பொருளுக்குச் செல்வது அன்று; இதற்கு மாறாக அக உலகத்தை உணர்வதில் தொடங்கிப் புற நிகழ்ச்சி உலகிற்குத் தாவுகின்றது. இவ்வாறு ஆராய்ச்சியை அணுகும் முறையே உபநிடதங்களின் மெய்ப்பொருள் இயலில் வெளிப்படுவது. கிரீஸ் நாட்டிலும் மிக முற்பட்ட மெய்ப்பொருளியல் கொள்கை முறைகளில், இம் முறையே போன்ற ஒரு முறை கையாளப்பட்டது; அல்லது பொது வாக ஆய்வுகளை அணுகும் முறைகளிலிருந்து இம்முறை விலக்கப்படவில்லை. பிதாகரியன் (Pythagorian) அல்லது ஆர்பிக் (Orphic) மெய்ப்பொருளியல் முறைகள் நமக்குத் தெரிந்த வரையில் இங்குக் கூறியவற்றையே ஆதரிக்

கின்றன. 'ஸாக்ரெடீஸ்' கையாண்ட சொற்போர் முறை, ஐயமின்றித் தருக்க வழியையே கையாண்டது. ஆனால், அவர், தம் உள் ஒலியே தம்மை நடத்திச் சென்றது என்று உறுதியாகச் சொன்னார். இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலைப் போலச் சில கிரேக்க மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்களும் "உன்னை அறிந்து கொள்" என்ற செய்தியைத் தெரிவித்தனர். வரப்போகும் அனுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலின் முறையையும் அக உணர்வின் முறையையும் பிளேட்டோவின் உயர்ந்த கருத்துரைகளில் காண்கின்றோம். ஆனால் அவருடைய மாணாக்கரான அரிஸ்டாட்டல் என்பவர் இவற்றில் ஒரு முறையையும் பெருகச் செய்யவில்லை. ஆயினும் அனுபூதி இயல் அலெக்ஸாண்டிரியாவில் பயன் விளைத்தது; நியோ பிளேடோனிசம் என்னும் புதுக் கொள்கையில் முடிந்தது. இந்தியாவின் உபநிடத மெய்ப்பொருள் இயல், அலெக்ஸாண்டிரியா நாட்டின் இந்தக் கொள்கைகளுக்குப் பொறுப்பேற்றவை என்பதைப்பற்றித் திட்டமாய்க் கூற இயலாது. ஆனாலும் அக்காலத்தே அலெக்ஸாண்டிரியா நாடே, கீழை நாட்டு, மேலை நாட்டு நாகரிகங்கள் சந்திக்கும் இடமாகயிருந்தது என்பதை நாம் அறிவோம். பல்வேறு சமயங்களின் தெய்வங்கள், அந்நாட்டு வாணிகக் களத்தில் கூடி 'சிராபியம்' (Serapeum) என்பதற்கு அடிகோலியதைப் போல், பலவகை மனிதக்கருத்து அருவிகளும் ஆராய்ச்சி ஓடைகளும் இங்கே கூடிக் கலந்து ஒரே ஆறாகி ஓடின என்பது உண்மையாகத் தோற்றக் கூடியதே.

அனுபூதி இயலின் அடிப்படைக் கொள்கை யாது? உள் பொருளின் உணர்வு, புலன் உணர்வுகளால் பெற முடியாதது என்பதே. உள் பொருளை நாம் அடைய வேண்டுமானால் புலன் உணர்வென்னும் உலகிலிருந்து அக உணர்ச்சியின் உள்ளே நம்மை இழுத்துக் கொள்ள வேண்டும். பிதாகரஸ் முதல் பிளேட்டோ வரையில் நிலைபெற்ற மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகளில் இக்கொள்கை ஏதாவது ஒரு வடிவத்தில் செயலாற்றியது. பிளேட்டோ என்பவர், கருத்து உலகத்திற்கும், புலன் உலகிற்கும் ஒரு கூர்மையான வேறுபாட்டை உணர்த்தினார். இவ்வேறுபாடு நண்பகல் ஒளிக்கும், அந்தி ஒளிக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை ஒப்பது என ஓர் உவமையால் விளக்கினார். அறிவைக் கொண்டு காண்பது, தெளிவான பகல் ஒளியிற் காண்ப

தாகும். பிளேட்டோ மீண்டும் மீண்டும் தோற்றத்திற்கும், உள் பொருளுக்கும் உள்ள வேற்றுமையை வற்புறுத்தினர். தோற்ற உலகத்தில் மட்டுமே, புலன்கள் நம்மைச் சார் வன; அப்பால் உள்ள உள் பொருள் உலகத்தில், நம்மை அவை சார்வன அல்ல. 'நன்மை' என்பதே முடிவான உள்பொருள் என அவர் கூறுகிறார். விஞ்ஞானம், அறிவு, உண்மை முதலியவை, நன்மையைப் போன்ற கருத்துக் களைப் பங்கிடுவன. ஆனல் முடிவான உள்பொருள் என் பது நன்மையேயாகும். உள்பொருளைப் புலன்களின் வாயிலாக அடைய முடியாது. 'குடி அரசு' ('ரிபப்ளிக்') என்னும் நூலில் அவர் சொல்லும் 'குகை வாழ்வோர்' நீதிக்கதையில் மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றிய அவருடைய முடிவான கருத்தை அவர் கூறியுள்ளார். உபநிடதங்களின் படி, மெய்ப்பொருள் இயலின் அடிப்படையான உள் ளுணர்வு என்பதைப்பற்றி அவர் கூறினரிலர். ஆயினும் புலன் உணர்வால் பெறும் பொருள் உணர்வை அவர் மறுக் கின்றார். இவ்வாறு அவர் மறுக்கும் முறை, அனுபூதி இய லாரது புலன் உணர்வு நோக்கத்திற்கு மிக்க அண்மையில் அவரைச் சேர்க்கின்றது.

இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலுக்கும் கிரேக்கர் மெய்ப் பொருள் இயலுக்கும் மற்றுமொரு ஒப்புமை காணப்பெறு கின்றது. அதனை நாம் புறக்கணித்தல் கூடாது. கிரேக்கர் மெய்ப்பொருளியலின் 'நௌஸ்' (Nous) என்னும் கருத் துக்கும் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலில் உள்ள 'ஆன்மா என்னும் கருத்திற்கும் மிக்க வேற்றுமையில்லை. 'அனக்ஸ கோரஸ்' (Anaxagoras) என்பவர் கருத்துக்களைப் 'பிளேட்டோ' மறுத்து ஆன்மாக்கள் இருவகையின என வேற்றுமை கண்டார். அவற்றுள் ஒருவகையது, இற வாமை பெற்றது. மற்றென்று, இறப்பது என அவர் கருதினர். இறக்கும் ஆன்மா, பகுத்தறிவு அற்ற ஆன்மா; உடலால் இயக்கப்படுவதிலிருந்து விடுதலை பெற்றதன்று; உடல் வயப்பட்டது. இதைத் தானென்னும் உணர்ச்சியின் முனைப்பு என்னலாம். இறவாத ஆன்மா, படைப்பின் முழுமைக் கருத்தே வடிவானது. உடலின் வயப்படாது அதனினின்றும் விடுதலை பெற்றது. இந்த இறவா ஆன் மாவை, அவர், யாவற்றையும் உட்படுத்திய பிரபஞ்ச ஆன்மா (Universal soul) என்றார். பிளேட்டோவின் இறவா ஆன்மா

விற்கும், இறக்கும் ஆன்மாவிற்கும் உள்ள வேற்றுமைகளைக் காணும்போது, அவை இந்திய மெய்ப்பொருளியலிற் காணும் ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்பவற்றின் வேறுபாடு களுக்கு மிக மாறுபட்டன ஆகா.

ஆதலினால், உபநிடதத்தின் மெய்ப்பொருள் இயலை, அனுபூதி இயல் கலந்தது என்ற காரணத்தால், மெய்ப் பொருள் இயலின் பொது வரலாற்றினின்றும் நீக்குவது தக்கதன்று. அப்படி அதனைவிட்டு விடுவோமானால், கிரேக்கர் களின் மெய்ப்பொருளியலின் பெரும் பகுதியையும் நாம் விலக்க நேரும்.

மெய்ப்பொருள் இயலை, மெய்ப்பொருள் இயல் அல்லாத வற்றிலிருந்து வேறுபடுத்துவது, அது கூறும் பொருள் வேற்றுமையன்று; அது கையாளும் முறைகளும் ஒழுக்கங் களுமே அதனை வேறுபடுத்துவன. ஒருவன் கண்ட முடிவு, தன் உள்ளுணர்வின் உரிமையையே ஆதாரமாகக் கொண்டது, தான் பெற்ற பேருவகையையே பொறுத்தது என்றால், நாம் அதனைச் சமயச் சார்புடையது, அனுபூதிப் பொருளது, மெய்ப்பொருள் இயலின்பாற் படுவது அன்று எனப் பொருத்தமாகக் கூறலாம். ஆனால், அவன் அவற்றை விளக்க அறிவியல் அமைப்பின் வழியைக் கையாண்டால், பகுத்தறிவுப் படியில் நின்று வாழ்க்கையின் சிக்கல்களைத் தீர்க்கக் கருதினால், அவன் முடிவுகளுக்குச் சமயக் கொள்கை களும், அனுபூதிப் பொருள்களும் ஆதாரமாக அமைந் திருந்த போதிலும், அவனை மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞன் வரிசையிலிருந்து விலக்க முடியாது. மெய்ப் பொருள் இயலின் முக்கிய கருத்துக்களிற் சில, இவ்வகை உரையாடல்களின் வழியே பெறப்படுகின்றன. கிறித்தவ மதத்திலும் இஸ்லாமிய மதத்திலும் மெய்ப்பொருள் இயலைச் சமயத்திற்குக் கீழ்ப்படுத்தும் சில கொள்கைகள் விரிவடைந் தன. அவற்றின் அறிவுரைகள் மெய்ப்பொருள் இயல் நூல்களுள், பொதுவான உடன்பாட்டினால் சேர்க்கப்பட்டன. பகுத்தறிவாளர் சமயங்களைத் தாக்கியதை அவ்வறிவுரைகள் பகுத்தறிவு முறை வழியே எதிர்த்தன. ஆதலின் அவை மெய்ப்பொருள் இயல் நூல்களில் இடம் பெற்றன. தவத் திரு அகஸ்தீன் (St. Augustine) என்பவரின் கருத்துரை களும், பிந்திய கிறித்தவப்புலமையாளரின் கருத்துரை

களும் மெய்ப்பொருள் இயல் இலக்கியங்களிலிருந்து விலக்க முடியாதன. இது, இஸ்லாமியப் புலமையாளர் தரும் குறிப்புக்களுக்கும் பொருந்தும். இப்புலமையாளர்களின் அரேபிய மெய்ப்பொருளியலிலிருந்து இப்புலமையாளர்களின் நூல்களை விலக்கி விட்டால் அரேபிய நாடு நியாயமாகவே பெருமை கொள்ளத்தக்க கொள்கைகளை விலக்கியதாகும். அரேபிய மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களில் இபின்சினு (Ibn-Sina [Avicenna]) இபின் அல்ரஷிட் (Ibn-al-Rushd [Averroes]) என்பவர்களை அறிஞர்கள் அறிவர். இவர்கள் அரேபிய மெய்ப்பொருள் இயலை நேர்மையாக எடுத்துரைப்போர் ஆகார். உண்மையாகவே இவர்கள் அரிஸ்டாட்டலைப் பின்பற்றியவர்களும், அரிஸ்டாட்டல் நூல்களுக்கு உரை கண்டவர்களும் ஆவர். நேர்மையான அரேபிய மெய்ப்பொருள் இயலை நாம் தெரியவேண்டில், கிரேக்கர் மெய்யியலை எதிர்த்தவர்கள் என்று மிகவும் கருதப்படும் புலமையாளர்களின் நூல்களைக் கற்கவேண்டும். இக்காலத்தே சமயங்களின் உண்மைகளை நிலை நாட்ட, மெய்ப்பொருள் இயலின் ஆழ்ந்த கருத்துக்களுள் இறங்கிய சமய வட்டத் தலைவர், பார்க்ளி (Bishop Berkeley) என்பவர். இவர் மெய்ப்பொருள் அறிஞரில் ஒருவராக எப்போதும் கருதப்பெறுகிருர். இவ்வாறு இவர் கருதப்படுவது என்பது நம் கருத்தையும் கவர்ந்திருக்கின்றது. இவர் நூல்களின்றி மெய்ப்பொருள் இயலின் எந்த வரலாறும் நிறைவு பெருது.

இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் சமயத் தொடர்பை ஒருபோதும் விட்டதன்று; விட்டுத் தனித்தியங்கியதன்று என்று ஸெல்லர் (Zeller) கூறிய ஆய்வுரைகள் நேர்மையானவை அல்ல. வேதங்கள் பொதுவாக வணங்குதலுக்குரியவையாக மக்கள் கொண்டிருப்பதை அவர் மனத்திற் கொண்டு இவ்வாறு கூறி இருத்தல்கூடும். வேதங்களின் செல்வாக்கை மறுத்து, அவற்றிற்குக் கட்டுப்படாத (வைதீகத்தைத் தழுவாத) கொள்கை முறைகள் மூன்றேனும் நிலவின என்பதை இவர் அறியார் போலும். பௌத்தம், ஜைனம், சாருவாகம் ஆகிய மதங்கள், இவற்றின் முடிவுகள், மற்ருென்றின் தலைமையையோ, மரபையோ சார்ந்தவை அல்ல. இவற்ருேடன்றி வைதீக மரபைச் சார்ந்த நியாய, சாங்கியக் கொள்கைகளும் வேதத்தைச் சிறிதளவே ஒப்புக்கொள்

கின்றன. ஆதலினல் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல், புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே சமயச் சார்பு அற்ற ஒரு நிலையை அடைந்திருந்தது என்று நாம் அச்சமின்றிக் கூறலாம்.

IV

இந்திய நாட்டிற்கும் கிரீஸ் நாட்டிற்கும் ஏற்பட்ட மெய்ப்பொருள் இயல் தொடர்பு

மற்றுமொரு சிக்கலைப்பற்றி இங்குக் குறிப்பிட விரும்புகிறேன். கிரீஸ் நாட்டில் தோன்றுவதற்கு முன்பே, இந்திய நாட்டில் மெய்ப்பொருள் இயல் தோன்றியதென்பது, ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட உண்மையானல், கிரேக்கர் மெய்ப்பொருள் இயலின் தொடக்கத்தை, இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் ஒருவாறு இயக்கி இருக்கும் என்று கொள்வது நேர்மை யற்றதாகுமா? நைல் (எகிப்த்) நாகரிகமும், இயூபரிட்டிசு (Euphrates) (சால்டியா) நாகரிகமும் கிரீஸ் நாகரிகத்திற்கு முன்பே மலர்ந்தன என்பதை நாம் அறிவோம். இந்த நாகரிகங்களின் செல்வாக்கு, கிரேக்க மெய்ப்பொருள் இயல் தொடக்கத்திற்குத் துணை புரிந்திருத்தல் வேண்டும் எனக் கொள்ளக் காரணங்கள் உள. இந்தியாவிற்கும், கிரீஸ் நாட்டிற்கும் நேரே, அல்லது மற்றெரு நாட்டின் மூலம், தொடர்பு இருந்தது என்பதையும் நாம் நிறுவுதல் முடியாத தாகுமா?

வரலாற்று ஆசிரியர்கள் இச் சிக்கல்களைக் குறித்து வாதாடி உள்ளனர். ஆனல் ஏற்கத்தக்க ஒரு முடிவை இவர்கள் பெறவில்லை. கிரேக்கர் மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கை முறைகளுக்கும், இந்தியக் கருத்து முறைகளுக்கும் வியக்கத்தக்கவாறு ஒப்புமை காணப்படுகின்றது. இத்தகு ஒப்புமைகள், இந்தியக் கலப்பால் ஏற்பட்டவையாகலாம் எனக்கொள்ள நேர்கின்றது. இவ்வாறு கூறுவது ஆர்பிக் (Orphic) கொள்கைகளுக்கு மிகவும் பொருந்துகிறது. முக்கியமாகக் கிரேக்கத் தன்மை அற்ற மூலக்கருத்துக்கள் இக்கொள்கைகளில் சேர்ந்திருக்கும் தன்மை, இவை ஆசியாவிலிருந்து பெறப்பட்டவை எனக் குறிப்பாகத் தெரிவிக்கின்றது என்றும் வரலாற்று ஆசிரியர்கள் பொதுவாக ஒப்புக்கொள்கின்றனர். வீடு பேறு (மோக்ஷம்) என்பது உயிர் உடலினின்றும் விடுதலை பெறுவது என்னும்

கொள்கை, ஆர்பிக் கொள்கைகளுள் நடுவணதாகக் காணப் படுகின்றது. இக்கொள்கை, இந்தியாவில் தோன்றியது என ஸெல்லர் (Zeller) ஒப்புக்கொள்கின்ருர். ஒப்புக் கொண்டாலும் இக்கொள்கையை, பெர்சியாவிலிருந்து கிரேக்கர் பெற்றனர் என இவர் கொண்டார். இவருடைய பிற்காலத்து ஆராய்ச்சிகள் விடுதலை அல்லது மோக்ஷம் என்னும் கருத்து, (பெர்சியாவிலிருந்த) சாரதுஷ்ட்ரரின் (Zarathushtra) முக்கியச் சமயக்கருத்து எனக் காட்டவில்லை. இக்கொள்கை, இந்தியாவிலிருந்து சென்று நேராகவோ மற்ருென்றின் மூலமாகவோ முற்பட்ட கிரேக்கர் கொள்கை களைத் தூண்டின என்று எண்ணுவது நேர்மையற்றதாகாது.

அறிவும், ஞானமும் பெறக் கீழை நாடுகளுக்குச் செல்ல வேண்டுமென்ற, யாவரும் ஒப்பிய நம்பிக்கை, கிரீஸ் நாட்டில் இருந்தது. அறிவைத் தேடி மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர் பலர், கீழை நாடுகளுக்குச் சென்றனர் எனப் பதிவு செய்யப்பட்டிருக்கின்றது. டெமோகிரிடஸ் (Democritus) என்பவர் எகிப்திலும் பெர்சியாவிலும் நீண்ட காலத்தைக் கழித்தார் என நாம் படிக்கிருேம். பிதாகரஸ் என்பவர் சாமோஸ் (Samos) என்ற நாட்டிலுள்ள தன் வீட்டை விட்டுச் சென்ருர் எனச் சொல்லப்படுகிறது ஸொலோன் (Solon) பிளேட்டோ என்பவர்கள் கீழை நாடு களில் மிக்க தூரம் சென்ருர்கள் என்பது நன்ருய்த் தெரிந் ததே. பிதாகரஸ் அல்லது முற்பட்ட காலத்துக் கிரேக்க மெய்ப் பொருள் இயல் அறிஞர் சிலர், இந்தியாவிற்குச் சென்று இருந்தனர் என்ருல் அதில் வியப்பிற்கிடமில்லை. ஆனுல் இதைப்பற்றி வரலாற்றுச் சான்றுகள் இல்லை. இல்லாவிட்டா லும், பிதாகரஸ் மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைகளின் கருப் பொருள், இந்தியத் தனி இயல்பு உடையது என்பது ஒப்புக் கொள்ளப்படுகின்றது. அவருடைய மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களை அவர் பெயரைச் சொல்லாமல் விவரிப்போ மானுல், அவற்றை, இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் மாணுக்கன், இந்திய மெய்ப்பொருள் அறிஞர் கருத்துக்களே எனத் தவருக நினைக்க நேரும். மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றில் தெளிவு பெருத சிக்கலாக இது அமைந்திருக் கின்றது.

அலெக்ஸாண்டரின் ஆசிரியர் அரிஸ்டாட்டல், அவரை இந்தியர்களிடையே காணும் அறிவு நிலையைத் தெரிந்து

வருமாறு விரும்பியதாக, அலெக்ஸாண்டரின் வரலாற்றில் கூறப்படுவதை நாம் காண்கிறோம். அலெக்ஸாண்டர் படையெடுப்புக்கு முன்பே இந்திய ஞானத்தின் புகழ், கிரீஸ் வரையில் எட்டியிருந்தது என இச்செய்தியே குறிப்பால் உணர்த்துகின்றது. அலெக்ஸாண்டர் இறந்த பிறகு அவனைப் பற்றிக் கதைகள் எழுந்தன. அவை கிரேக்க மொழியில் எழுதப்பட்டன. அவற்றிற் சில, சிரியன் மொழியில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டன. பின்னர், சிரியன் மொழியில் இருந்து அராபிக் மொழியில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டன. அவைகளுள் அலெக்ஸாண்டர் இந்திய மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களைச் சந்தித்தது காணப்படுகின்றது. அவன் அவர்களை மெய்ப்பொருள் இயல் சிக்கல்களைப் பற்றி வினவினான். கிரீஸ் நாட்டில் உள்ளதைவிட இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல், உயர்ந்த நிலையில் இருந்ததென்பதை அலெக்ஸாண்டர் ஒப்புக்கொள்கின்றான். இக்கதைகள், வரலாற்று உண்மைகளென நம்பமுடியாதன. ஆனாலும், இந்திய ஞானத்தின் புகழ் இந்நிலப் பரப்புக்களுக்கு எட்டியிருந்தன என்பதை இவை காட்டுகின்றன. இக்கதைகள் எதிர்ப்பின்றித் தொகுக்கப்பட்டன, விருப்போடும் நம்பிக்கையோடும் மக்களால் இவை கேட்கப்பெற்றன என்பவை, மேலே கூறியவற்றை மெய்ப்பிக்கின்றன. இக்கதைகள் கி மு. முதல் நூற்றாண்டிற்கும் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டிற்கும் இடையே தொகுக்கப்பெற்றவை எனக் கூறப்பெறுகின்றன.

அலெக்ஸாண்டர், தான் வென்ற நாடுகளில் எல்லாம் கிரேக்கர்களைக் குடியேற்றியதைப் போலச் சிந்து (Indus) நதிக்கரையிலும் கிரேக்கர்களைக் குடியேற்றினான். இந்தியாவிற்கு வந்த அலெக்ஸாண்டரின் சேனையிலிருந்த பைரோ (Pyrrho) (கி. மு. 275) என்பவர், மெய்ப்பொருள் இயல் ஐயக்கொள்கையை (Sceptic philosophy) நிறுவினர் என மேலும் உணர்கிறோம். அலெக்ஸாண்டர் இறந்த பின்னர், செலுகஸ் நிகடார் (Seleucus Nicator) சந்திரகுப்த மௌரியனோடு நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டு அவர் அரசவைக்கு மெகஸ்தனீஸ் (Megasthenes) என்பவரைத் தூதராக அனுப்பினர். அசோகனுடைய காலத்திற்கு முன்பே, கிரேக்கர்களுக்கும் இந்தியர்களுக்கும் தொடர்பு ஏற்பட்டிருந்தது ; இவர்களுக்கிடையே அறிவியல் துறையில் கொடுப்பதும் கொள்வதும் ஏற்பட்டிருந்தன என்பதற்கு

இது ஆதரவளிக்கின்றது. அசோகனே மத்திய தரைக் கடலைச் சூழ்ந்த நாடுகளுக்கும், மாசிடோனிய அரசர் எல்லோரிடமும், சமயப் பரப்பாளர்களை அனுப்பினன் என்று இன்றும் உள்ள அவனது சாஸனம் ஒன்றிலிருந்து அறிகிறோம். இச் சமயப் பரப்பாளர்களைப் பற்றிய செய்தி, மேலை நாட்டு வரலாற்றில் பிழைத்திருக்கும் நற்பேறுபெறவில்லை.

நமக்குக் கிடைக்கும் சான்றுகளிலிருந்து பெறும் முடிவைக் குறிப்பிட இப்போது முயல்வோம். அசோகன் சாஸனங்களில் கண்ட நாடுகள், பௌத்தமதச் செய்திகளைப் பெற்றிருந்தன என நாம் உறுதியுடன் சொல்லலாம். அக் காலங்களில் மதமாற்றம் செய்வதில் மும்மரமாகப் பௌத்த மதம் ஈடுபட்டிருந்ததால், அம்மதம் அந்நாடுகளுக்கு அப் பாலும் சென்றிருக்கக் கூடும். இந்தியக் கொள்கையின் செல் வாக்கு அசோகன் காலத்திற்கு முன்பே, கிரீஸ் நாட்டை அடைந்திருக்கக்கூடும். இந்தியக் கருத்துக்களுக்கும் கிரேக்கர் கொள்கை முறைகளுக்கும் உள்ள ஒப்புமைகள் பற்றிக் குறிப்பாக, பிதாகரஸ் என்பாரின் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்தின் ஒப்புமை முன்பே குறிப்பிடப்பட்டது. இவை, தற்செயலாக நிகழ்ந்ததாதல் வேண்டும். இன்றேல் இந்தியாவிற்கும் கிரீஸ் நாட்டிற்கும் உள்ள தொடர்பால் அமைந்திருத்தல் வேண்டும். இந்தியக் கருத்துக்கள், முற் பட்ட கிரேக்கர் கருத்துக்களைக் காட்டிலும் மிகவும் வளர்ந்து முதிர்ச்சி அடைந்திருந்தன. ஆதலின், அத்தொடர்புகளால் இந்தியர் எண்ணங்களே கிரேக்கர் எண்ணங்களுக்கு ஊக்கம் அளித்திருக்கக்கூடும். இந்த மெய்ப்பொருளியல் செய்த உதவியின் அளவையும் தன்மையையும் நாம் திட்ட மாக அறிவதற்கில்லை. ஆயினும் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலே முற்பட்ட கிரேக்கர் மெய்ப்பொருளியலுக்குத் துணை செய்திருக்கக்கூடும் என்ற கொள்கைக்கு, இவை யெல்லாம் துணை செய்கின்றன.

இதுவரையில் நாம் எழுதியவை யாவும் கிரேக்கருடைய மெய்ப்பொருளியலுக்கு இந்திய மெய்ப்பொருளியல் அளித் திருக்கக் கூடிய ஆக்கத்தைப் பற்றியனவே ஆகும். நாம், இப்பொழுது, இச்சிக்கலின் மற்றொரு புறத்தைக் காண வேண்டும்; அதாவது கிரேக்கர்களுடைய மெய்ப்பொருள் இயலும், அவரது அறிவியல், அல்லது விஞ்ஞானமும் இந்தியக் கருத்துக்களை இயக்கி இருக்குமா? இயக்கி இருக்

கின்றனவா? அவ்வாறு இயக்கப்பெற்றவை எவை, என்பவற்றைக் காணவேண்டும். இதனைப் பற்றி முடிவானதாகக் கருதத் தக்கது என எதையும் விரிவாகக் கூறுவது எளிதன்று. ஆனாலும் கி. பி. நான்காம் நூற்றாண்டு தொடங்கியேனும், அதற்கு அப்புற மேனும், கிரேக்கர் வானியல் அறிவு (astronomy) இந்திய வானியல் அறிவைத் தன்வயப் படுத்திற்று என்று உறுதியோடு சொல்லலாம். உண்மையாகவே கிரேக்க மொழிச் சொற்கள், இந்தியாவில் வழங்கின. பெயர் பெற்ற இந்தியச் சோதிடர் கி. பி. 587-ஆம் ஆண்டில் இருந்த 'வராகமிகிரர்' என்பவர், 'பிருஹத் சம்ஹிதை' என்னும் நூலில் கிரேக்க வானியல் அறிஞர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். அல்பெருனி (Alberuni) என்பவர் எழுதிய 'இண்டிகா' என்னும் நூலில் குறிப்பிடுகிற அக்காலத்து மற்றொரு எழுத்தாளனும் கிரேக்க அறிஞர்களைப் பற்றி மிகுந்த புகழுரைகளை வரைந்துள்ளான். இவற்றிலிருந்து கி. பி. மூன்றும் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு, கிரேக்கரின் கருத்துக்களோடு இந்தியா நன்றாகப் பழகி இருந்தது, கற்றோர் வட்டாரங்களில் அக்கருத்துக்களின் ஆற்றல் உணரப் பெற்றது என்று நாம் உறுதியாக ஊகிக்கலாம். ஆனால், இந்திய மெய்ப்பொருளியலின் பலவகையான கருத்து முறைகளைக் குறித்த வரையில் கிரேக்கர்களின் கருத்துக்கள், எவ்வளவு தூரம் அவற்றை இயக்கி இருக்கும் என உறுதியாகச் சொல்வது கடினமானது. முடிவாகக் கிறித்துவிற்கு முன்பும், கிறித்துவுக்குப் பின்பும் என, இரு கால அளவை நாம் கொள்வோமானால், நம்முடைய முடிவுகள், நேர்மையானவை எனத்தோன்றும். கிறித்துவுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல், கிரேக்கர் மெய்ப்பொருளியலின் முற்பட்ட பகுதிகளை இயக்கியிருக்கக்கூடும். கிறித்துவுக்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் இந்தியர் எண்ணங்களின் சில பகுதிகளைக் கிரேக்கர் அறிவு இயக்கிற்று எனக் கொள்ளக் காரணங்கள் உள.

V

கிரீஸ் நாடும் இந்திய நாடும்

மெய்ப்பொருளியலைப் பற்றி யாவற்றையும் தழுவிய முழு வரலாற்றின் தேவையை நான் வற்புறுத்துவது, வரலாற்று ஆராய்ச்சி ஒன்றைக் கருதியே என்பதைத்

தெளிவாக்க விரும்புகிறேன். தனி ஒரு நாடோ அல்லது நாட்டாரோ, இவ்வரலாற்றில் பங்குகொள்வதைப் பெருமைப் படுத்த வேண்டும் அல்லது குறைக்க வேண்டும் என்பது இங்கு என் கருத்து அன்று. நில எல்லைகளை அடிப்படை யாகக் கொண்டு, மக்கட் தொகுதிகளைப் பிரித்து, உலகப் படத்தில் ஆசியா,ஐரோப்பா, ஆப்பிரிக்கா எனப் பல நிறங் கள் தோன்ற நாம் படமெழுதியிருக்கிறோம். மக்கள் தொகுதி களுடைய அறிவின் படமோ பல நிறங்கள் கொண்ட பகுதி களாக வகுக்க முடியாதது. அறிவென்பது, எல்லா வரம்பு களையும் எல்லைகளையும் கடந்தது. நில உலகத்தின் எப் பகுதியில் முதல் முதல் அவ்வறிவு தோன்றியிருந்தாலும், எல்லா மக்கள் தொகுதிகளுக்கும் அதில் உரிமையுண்டு.

ஒரு நாடு அல்லது ஒரு நாட்டு மக்கள் என்ற பிரிவினை இன்றி மனிதர் எல்லோரும் இதில் ஒத்த உரிமையுடன் உரிமை கொண்டாடலாம். ஸாக்ரெடீஸ் என்பவர் கிரேக்க நாட்டில் பிறந்தார் என்பதும், உபநிடதங்களை எழுதினோர் இந்தியாவில் பிறந்தார்கள் என்பதும் அவர்களின் வாழ்க்கை வரலாற்றிற்கு மிக முக்கியமானவையாகலாம். ஆனால், மனித அறிவைப் பற்றிய வரையில் இவை பொருத்தமற்றவைகள். ஸாக்ரெடீஸ், கிரேக்கர் என்பதும், உபநிடதங்களை எழுதியவர்கள் இந்தியர்கள் என்பதும் உண்மையே ; மனித அறிவிற்கு, அவர்கள் சேர்ந்து அளித்தவை, கிரேக்கருடை யவை அல்ல; இந்தியருடையவைகளும் அல்ல; மனிதத் தொகுதிகள் யாவற்றிற்குமே உரிமையானவை. கிரேக்க நாட்டில் தோன்றுவதற்கு முன், இந்திய நாட்டில் மெய்ப் பொருள் இயல் தோன்றியது என்றால், அதன் ஒரே விளைவு, மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றைக் கூறுவதில் இந்தியா வைச் சொல்லித் தொடங்க வேண்டும் என்பதே. அது இந்தியாவிற்கு ஒரு புகழையும் கொடுப்பதன்று; கிரீஸ் நாட் டின் பெருமாட்சியைக் குறைப்பதுமன்று. அரேபிய பாவலன், பானு அமீர் (Banu Amir) என்னும் குலத்தவர்களைப்பற்றிக் கூறியதை மனித அறிவிற்கும் பொருத்திக் காணலாம்.

> "LĀ TAQUL DĀRUHĀ BI-SHARQI NAJDIN
> KULLU NAJDIN LIL-ĀMIRĪYATI DĀRU."

'நாஜித்' (Najd) திற்குக் கிழக்கு அவன் வீடு எனக் கூற வேண்டாம். நாஜித் எங்கணுமே அவன் குலம் (பானு அமீர் குலம்) உண்டு.

VI

உலக மெய்ப்பொருள் இயல்

இந்நூலைத் தொகுப்பதன் முக்கிய நோக்கங்களில் ஒன்றை நான் முன்பே உரைத்திருக்கிறேன். அந் நோக்கத்தை விட முக்கியமான மற்ருெரு நோக்கத்தையும் உணர்த்தலாம். இதுவரையில், மெய்ப்பொருளியலை வெவ் வேறு பிரிவுகளாகக் கூறுபடுத்தியது, மெய்ப்பொருளியலினை உலகப் பொது நோக்கோடு அளந்து காட்டுவதைத் தடுத்திருக்கிறது. ஒரு நாட்டின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறும், ஒரு காலத்தின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாறும் நமக்குக் கிடைக்கின்றன. ஆனுல், எல்லா நாடுகளிலும், காலங்கள் யாவற்றிலும், மெய்ப்பொருள் இயல் பெற்ற வளர்ச்சியைத் தழுவிய ஒரே நூல் இல்லை. ஆதலினுல், இந்தியா, சீனு, கிரீஸ் முதலிய நாடுகளின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றையும் பழைய, இடைப்பட்ட, புதிய காலங் களின் மெய்ப்பொருள் இயல் வரலாற்றையும் உள்ளடக்கிய வரலாறு எழுதும் காலம் வந்திருக்கிறது.

இயற்கையின் ஆற்றல்களை அடக்கி ஆளும் தன்மை பலநாட்டு மக்களை ஒருவருக்கொருவர் மிக நெருங்கியவர்கள் ஆகுமாறு செய்திருக்கிறது. பல்வேறு பண்பாடுகள், மிக நெருங்கிய அண்மையில் கொண்டு வரப்பட்டுள்ளன. மிக நெருங்கிய தொடர்புகள் உண்டாக்கிய சூழ்நிலையால், பல நாட்டின் மக்கள் உதவிய பங்குகள் யாவற்றையும் சேர்த்து, மனித அறிவைப் பொதுவாகச் சேகரித்து வைக்கும் ஓர் இடத்தில், திரட்டுதல் கூடும். வேறுவேறு நாகரிகங்களின் பல்வேறு கொள்கைகளை ஒன்றுபடுத்தும் மெய்ப்பொருள் இயலின் வேலையை, இவை எளிதாக்கவும் கூடும். உலகத் தின் மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சியானது, இப்போது கொள்கை முறைகளில் விருப்பம் தருவதோடு விரைவில் செயல் முறையில் பயன்தருமாறும் செய்யவேண்டுவதாக மாறிவிட்டது.

இந்த நோக்கக் குறிப்போடு மெய்ப்பொருளியல் வரலாறு, மீண்டும் எழுதப்பட வேண்டும். உலகப் பொது வான மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சியில், பல்வேறு நாடு களும், பல்வேறு காலங்களும் உதவிய பங்குகளை எல்லாம், நிறைவுபெற ஒப்புக்கொள்ளல் வேண்டும். அவை உலகப்

பொது மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சியில் தக்க இடத்தைப் பெறவும் வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக அறிவின் சிக்கல் களை ஆராய்வதில் இதுவரையில், இந்திய அறிஞர் கருத்துக்களை, அல்லது கிரேக்கர் அறிவியல் அளவைக் கொள்கையாளர் கருத்துக்களை, அல்லது அரேபிய மெய்ப் பொருள் இயல் அறிஞர் கருத்துக்களைக் கருதிவந்தோம். இதனால் மெய்ப்பொருள் இயல் சிக்கல்களைத் தூய்மையான ஒளியில் காணாது, நில வரம்பு அல்லது நாட்டுப்பற்று என்னும் கண்ணாடி மூலம் கண்டுவந்தோம். நாம், இப்போது வேறுபட்ட கருத்து முறைகளால் பெற்ற ஆழ்ந்த காட்சி களைக் கொண்டு சிக்கல்களைத் தீர்க்க முயல வேண்டும். இவ்வழியால் மட்டுமே மெய்ப்பொருள் இயலின் சிக்கல்களை உண்மையான நோக்கத்தோடு நாம் அணுக முடியும்.

இவ்வாறு தொகுத்துப் பொதுவாகக் காணும் நோக் கத்தைக் கொண்டு, இந்த நூல், மெய்ப்பொருள் இயல் சிக்கல்களை அளந்து காணவில்லை என்பது உண்மையே. வேறு வேறு மக்கள் வேறு வேறு காலத்தில் பெற்ற அறிவை, ஒரு பொது எல்லைக்குள் ஒன்று சேர்க்கவாவது இந்நூல் முயற்சித்தது. இவ்வாறு ஒரே பொது இடத்தில் பொருள்களைச் சேர்த்து வைத்திருப்பது, மெய்ப்பொருள் இயலின் உலக வரலாற்றை எழுதுவதன் முதற்படியாகும் என நான் நம்புகிறேன். மெய்ப்பொருள் இயலின் உலக வரலாற்றை இவ்வாறு எழுதுவதே இக்காலத்து மனிதத் தொகுதியின் தேவையை நிறைவேற்றுவதற்குத் தொண்டு செய்வதாகும்.

VII

முடிவுரை

வாழ்க்கை நூல், முதல் ஏட்டையும் கடைசி ஏட்டையும் இழந்தது என்று கூறிய பாரசீகப் பாவலன் ஒருவன் மேற்கோளைக் கொண்டு இத்தோற்றுவாயைத் தொடங்கி னோம். இழந்த இவ்வேடுகளைத் தேடுவதே மெய்ப் பொருள் இயல் ஆகும். இவ்வேடுகளைத் தேடுவதில் மூவாயிரம் ஆண்டுகள் சென்றன. ஆயினும் அவ்வேடுகள் இன்னும் அகப்படவில்லை. எப்போதாவது அவை அகப் படும் என்ற நம்பிக்கையும் இல்லை. இவ்வாறு தேடியதன் பதிவுகளே மெய்ப்பொருள் இயலின் வரலாறு. தேடியதன் முடிவை இது கூறவில்லையாயினும், தேடுவதற்குச் சென்ற

கப்பல் பயணத்தையும், அதன் ஆராய்ச்சியையும் மனத்தைக் கவரும் முறையில் இது விரித்திருக்கின்றது.

இப் புண்ணியப் பயணத்தை மேற்கொண்டவர்கள், தாம் தேடிச் சென்ற பொருளைப் பெறுவதில் வெற்றி பெற்றார் இலர். ஆனால், அப்பயணத்தின்போது விலை மதிப்புள்ள சிறந்த மற்றொன்றைப் பெற்றனர். மெய்ப்பொருளைத் தேடி விஞ்ஞானத்தைக் கண்டு பிடித்தனர். இவ் விஞ்ஞானம் மனிதனுக்கு மிக்க ஆற்றலைத் தந்தது; ஆனால், அமைதியைத் தரவில்லை. அது முதலில் ஆக்கக் கருவியாகத் தோன்றிற்று. ஆனால், இப்போது அது அழிவுக் கருவியாய் மாறி விட்டது. மனிதனின் அமைதியைப் பற்றி மெய்ப்பொருள் இயல், தன் கருத்தைச் செலுத்த வேண்டிய காலம் இப்போது வந்து விட்டது. இதில் அது வெற்றி பெற்று, மனிதன் இழந்த அமைதியை மீண்டும் காணக்கூடுமானால், இழந்து போன இரு ஏடுகளையும் மறுபடியும் எழுத முடியாதென்றாலும், மனித சமூகத்திற்கு அது புது நூல் ஒன்றை எழுதும். மற்றொரு பாரசீகப் பாவலன் கூறியவாறு:

RAHRAWĀN RĀ KHASTAGI-YE-RĀH NĪST
ISHQ HAM RĀH AST-U-HAM KHUD-MANZIL AST

"இவ்வழிச் செல்பவர் என்றும் எய்தார் களைப்பு, செல்லும் வழியும், சேரும் இடமும் அதுவே ஆதலின்" எனச் சொல்லிக் கொள்ளும் உரிமை மெய்ப்பொருள் இயலுக்கு அப்போது உண்டாகும்.

———

பகுதி - I

இந்தியக் கருத்துக்களின் பின்னணி

— ★ —

இந்தியக் கருத்துள் வேதத்திற்கு முற்பட்ட மூலக் கூறு

ஸி. குன்ஹன் ராஜா, பி. ஏ., டி. பில். (ஆக்சன்),
சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை.

வேதங்கள்

தரபத சௌதுரி, எம் ஏ., பி. எல்., பி எச். டி; (லண்டன்),
சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், பாட்னு கல்லூரி, பாட்னு.

உபநிடதங்கள்

டி. எம். பி. மஹாதேவன், எம். ஏ., பிஎச். டி.,
மெய்ப்பொருள் இயல் துறைத் தலைவர், சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்
சென்னை.

காப்பியங்கள் (இதிகாசங்கள்)

(அ) இராமாயணம்

தரபத சௌதுரி

(ஆ) மகாபாரதம்

ஸுஷில் குமார் தே, எம். ஏ. (கல்), டி. லிட். (லண்டன்),
முன்னுள் சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், டேக்காப் பல்கலைக் கழகம்

மனுவும் கௌடில்யரும்

(சமுதாய, அரசியல் கருத்து)

கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரி, எம். ஏ.,
இந்திய வரலாறு, பழம்பொருள், பேராசிரியர் (ஓய்வு பெற்றவர்)
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்

விஷ்ணு புராணமும் பாகவத புராணமும்

(புராணங்களும் பக்திச் சிந்தனைகளும்)

ஏ. கே. பானர்ஜி, முதல்வர், மஹாராஜா பிரதாப்
டிகிரி கல்லூரி, கோரக்பூர்.

அதிகாரம் - 1

இந்தியக் கருத்துள் வேதத்திற்கு முற்பட்ட மூலக் கூறு

இந்தியாவின் மெய்ப்பொருள் இயல் வளர்ச்சியில், இன்றும் காணத்தக்க, முதன்மையான இருவகைக் கருத்தின் போக்குகள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று, வேதக் கருத்துக் களைக் கொண்டது; மற்றொன்று, வேதம் சாராத கருத் துக்களைக் கொண்டது. இடைக் காலத்தின் முற்பகுதியி லிருந்து இந்திய ஞானத்தின் பிறப்பிடமாக வேதங்கள் கருதப்பட்டன என்பது உண்மையே. ஆனால், வேதங்கள் என்ற சொல்லிற்கு விரிவான ஒரு பொருளைக் கொண்டால் மட்டும் இவ்வாறு கருத முடியும். இன்றுள்ள வேத மூல பாடங்களில், ஆகம சாஸ்திரம், மருத்துவம், இசை போன்ற விஞ்ஞானம் கலை முதலியவற்றின் அறிகுறி காணப்படவில்லை. ஆயினும், இவை வேதப் பகுதிகளாகவே ஒப்புக்கொள்ளப் பட்டன.

முற்பட்ட திராவிட நாகரிகத்தில் வேதக் கருத்துக்களின் சேர்க்கையால் இந்துமதக் கருத்துக்கள் உண்டானவைகளா, அல்லது வேத நாகரிகத்தில் திராவிடக் கருத்துக்களின் சேர்க்கையால் அவை உண்டானவைகளா, என்பதைப் பற்றி ஒன்றும் உறுதியாகக் கூற முடியாது. இந்துமதக் கருத்துக்கள் என்பவை, ஆரிய நாகரிகம் அல்லது வேத நாகரிகத்திலிருந்து வளர்ந்த எளிய வளர்ச்சிகள் அல்ல என்பது மட்டும் உறுதியாகக் கூற இயலும். ஆரியச் சார்பு அற்ற அல்லது வேதச் சார்பில்லாத மூலக் கருத்துக்கள், இவ்வளர்ச்சிக்குத் துணை புரிந்தவற்றைத் திராவிடக் கருத் துக்கள் என இக்கட்டுரையில் விவரிக்கப்படும். இந்துமதக் கருத்துக்களுள்ளும் வேதச் சார்பில்லாதவைகளுள்ளும் மிக முக்கியமானவை, திராவிட மூலக் கருத்துக்களே. ஆதலி னால், இவையல்லாத வேதச்சார்பற்ற மற்றவைகளை ஒதுக்கி விடலாம்.

'திராவிட' என்னும் சொல் எதைக் குறிக்கும் என வரையறுத்துக் கூறுதல் கடினமானது. இச்சொல்லை மொழி

களின் இனத்தைக குறிக்க, ஒரு மக்கள் தொகுதியை அல்லது ஒரு நாகரிகத்தை உணர்த்தப் பயன்படுத்துகிருர்கள். ஆரிய மொழிகளோடு கலப்புற்றிருந்தாலும், திராவிட மொழிகள் அவற்றின் தனித்தன்மையைக் காப்பாற்றி உள்ளன. இந்தியாவில் ஏற்பட்ட இனக் கலப்பு, மிகப் பெருகியதால், திராவிட மக்கள் என்பவர் யார் என இப்போது சொல்ல இயலாது. இதனைப் போலவே ஆரியர் நாகரிகம் அல்லது வேத நாகரிகத்திலிருந்து வேறுபடுத்தித் திராவிட நாகரிகத்தை வரையறுப்பது கடினமாகின்றது. வட இந்தியா முழுவதும் ஆரியரைக் கொண்டது, தென்னிந்தியா முழுவதும் திராவிடரைக் கொண்டது எனக் கொள்வது தவறு என மொழி ஆராய்ச்சியும், இன ஆராய்ச்சியும் காட்டி விட்டன. மொழியைக் குறித்த வரையில் இப்பிரிவு மிக்க தவறுடையதன்று. ஆனல், வட இந்தியாவில் பேசப்பெறும் சிறுபான்மையான பல மொழிகள், முனைப்பான திராவிட மூலக் கூறுகளை உணர்த்துகின்றன. வேதத்தின் மூல பாடங்களிலிருந்து விரிந்தவை என்று காட்டுதற்கு, வேதத்தில் அறிகுறி காணுதவைகளை, இந்தியக் கருத்துக்களிலிருந்து நாம் குறிப்பிட்டுப் பிரிக்கலாம். அவ்வாறு பிரித்தவற்றைத் திராவிடச் சார்புடையன என விரிந்த பொருளில் கருதலாம். செய்யக்கூடியவை எல்லாம் இவைகளே ஆகும்.

இந்தியக் கருத்தின் வளர்ச்சியில் காடுகள் கொண்ட பங்கு, இக்காலத்தே தக்க முறையில் ஒப்புக்கொள்ளப்படுகின்றது. முனிவர்களின் தவப்பள்ளிகளே இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள் வளர்வதற்கு உரிய இடமாக இருந்தன. ஆனல், இவ்வாறு ஏற்பட்டது, உபநிடத காலத்திலிருந்து; உபநிடதங்களுக்கு முற்பட்ட வேத காலத்தில், காடுகள் எப் பங்கும் கொள்ளவில்லை.

இருக்கு வேத முனிவர்கள், ஊர்களிலும், நகரங்களிலும் வாழ்ந்த குடிமக்களே; ஆழ்ந்து கருதுதற்குக் காட்டிற்குச் சென்றவர் அல்லர். பிராமணங்கள் (brahmanas) காட்டும் நாகரிகத்திலும், காடுகள் இடம் பெறவில்லை. ஆனல் வீட்டை விட்டும், ஊரை விட்டும், அப்பால் உள்ள இடத்தில் கல்வி கற்பதைக் கட்டாயமாகக் கருதிய குறிப்பு, தைத்ரேய - ஆரண்யகத்தில் காணப்பெறுகிறது. அவ்விடத்தை 'அச்சடி தர்சா' அதாவது வீட்டின் கூரை (சடி) பார்வையில் (தர்சா) படாத இடம் என்பர். இந்துக்களின் வாழ்க்கையைப்

பற்றிக் கூறும் பிற்கால வேத இலக்கியங்களில், கட்டாயமாகக் கற்க வேண்டியவைகளுள் ஊரில் கற்க வேண்டியவை எவை, காட்டில் வாழ்ந்து அறிய வேண்டியவை எவை என அவ்விரு பகுதிகளின் வேறுபாடுகள் தெளிவாகத் தெரிகின்றன.

வேதத்தில் காணும் தெய்வங்கள், காட்டில் வாழ்ந்த தெய்வங்கள் அல்ல. அவை, குதிரைகள் பூட்டிய தேர்களில் வந்தவை. வேதத்திற் காணும் தெய்வங்களோடு, காட்டில் வேட்டையாடுவதை இணைத்துக் கூறியதுமில்லை. வேதத் தெய்வங்கள் அல்லாத தெய்வங்களை, இந்து மதத்திற் காணும் போது, அவை காடுகளோடும், வேட்டையாடுவதோடும் தொடர்புடையன என அறிகிறோம். ஏறக்குறைய சைவ மதத்தின் எல்லாத் தெய்வங்களும் வேதத் தெய்வங்கள் அல்ல. அவை, திராவிடத் தெய்வங்கள் என ஒப்புக்கொள்ளப்படுகின்றன. அவற்றுள் காளி அல்லது துர்க்கை, ஐயப்பன் என்னும் இரு தெய்வங்களும் குறிப்பிடத் தக்கவை. ஐயப்பன் என்னும் திராவிடக் கடவுள், சிவனுக்கும், கடலைக் கடைந்தெடுத்து அமிர்தத்தைப் பகிர்ந்த தெய்வம் என்னும் மாயையாகிய விஷ்ணுவுக்கும் பிறந்தது எனக்கருதப்படுகிறது. தென்னிந்தியாவிற் சில பகுதிகளில், இவ்விரு தெய்வங்களின் கோயில்களைக் 'காவு' எனக் கூறுகின்றார்கள். காவு என்ற சொல், காடு அல்லது சோலை எனப் பொருள்படும். காடுகளிலும் சோலைகளிலும் இத்தெய்வங்களை வழிபட்டனர் என்பதை இவை காட்டுகின்றன. பாம்பின் வடிவங்களை அமைத்து வழிபடும் இடங்களும் இப்பெயரே பெறுகின்றன.

நாட்டின் கருத்து வளர்ச்சிக்குப் புதிய இடத்தைச் சேர்த்தது மட்டுமன்றி, மெய்ப்பொருள் சிக்கல்களை அணுகும் வழியிலும், வேதக் கருத்தல்லாதவை ஒரு மாற்றத்தை உண்டுபண்ணின. வேத நாகரிகம் என்பது, வைதீகச் சடங்குகளாலான ஒன்று. வேள்விகளில் சோமரசத்தை அளிப்பதே வேத ஆரியரின் சமய வாழ்வின் முக்கியச் சிறப்புப் பகுதியாக அமைந்தது. வேதத்தின் மூலபாடங்கள், இம்மாதிரிச் சடங்குகளில் மிக நெருங்கிய தொடர்புடையன. சிந்தித்துப் பார்க்கும் தன்மை, வேள்விப் பகுதிக்குக் கீழ்ப்படுத்தப்பட்டிருந்தது. இருக்கு வேதப் பாடல்களை இயற்றிய சில புலவர்கள், தம் தெய்வங்களோடு ஒன்றுபடும் உணர்

வைப் பெற்றிருந்தனர் என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது. ஆழ்ந்த சிந்தனையும், மெய்ப்பொருளியல் எண்ணங்களும் கூட, வேத மூலபாடங்களில் இல்லாமல் இல்லை. ஆனால் ஆழ்ந்த சிந்தனை வளர்ச்சிக்கும், புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்ட எண்ணங்களின் வளர்ச்சிக்கும், சடங்கு முறைகள் தக்க சூழ் நிலைகள் அல்ல. இத்தகைய சூழ்நிலைகளில் ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் கருத்துக்கள் வளராதவாறு சடங்குச் செயல்கள் மிகுதியாக இருந்தன. புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்ட கருத்துக்களின் வளர்ச்சிக்குச் சிந்திக்கும் ஆற்றலும், சிந்தனைகளை ஒருமுகப்படுத்தும் ஆற்றலும் வேண்டற்பாலன. வேள்விச் சடங்குகள், இவற்றிற்குத் தக்க வாய்ப்பளிப்பன அல்ல.

தெய்வத்தைத் திடமான உருவம் பெற்ற நிலையில் வழிபடுதல், கடவுளைப் பற்றியும், அண்டப் பகுதிகளைப் பற்றியும், இவை ஒன்றோடொன்று கொள்ளும் தொடர்பைப் பற்றியும் உயர்ந்த சிந்தனைகளிற் கொண்டு சேர்ப்பது ஆகும். இத்தகைய வழிபாடு, கண்ணால் காணக்கூடிய தெய்வ அடையாளம் ஒன்றை உடைய கோயிலில் அல்லது உண்மையான படிமங்களில் அமையலாம். வேள்வி முறைகள், பொது மக்களின் ஏற்பாடுகளாகச் சில பருவங்களில் நிகழ்வன; குறிப்பிட்ட சில மாதங்களிலேயே செய்யப் பெறுவன. நாள் தோறும் செய்யும் வேள்வி, வீட்டில் நிகழ்வது. இவற்றிற்கு மாறாக, தெய்வத்தைக் கோயிலில் வழிபடுவது, ஒரு நிலைத்த ஏற்பாடு ஆகும். தெய்வத்தோடு ஒன்றுபடும் அனுபூதி பெற்ற பாவலர் சிலரேயன்றி, இங்குப் பலரும் தெய்வத்தோடு ஒன்றும் உணர்வைப் பெறும் வாய்ப்பை அடைகின்றனர். வேள்வியில் தீ ஒன்றையே காண்பதைவிட, உருவம்மிக்க காட்சியைக் கோயிலில் காண்கின்றனர். வேள்வியிற் போலன்றிப் பலரும் வழிபாட்டில் பங்குகொள்ள இங்கு வாய்ப்பு ஏற்படுகின்றது. திண்ணிய உருவமும், பலரும் ஒன்று சேர்தலும், தொடர்ந்து வழிபடுதலும், ஆழ்ந்த சிந்தனைகளைத் தூண்டத்தக்க சூழ்நிலைகள் ஆகும்.

வேத வேள்வியுடன், காட்டில் தெய்வத்தை வழிபடுதல் சேருவதை உபநிடதங்களில் காண்கிறோம். சடங்குகள் விலக்கப்படவில்லை. ஆனால் காட்டில் நடத்தும் தீ வேள்வியில், ஆழ்ந்த சிந்தனைகள் முக்கிய கூறாக மாறிவிட்டன.

தொடக்கத்தில், கோயில்கள் காடுகளில் ஏற்பட்டவை. வீட்டிலும் ஊரிலும் வழிபடும் வேத ஒழுக்கங்களின் சேர்க்

கையே, ஊர்களிலும் நகரங்களிலும் கோயில்கள் உண்டாகிய தற்குக் காரணம் ஆகும். வீடுகளில் வழிபாட்டிடங்கள் தனியே ஏற்பட்டதற்கும் இச்சேர்க்கையே காரணம் ஆகும். தாமே தோன்றிய தெய்வப்படிமங்கள் என ஒப்புக்கொள்ளும் படிமங்களையுடைய கோயில்கள் பல உள்ளன. அப்படிமங்கள் 'சுயம்பு' எனப் பெயர் பெறுவன. அவை மழையில் நனையுமாறு திறந்துள்ள கோயில்கள் இன்றும் உள்ளன. படிமங்கள் இருக்குமிடத்தில் மேற்கூரைகள் எழுப்பப்பட மாட்டா. இவையெல்லாம், கோயில்களுக்கும் உருவ வழி பாட்டிற்கும் காடுகளோடு ஏற்பட்ட ஆதித் தொடர்பைக் காட்டுவன. நகரங்களில் இருந்து புலன் கடந்த ஆழ்ந்த சிந்தனைகளுக்குப் பொருத்தமான காடுகளுக்கு மாறியதிலும், வேள்வியிலிருந்து கோயிலில் உருவ வழிபாட்டிற்கு மாறியதி லும், வேதத்திற்குரியனவாகாத இரு கூறுகளைக் காண் கிறோம். இவ்விரு கூறுகளும் மெய்ப்பொருளியல் வளர்ச்சிக்கு மிகவும் துணை செய்தவை.

பிரபஞ்ச ஒற்றுமையைப் பற்றிய கருத்து, வேத மூல பாடங்களில் காணப்படுகின்றன. ஆனால், மெய்ப்பொருளியல் கருத்தின் வளர்ச்சிக்கு முன்னதாக வேண்டிய தேவைகள் அங்குக் காணப்படவில்லை. உலகத்தின் ஒருமைப்பாடு என் னும் தன்மையை உணர வேதச் சார்பில்லாத இந்து சமயத் தில் இரண்டு மூலக்கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. இக் கருத்துக்கள், வேதத்திலும் காணப்பட்ட போதிலும், வேதத் தின் பிற்பட்ட நிலையில்தான் இவைகளுக்குப் பொருள் கூறி ஒழுங்குபட்ட முறையில் இவை உணர்த்தப்பட்டன. இவற்றில் ஒன்று, தெய்வத்தொகுதியில் பெண்மைக் கருத்து தோன்றியதாகும். வேத சமயம், முக்கியமாகத் தெய்வத்தை அதன் ஆண் தன்மையில் வழிபட்டதாகும். வேதங்களிற் சில பெண் தெய்வங்கள் உண்டு அப்பெண் தெய்வங்கள், மிக முக்கியமானவை அல்ல.

வேதக்கடவுள் தொகுதியில், தாயாகி உயர்ந்த நிலையைப் பெற்றிருந்தது, நிலமகளாகச் சுட்டப்படும் அதிதி ஆகலாம். அக்கினி, இந்திரன், வருணன், விஷ்ணு முதலிய தெய்வங் களைப் போல அதிதியையும் வேதம் வழிபடவில்லை. வேதத்தின் தெய்வத் தொகுதியில் சரஸ்வதி பெருமையற்ற உருவைப் பெறுகின்றாள். இந்திராணி, வேதபாடங்களில் மிகவும் தற்செயலான முறையில் தோன்றுகின்றாள். பிற்

பட்ட காலத்தில்தான் இந்து மதத்தில் தாய்மைக் கடவுள் தோன்றுவதைக் காண்கிறோம். வேதத் தொடர்பு இல்லாத தெய்வக் கொள்கையால், இது நேர்ந்தது என்று நாம் உய்த்து உணரலாம். காலம் செல்லச் செல்ல, மிக உயர்ந்த கடவுளின் படைப்பாற்றலாகப் பெண் தெய்வத்தைக் காண்கின்றோம். உலகத்தில் சிறந்த ஆற்றலாகப் பெண் தெய்வத்தை அறிகின்றோம். பெரும்பான்மையாக முக்கியமான தெய்வத்தோடும் ஒரு பெண் தெய்வம் சேர்க்கப்பட்டிருத்தலையும் காண்கின்றோம். செல்வத்தின் பெண் தெய்வம் 'திரு' (Sri), நிலமகள் (பூமி) இருவரும் விஷ்ணுவின் மனைவியர்; பார்வதி, சிவன் மனைவி; பிர்ம்மாவின் மனைவி 'கலைமகள்' (சரஸ்வதி); என நாம் அறிகிறோம். 'திரிமூர்த்தி' என்ற தெய்வ மும்மைக்கும் இவ்வாறே பெண் தன்மையுண்டு. காளிதாசனுடைய இலக்கியங்களில் இருந்து 'பிர்ம்மா' அக்காலத்திலிருந்த சமயத்தில் உயர்ந்த நிலையை அடைந்திருந்தார் என்று நாம் தெரிந்துகொள்கிறோம். இவ் வேதத் தெய்வம், உயர்ந்த தெய்வமாகத் தொடர்ந்து நிலை பெறவில்லை. இவ்வாறு நிலைபெறாதது, இந்து சமயத்தில் வேதமல்லாதவற்றின் செயலைக் காட்டுகின்றது. ஆண் தெய்வப்பகுதியில் விஷ்ணுவும், சிவனும் மிக உயர்ந்த இடத்தில் தொடர்ந்து இருந்து வந்த போதிலும், பெண் தெய்வப் பகுதியில் சிவனுடைய மனைவியாகக் கருதிய பெண் தெய்வத் தன்மையே இந்துக்களின் தெய்வத் தொகுதியில் மேம்பட்டு இருந்தது. பார்வதி, காளி, துர்க்கை என்பவை இந்து மதத்தில் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட தனி நிலைமை ஏற்ற பெண் தெய்வத்தின் வெவ்வேறு தன்மைகள் ஆகும். மிக உயர்ந்த தெய்வத்தன்மை வாய்ந்தது, தாய்மைத் தெய்வமே எனச் சில சமய முறைகள் கருதின. கருதியதோடு அத்தெய்வத்தின் கணவனே சிவன் என்று சிவனை வழிபட்டன. அர்த்த நாரீசுரர் அல்லது மாதொருபாகன் என்றும் சிவனைத் தொழுதனர். இப்பெண் தெய்வங்களோடு தொடர்புடையவர்கள் 'மகாவித்யா' என்ற பெரிய ஞானம் பெற்றவர்களும், யோகினிகள் என்ற யோகம் அடைந்தவர்களும் ஆவர். தெய்வத்தின் பெண் தன்மை பெற்ற உயரிய நிலையைக் காட்டுகின்ற பிற கருத்துக்களும் உள.

புராணத்தில் காணும் சாங்கியம், தெய்வக் கொள்கையை ஏற்பது. இச் சாங்கியம், புருஷன், பிரகிருதி என்று மாறிய

தெய்வத்தன்மையிலிருந்து உலகம் தோன்றியதாகக் குறிப்பிடுகின்றது. புருஷன் பிரகிருதி சேர்க்கையால் உலகம் தோன்றித் தொடர்ந்து இருந்து வருகின்றது. உபநிடதக் கொள்கை முறைகளில் உறுதியான அடிப்படைகளில் ஒன்று, இந்தச் சாங்கியக் கொள்கையாகும். இக்கொள்கையின் தன்மைக்கு வேண்டிய பெருமை அளித்த பிற வெளிக் கொள்கைகளின் துணையின்றி இது வளர்ந்திருக்க இயலும் என்பதும், வேதத்தில் தாயும் தந்தையுமாகக் காணும் வானம் நிலம் ஆகியவற்றில் இருந்தும், அதிதி என்னும் வேதப் பெண் தெய்வத்தில் இருந்தும், இது, தானே வளர்ந்திருக்கக் கூடும் என்பதும் ஐயப்படத் தக்கனவாக இருக்கின்றன.

வேதத் தொடர்பில்லாத சமயங்கள், இந்தியக் கருத்துக்களுக்கு அளித்த மற்றொரு பெரிய உதவி, விலங்குகள், பறவைகள், மரங்கள் முதலியவற்றிற்கு அளித்த இடமாகும். வேதத்தில் விலங்குகளும், மரங்களும் மிகக் குறைந்த செயலையே செய்கின்றன. நகர நாகரிகத்தில் இக்குறைவு இயற்கையாக அமைகின்றது. காட்டிலிருந்து தோன்றிய நாகரிகத்தில் விலங்குகளும் மரங்களும் உயர்ந்த இடத்தைப் பெறுகின்றன. வேதத்தில் தெய்வங்களின் இரதங்களை இழுத்துச் சென்ற குதிரைகளைக் காண்கிறோம். பால் கொடுத்த பசுவைக் காண்கின்றோம். வேறு பல விலங்குகளும், பறவைகளும் மீனும்கூடக் கூறப்படுகின்றன. சோமச் செடியைப் பற்றியும் அதன் இரசத்தைப் பற்றியும் வேள்வித் தூண் செய்யப்பட்ட மரக்கட்டையைப் பற்றியும் குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. விலங்குகள், பறவைகள், மரங்கள், செடிகள் முதலியவை வேதங்களில் தற்செயலாக வந்துள்ளன. அவை மனித வாழ்வில் கீழ்ப்பட்ட பொருள்களாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றன. உலக அமைப்பிற்கு முழுமை அளிக்கும் பகுதிகளாக அவை குறிப்பிடப் பெறவில்லை.

பிற்பட்ட இந்து மதக் கருத்துக்களில், நாம் வேறுபட்ட காட்சியினைப் பெறுகிறோம். இந்திய வாழ்க்கையில் முக்கிய உறுப்பு, பசு வழிபாடு ஆகின்றது. இவ்வாறு வழிபடும் முறை வேதத்திற் காணப்பெறவில்லை. வேறு பல விலங்குகளும், பறவைகளும் வெவ்வேறு தெய்வங்களுக்கு ஊர்திகளாக அமைகின்றன. தெய்வங்களுக்குரிய கொடிகளில் வரைந்த அடையாளங்களாகவும் தோன்றுகின்றன.

சிவனுடைய ஊர்தி காளை; விஷ்ணுவின் ஊர்தி கருடன்; (கருடன் என்பது கழுகன் என்ற திராவிடச் சொல்லின் சமஸ்கிருத வடிவு.) பிர்ம்மாவின் ஊர்தி அன்னம்; என அமைகின்றன. சேஷன் அல்லது அனந்தன் என்ற உலகத்தைத் தாங்கும் பாம்பின் உடற் சுருள் மேல் விஷ்ணு பள்ளி கொள்கின்ருர். வாசுகி என்ற பாம்பு, சிவனுக்கு அணியாக அமைகின்றது. தெய்வங்களொடு தொடர்பு கொண்டு யானை, சிங்கம், புலி, எருமை முதலியன காட்சிக்குள் வருகின்றன. தெய்வங்களொடு சேர்ந்து தெய்வ ஊர்திகளும் வழிபடு பொருளாக அமைகின்றன. வேதத்திற்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் மரங்களையும் வழிபடத் தொடங்கினர். முக்கியமாக அரசமரம் இத்தகு மரங்களுள் சேரும். மற்ற மரங்களும் செடிகளும் வேறு வேறு ஆற்றலுள்ளவையாகக் கொள்ளப்பட்டன. இவ்வாறு தெய்வங்கள் தோன்றி வளர்ந்து கால அளவில் தீர்த்தங்கள் தோன்றுதற்கு இடந்தந்தன. கோயில்களில் மட்டும் தெய்வத்தன்மை தோன்றவில்லை. மற்றும் உலகில் சில இடங்களிலும் கூடத் தெய்வத்தன்மை தோன்றிற்று. அவ்விடங்களைச் சேர்தல், அவற்ருேடு தொடர்பு கொள்ளுதல் மனிதனின் ஆன்ம உயர்விற்குத் துணை செய்தன.

வேதப் பிற்காலச் சமயத்தின் மற்ருெரு முக்கியப் பகுதி, மனிதனைக் கடவுளாகத் தொழுதல் ஆகும். பெயர் பெற்ற வீரர்களாகக் கருதிய தெய்வங்கள், மக்கள் தொகுதிகளைக் காப்பாற்ற நில உலகிற்கு இறங்கி வந்தன. அவைகளுக்காகக் கட்டப்பட்ட கோயில்களில் அவற்றை வழிபட்டனர். ராஜபுதனத்தில் கர்னீஜி (Karniji) என்னும் தெய்வ மகளை சமீப காலம் வரை தெய்வமாக வழிபட்டனர் என்பது, இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும். வேதத்தில் கூட மனிதர்கள் 'மாருது' (Maruts) இர்பூஸ் (Rbhus) போன்றவர்கள் தெய்வமாக மாறினர். மனிதர்கள், தெய்வத்தின் ஆற்றலைப் பெற்றனர்; சிலர், தெய்வ உரிமையையும் பெற்றனர். 'அங்ரஸ்' என்னும் மகரிஷி இதற்குச் சான்று. ஆனுல், தெய்வங்கள் மனிதராக நில உலகத்திற்கு வருவது வேதத்தில் சொல்லப்படவில்லை. வேதத்திற்குப் பிற்பட்ட இந்து மதத்தில் தெய்வம் விலங்கின் வடிவமாகக் கூடத் தோன்றிற்று. குரங்குத் தெய்வம் அனுமார்; யானையாகிய தெய்வம் கணேசர்; சிவனுடன் உறைபவராகிய நந்தி எருதின் வடிவத்தைப் பெற்ருர். ஸ்கந்

தர் அல்லது சுப்பிரமணியன் பெற்றது பாம்பின் வடிவம். ஆனால் விஷ்ணுவொடு தொடர்புடைய அவதாரக் கொள் கைகள் பின்னர் வளர்ந்தவை. விஷ்ணுவின் ஒரு அவதாரத் திற்கு வேதத்தில் குறிப்புள்ளது. அது, உலகம் யாவற்றை யும் மூன்று அடிகளால் அளந்த குள்ளனைப் பற்றிய குறிப்பு. வேதத்தில் காணும் 'வராக' என்ற சொல்லிலிருந்து உரை யாசிரியர்கள், அச்சொல், வராக அவதாரத்தைக் குறிக்கும் என்று பொருள் காண முயற்சி செய்திருக்கிறார்கள். ஆனால் அவ்வாறு பொருள்கொள்வதற்கு ஆதாரமில்லை. விஷ்ணு வின் மற்ற அவதாரங்கள் எல்லாம் வேதத்திற்கு மிகை யானவை.

வேதத் தெய்வங்களுக்கு ஒரு தனித் தன்மையும், உருவ மும் இல்லை. ஆனால் கடவுளைப் பற்றிய கருத்து, பிற்கால இந்துக் கருத்தில் முழுமையும் மாற்றம் அடைந்தது. தெய்வ உருவத்தின் பருப்பொருள் தன்மையால் சிறந்த தெளிவு ஏற்பட்டது. தெய்வத்தின் செயல்களில் ஒன்றிலிருந்து மற் றொன்றை வேறுபடுத்தும் தன்மை ஏற்பட்டது. படைப்புத் தொழில் பிர்ம்மாவிற்குக் கொடுக்கப்பட்டது. படைப்பு ஆற்றல் என்பது, புலன்களால் அறியப்படாத கருத்து; ஆத லின் சமயக்கருத்தில் இது சிறிதாகச் சுருங்கிற்று. ஆனால் புராணங்களில், இத்தெய்வம் தொடர்ந்து இடம் பெற்றது. இதற்கு மாறாகச் சிவனும், விஷ்ணுவும் மிகவும் தனித் தன் மையும், தனிப்பட்ட உருவமும் ஏற்று இந்துக்கருத்தில் மிக உயர்ந்த இடத்தைப் பெற்றனர். சேஷன் என்னும் பாம்பின் உடற் சுருள் மேல் திருமகள், நிலமகள் என்னும் இருமனைவி யுடன் விஷ்ணு பள்ளி கொண்டிருப்பதும், அவர் காத்தல் தொழிலைப் புரிவதும் வேதத்திற் காணும் தெய்வக் கருத்தி லிருந்து பெற முடிந்தவை ஆகா. இக்கருத்தே சிவனைப் பற்றியும் பொருந்தும். கைலாச மலையின் மேல் தன் மனைவி பார்வதியுடனும், தன் பிள்ளைகளுடனும், உடனிருப்போர்களு டனும் சிவன் உறைகின்றார். மேலும் சிறந்த படைப்புகள் உண்டாக வேண்டும் என்று அழிக்கும் தொழிலை அவர் மேற் கொள்கிறார். கணேசனும் கந்தனும் மற்ற தெய்வங்களும் வேறுபட்ட தனித் தன்மையையும் வெவ்வேறு தொழிலையும் பெறுகின்றனர்.

தெய்வத்தன்மையை உருவகம் செய்தலின் வளர்ச்சி, பக்திக்கொள்கை விரிவடைய உதவி செய்தது. வேதங்களி

லும் பக்தியின் அறிகுறிகள் காணப்படுகின்றன. முக்கியமாக வருணனைக் குறித்த பாட்டுக்களில் அவை காணப்படும். ஆனால் படிமங்களாகக் காணமுடியாத, புலன் அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட, உடலின் தொடர்பு இல்லாத வேதத் தெய்வங்களைக் கொண்டு உண்மையான பக்தி எவ்வாறு தோன்றக் கூடும்? வேத வேள்வி ஒவ்வொரு வீட்டிலும் உள்ள ஏற்பாடாக அல்லது ஒவ்வொரு ஊரின் ஏற்பாடாக அமைந்திருந்தது. வழிபடும் கோயில்களே நாட்டின் பொது நிலையங்களாயின. வேதகாலத்து மகரிஷிகள் தெய்வங்களோடு ஒன்றி உணரும் நிலையைப் பெற்றவர்கள், கடவுளையே சரண் அடைந்த பெரும் பக்தர்களுக்கு இடம் கொடுத்து விட்டனர்.

வேத நூல்களுக்கு மாறுபட்ட புது நூல்கள் இந்து மதத்தில் எழுந்தன. இவை, கோயில் வழிபாட்டைக் குறித்த ஆகமங்கள் ஆகும். தமிழ் மொழியில் சிவ வழிபாட்டைக் குறித்த நூல்கள் பல இருக்கின்றன. தமிழில் மிக முற்பட்ட சமய இலக்கியங்கள், ஆழ்வார்கள் என வழங்கும் பக்தர்களின் பக்திப் பாடல்கள் ஆகும். இவையெல்லாம் திருமுறை என்ற பெயரைக் கொண்ட தொகுதியாகச் சேகரிக்கப்பட்டன. நாலடியார், திருவாசகம். தேவாரம் முதலிய நூல்களின் பெயர்கள், தென்னிந்தியாவில் மிக்க புகழ்பெற்றவை. வைஷ்ணவர்களின் திவ்ய பிரபந்தங்கள் இவற்றைப் போலவே புகழ் பெற்றவை. இந்த நூல்களும், மணிமேகலை போன்ற காப்பியங்களும், கிறித்தவ சகாப்தத்தின் முற்பகுதியிலுள்ள நூற்றாண்டுகளில் தோன்றிய நூல்களும், மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள் பலவற்றைக் கொண்டுள்ளன. அவை பௌத்தமத, ஜைனமதக் கொள்கைகளை மறுக்கின்றன. பௌத்த மதத்திலிருந்தும், ஜைனமதத்திலிருந்தும் அரசர்களை மீண்டும் இந்து மதத்தில் நாயன்மார்கள் சேர்த்தனர். ஆனால், அவர்களை வேத மதத்தில் சேர்த்தார்கள் என்று சொல்லஇயலாது. சடங்குகளுக்குப் பொருள் காணுகின்ற பிராமணங்களிலிருந்தும் வேதங்களுக்குப் பொருள் காணும் உபநிடதங்களிலிருந்தும், குமாரிலபட்டர், சங்கராச்சாரியார் முதலியோர் நூல்களை அடைய நீண்ட தூரத்தைத் தாண்ட வேண்டும். இடையிட்ட இரண்டாயிர வருஷத்தின் ஒருபுறத்தில் மீமாம்சை, வேதாந்த சூத்திரங்கள் நிறைகின்றன. மற்றொரு புறத்தில் இதிகாசங்களும், மகா பாரதத்

தின் ஒரு பகுதியான பகவத் கீதையும், தமிழ் மொழியின் இறை வழிபாட்டு நூல்கள் பலவும் நிறைகின்றன. இந்த நூல்கள், வேத சமயத்தை மீண்டும் உயிர்பெறச் செய்வதற்கு வழியமைத்தன. ஆனல் தென்னிந்திய மொழிகள், வேதத் தொடர்பில்லாத சமயங்களின் உயரிய நோக்கங்களைக் குறித்துப் பல நூல்கள் வளரச் செய்தன என்று சுட்டிக் காட்டலாம். வேதத்தின் பகுதிகளாக ஒப்புக்கொள்ளாமல் தங்கள் மூலபாடங்கள் தனி உரிமை உள்ளன என்று காட்டும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்து முறைகளும், வைஷ்ணவ மதத்தின் சில பகுதிகளும் உள்ளன. நான்கு முக்கிய திராவிட மொழிகளைப் பேசிய அறிஞர்களின் உதவியால் வேத சமயம் மீண்டும் உயிர் பெற்றது எனக் குறிப்பிடுவது, கவர்ச்சி தரத் தக்கது. குமாரிலபட்டர், ஆந்திரர் ஆவர். சங்கராச்சாரியர், கேரளத்திலிருந்து தோன்றியவர். இராமானுசாசாரியர் தமிழ் நாட்டவர். மாத்வாசாரியார் கன்னட நாட்டவர். இவ்வாறு புத்துயிர் பெற்றது வேதத்தின் பெயரால்; கோயில் வழிபாடு என்னும் புதுச் சமயத்தின் பெயரால் அன்று என்பது உண்மையே. கோயில் வழிபாட்டின் மூல நூல்கள் வேதத்தின் முதன்மையை ஒப்புக்கொண்டன. இந்நூல்கள் வேதத்தின் பகுதியாகச் சமயத்தில் சேர்க்கப்பட்டன. சங்கருடைய ஒருமைக் கொள்கை, உபநிடதங்களிலிருந்து தோன்றியதாகலாம். ஆனல் அவருடைய கடவுட் கொள்கை, வேதத்தைச் சேர்ந்தது அன்று. இராமானுசர், மாத்வர் இவர்களின் முறைகளில் மூலபாடங்கள் வேதத்திலிருந்து எடுக்கப்பட்டவை. அவற்றிற்கு அவர்கள் கூறும் பொருள்கள் எல்லாம், பிற்காலக் கோயில் வழிபாட்டுச் சமயத்தையும், ஆகமங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை. மூன்றடி அளந்ததோடு கூடிய வேதத்தில் கூறும் விஷ்ணுவிற்கும் பிற்கால இந்துமத விஷ்ணுவிற்கும் பொதுவாக உள்ள பெயர் ஒன்றே. சிவன், உருத்திரன் என்ற பெயரின் மற்ருெரு பொருளாகத் தொடர்ந்ததேயன்றி வேத உருத்திரனுக்கும் பிற்காலச் சிவனுக்கும் ஒப்புமையில்லை. புதிய சமயம், வேதத்தின் தொடர்பை வெளிப்படையாக ஒப்புக்கொண்டபோதிலும் அளவற்ற கிராம தெய்வங்களும் வெவ்வேறு தொழில்களுடைய பெண் தெய்வங்களும் இவற்றைக் குறித்த கதைகளும் இவற்றின் இயல்புகளும் வேத சமயம் முழுவதிலும் ஒரு புரட்சியை உண்டுபண்ணின.

மொகஞ்சதரோ, ஆரப்பா என்னும் இடங்களில் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட பழைய நாகரிகத்தின் எஞ்சிய சின்னங்களி லிருந்து சென்ற முப்பது ஆண்டுகளுக்குள், இந்தியக் கருத்து மிக வளர்ந்தது. இவ்வளர்ச்சியால் வேதத் தொடர் பில்லாத மூலக் கருத்துக்களைப் பற்றிய நம் அறிவு, மிகப் பெருகியுள்ளது. இவ்விடங்களில் கண்டெடுத்த பழம் பொருள்கள், கி. மு. மூவாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பே நகரங் கள் அங்கு இருந்தன என்பதை வெளிப்படுத்துகின்றன. இந்த நாகரிகத்தின் ஆராய்ச்சி, தொடங்கிய முன் நிலையிலே இன்றும் உள்ளது. வேத நாகரிகத்திற்கும் இதற்குமுள்ள காலத்தொடர்பு,இன்னும் வழக்குக்குரியதாகவே இருக்கிறது. இருந்தாலும், அச் சின்னங்கள், அக்கால மக்களின் சமய வாழ்வு, சமுதாய வாழ்வு, நகரவாழ்வு இவைகளைப் பற்றிய உயர்ந்த குறிப்புக்களைத் தருகின்றன. அக்குறிப்புக்கள் பழைய இந்தியாவைப் பற்றிய நம் அறிவில் ஏற்பட்ட இடை வெளிகளைப் போக்கிவிடுகின்றன. சிந்துநதிப் பள்ளத்தாக் கில் காணும் பழைய நாகரிகத்தில் வேதச் சடங்குகளுக்கு ஒப்ப எதுவும் இருந்ததாகச் சான்றுகள் இல்லை. பிற்காலத்தில், இந்துமத வளர்ச்சிக்குத் துணை புரிந்த வேதமல்லாத நாகரிகத்தின் பல முக்கியப் பகுதிகளை இங்குக் காண்கிறோம். இந்தச் சிந்துநதி மக்களுடைய சமயத்தின் முக்கியப் பகுதி, இலிங்க வழிபாடாக இருந்தது. இது, படைப்புத் தன்மை யைக் குறிப்பது. இப்பகுதி, வேதத்திற் காணும் தெய்வக் கருத்துக்களில் தெளிவு பெருது இருந்ததாகும். வேதத்தில் பல தெய்வங்களுக்கு உலகத்தின் முந்திய நிலையைக் குறித்த சில ஆற்றல்கள் காணப்படுகின்றன. ஆனால் கடவுளைப் படைப்போனுகக் காணும் தன்மை வேதத்தின் மூல பாடங் களில் இல்லை. வேதங்கள், வேள்வி செய்யாதவர்களைப் பற்றியும், தானம் கொடுக்காதவர்களைப் பற்றியும் வெறுப் பாகப் பேசுகின்றன. இவ்வாறு வேதங்கள் குறிப்பது, சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்கின் நாகரிகத்தைச் சுட்டுவதாகலாம்.

சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்கு நாகரிகத்தின் மற்ருெரு முக்கியப் பகுதி, தாய்மைத் தெய்வத்தை வழிபடுவது. தெய் வத்தின் பல வடிவங்கள் இங்குக் காணப்படுகின்றன. அவ் வடிவங்களை அடையாளம் காண்பதில் ஐயப்பாடில்லை. இந் நாகரிகத்தில் தெய்வப் பெண்மைக் குணம் மேம்பட்டு இருப் பது, பிற்காலத்து இந்திய நாகரிகத்தை இயக்கிய வேதத்

தொடர்பில்லாத மூலக் கருத்தாகும். இந் நாகரிகத்தில் கோயில் வழிபாடும் மேம்பட்டு இருந்தது. இந்த இரு கூறு களும் முன்பே கூறிய திராவிட நாகரிகத்திற்குப் பொதுவாக அமைந்தவை. ஆனால், இச் சிந்து நாகரிகம் முக்கியமாக நகர நாகரிகமாக இருந்தது. ஒரு நகரத்தின் புதையிடத்தி லிருந்து எடுத்த பொருள்களாதலின், அந்நாகரிகம், வேறு ஒன்றன் நாகரிகமாக இருக்க இயலாது. விலங்குகளும், பறவைகளும் இங்குக்காணப்படும் தன்மை,திராவிட நாகரிகத் திற்குப் பொதுவான உறுப்பாகும். விலங்குகள், பறவைகள் பலவற்றின் வடிவங்கள் எடுக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் அவை அழகு செய்யும் பொருள்களா அல்லது வழிபட்ட பொருள் களா என்பதைப் பற்றித் தெளிவில்லை. இவை, ஓவிய எழுத் துப் போன்ற எழுத்து முறையின் உருவங்களாக ஆனாலும் ஆகலாம். உறுதியாகத் துணிய முடியாதவை பல உள்ளன. ஆனால், இங்குக் காணும் விலங்குகளின் மேம்பாடு, நாம் கவனத்தைச் செலுத்த வேண்டிய ஒரு உறுப்பாக இருக் கின்றது.

சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்கு நாகரிகத்தில் தெளிவாகக் காணும் வேதத் தொடர்பில்லாத ஒரு மூலக் கருத்து, மிக முக்கியமானது; இறந்த உடலைப் போக்கும் முறை அது. புதை தாழிகள் இங்குத் தோண்டி எடுக்கப்பட்டுள்ளன. இறந்த மனிதர்கள் புதைக்கப்பட்டனர், எரிக்கப்படவில்லை என்று இவை காட்டுகின்றன. இறந்த உடலை எரித்துவிடும் வேதத்திற் காணும் பழக்கத்திலிருந்து இப்பழக்கம் வேறு பட்டது. இறந்தவர்கள் புதைக்கப்படும் காரணத்தைப் பற்றிக் கருதுவது நம் கவனத்தைக் கவர்கின்றது. ஆன்மா இவ்வுலகத்திற்கு மீண்டும் வரும் என்ற நம்பிக்கையால் இப் பழக்கம் ஏற்பட்டதாகுமா? ஒருகால் அழித்து விடாது புதைத்த அதே உடலுக்கு ஆன்மா திரும்பி வரும் என்ற கருத்தால் நிகழ்ந்தது ஆகுமா? மறு பிறப்புக் கொள்கையின் தொடக்கம் இது ஆகுமா? வேத மூல பாடங்களில், இறந்த பிறகு ஆன்மா திரும்பி வருதலைப் பற்றிய நம்பிக்கையின் குறிப்புக்கள் முற்றிலும் இல்லை. ஆனால் மேற்பட்ட இன்பமாகிய உலகத்தில் அவ்வான்மாக்கள் வாழ்வதே வேத சமயத்தில் முனைப்பாகக் காணப்படுவது; மற்றொரு முறை இவ்வுலகத்தில் வாழ்வதற்கு அவை திரும்பி வருவன அல்ல.

முற்பட்ட வேத பாடங்களில் கருமக் (Karma) கொள்கை மிக மங்கலாகக் காணப்படுகின்றது. கருமக் கொள்கை நற் செய்கையின் பயனாய் இன்பத்தை அனுபவிப்பதை நம்புவது மட்டுமன்று; மனிதன், தான் முன்னே செய்தவற்றின் பயனால் இப்போது அவன் தோன்றியதைக் குறிக்கும்; தன் வருங்காலத்தையும் அவனே ஆக்கிக் கொள்ளவல்ல சிற்பி என்பதையும் குறிக்கும். இவை, கருமக் கொள்கையின் முக்கியமான கருத்துக்கள். சிரார்த்தங்களும், பல வேதச் சடங்குகளும், ஒருவன் செய்கையின் தீய பயனை மாற்றக் கூடிய ஆற்றல், பிறர் கையில் இருந்தது என்பதைக் காட்டு கின்றன. மீண்டும் பிறக்கும் கொள்கையும் கருமக் கொள்கையும் ஒன்றோடு ஒன்று பிணைக்கப்பட்டு உப நிடதங்களில் மேம்பட்டுத் தோன்றுகின்றன. ஆனால் முற்பட்ட பாடங்களில் அவை ஒருகால் குறிப்பிடக் கூடுமானால், மிக மங்கிய நிலையில்தானே உருவாகி யிருக்க முடியும். மீண்டும் இவ்வுலகத்திற்கு வரமுடியும் என்ற நம்பிக்கைகள், வேதத் தொடர்பில்லாத நாகரிகத்தின்படி இறந்தவர்களை எரிக்காததற்கு ஆதாரமாகின்றது. மனிதன் தன் உயிர் வாழ்வைத் தானே அமைத்துக்கொள்ளும் சிற்பி என்ற கொள்கை, வேள்வி செய்து தெய்வங்களின் ஆவலைத் தணித்து நன்மையைப் பெறும் சடங்குகள் கொண்ட வேத சமயத்தை விட, வேதத் தொடர்பில்லாத சமயங்களுக்கு மிகவும் பொருந்துகின்றது. இறந்த உடலைப் புதைக்கும் முறை, தன் ஊழைத் தானே அமைத்துக்கொள்ள முடியும்; மீண்டும் உயிர் வாழத் திரும்பி வர முடியும் என்ற நம்பிக் கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. தென்னாட்டு மொழி களின் இலக்கியங்களில் இறந்த உடலைப் போக்க மேற் கொண்ட செயல்கள் பலவகையாகக் காணப்படுகின்றன. தீயில் எரிப்பதும் அவர்களுக்குத் தெரியாது இருந்தது அன்று. இவ்விலக்கியச் சான்றுகள், ஒருகால் எரியூட்டும் வேத வழக்கத்தின் சேர்க்கையால் உண்டானவை ஆகலாம். சன்னியாசம் என்னும் ஏற்பாடு, முற்பட்ட வேத நாகரிகத்தி லிருந்து தனியாக வளர்ந்த ஒன்று அன்று. இன்றுவரை தொடர்ந்து வரும் பழக்கத்தை ஒட்டிச் சன்னியாசிகள் இறந்த பிறகு புதைக்கப்படுகின்றார்கள். அவர் உடலை எரிப்பதில்லை. இது, எல்லோருடலும் இறந்த பிறகு எரியூட்டப்படாமல் புதைக்கப்பட்டு வந்த பழக்கத்தில் எஞ்சிப்

பிழைத்த வழக்கமாகலாம். சன்னியாசிகள், தம் யோக ஆற்றலால் மீண்டும் உயிர் பெற முடியும். ஆகையால், அவர்களின் உடல் இறந்த பிறகு தீயிலிட்டு எரிக்கப்படுதல் இல்லை.

சிந்து நாகரிகம், திராவிட நாகரிகத்திலிருந்து வேறு பட்டது என்பது ஐயப்படக் கூடியது. ஆராய்ச்சியாளர்கள் இவ்விரு நாகரிகத்திற்கும் பெரும் ஒற்றுமை காணப்படுவ தாகக் கூறுகின்றனர். இந்தக் காரணத்தால் இந்திய எண்ணத்திற்குத் திராவிடர்கள் துணைபுரிந்தது இங்கே விரிவாக விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. திராவிட நாகரிகத்தைப் பற்றிச் சொல்லியவை எல்லாம் சிந்து நாகரிகத்திற்கு மிக நன்ருகப் பொருந்துகின்றன.

தொகுத்துக் கூறுமிடத்து, வேதத்திற்கு முற்பட்ட மூலக் கருத்துக்கள் :—

(1) மக்கள் வாழ்வில் காடுகள் தந்த ஊக்கம், (2) திண் ணிய வடிவில் தெய்வச் சிந்தனைகளோடு கூடிய கோயில் வழிபாடு, (3) விலங்குகள், பறவைகள், மரங்கள் முதலியவை உலக அமைப்பில் பெற்ற உயர்வு, (4) தெய்வத்தில் பெண் மைத் தன்மையின் உயர்வு, (5) கடவுளது படைக்கும் தன்மை, (6) தெய்வங்கள் நாட்டின் வீரர்களாகத் தோன்றும் முறை, மனிதனைத் தெய்வமாக்கும் முறை ஆகிய இவைகள் ஆகும். இவை, வேதத் தொடர்பு இல்லாத திராவிட மூலக் கருத்துக்களும் அல்லது சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்கு நாகரிக மூலங்களும் உதவிய முக்கியப் பங்குகளாகும்.

———

அதிகாரம் - 2

வேதங்கள்

1. மூலங்கள்

மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் என்ற பகுதிகளைக் கொண்டது வேதம். மந்திரங்கள் நான்கு வகைப்படும். இவற்றுள் மூன்று வகைகள், வேள்வி குறித்த மந்திரங்களாகும். அவை யாவன : 1. நினைவில் இருந்து உரத்த குரலில் ஓதப் பெறும் செய்யுட்கள் (இருக்கு). 2. இசையமைந்த செய்யுட்கள் (சாமம்). 3. உரைநடையில் அமைந்த வாய்பாடுகள் (யஜுர்). கடைசியாக 4. ‘அதர்வாங்கிரஸா’ எனப்படும். இந்த நான்காவதை வடிவ அடிப்படையில் உரத்த குரலில் ஓதுகின்ற இருக்கினின்றும், உரைநடையில் அமைந்த (யஜுர்) வாய்பாடுகளினின்றும் பிரித்து உணர இயலாது. இவற்றோடு சமயச் சடங்குகளும், கருதிய விருப்பங்களைத் தன்னியல்பில் நிறைவேற்றி வைக்கும் சடங்குகளும் சேர்ந்தே மந்திரங்கள் எனப்பெறும். இந்நால்வகை மந்திரங்களின் முறைபெற்ற தொகுப்புக்கள், இன்னோசையோடு பொருந்தியன, இருக்கு வேத சம்ஹிதை, சாமவேத சம்ஹிதை, யஜுர்வேத சம்ஹிதை, அதர்வவேத சம்ஹிதை என நான்காகும். யஜுர் வேத சம்ஹிதை இரு வகைப்படும். அவை, பிராமணக் கூறுகள் உடையனவாயின், கருப்பு சம்ஹிதை என்றும், அவை இலவாயின் வெண்மையான சம்ஹிதை என்றும் பெயர் பெறும். பிராமணங்கள் இச் சம்ஹிதைகளைச் சார்ந்தன. பிராமணங்கள் வேள்விகளை விரித்தும், புகழ்ந்தும் கூறுகின்ற உரைநடையில் அமைந்த கட்டுரைகளாகும். பிராமணங்கள், சம்ஹிதைகளோடு இணைத்துக் கருதப் பெறுகின்றன. அனுபூதிக் கூறுகளும் மெய்ப்பொருளியலைச் சார்ந்த ஆரண்யங்களும் உபநிடதங்களும் சம்ஹிதைகளுள் அடங்கும். இச் சம்ஹிதைகள் ஒவ்வொன்றும் சில பிராமணங்கள் உட்படப் பின்னர்த் திருத்தி விரிவு பெற்றன.

வேத காலம், வேத ஆசிரியர் ஆகியவற்றைப் பற்றிய எவ்விதக் குறிப்பையும் பெற்று இந்திய மரபு விளங்கவில்லை;

அக் குறிப்புக்களை இழந்தே விட்டது என்று கொள்ள வேண்டும். வேதங்கள், நிலைபேறு உடையனவாகவும், எவராலும் எழுதப்பெருச் சிறப்புடையனவாகவும் தொடர்ந்து கருதப்பெற்றுள்ளன. வேதங்கள் சிறப்புப் பெறுதற்குக் காரணமாக விளங்கியவர், முனிவர் ஆவர். ஊழித்துவக்க காலங்களில் கடவுள், அவர்கள் மூலம் பேருண்மைகளை வேதங்களாக வழங்கியுள்ளார். முனிவர்கள், கடவுள் அருள் செய்யும் வாயில்களாக விளங்கியுள்ளனர். வேதங்கள் எழுதப்பெற்ற காலத்தினை முதன் முதலாக முடிவு செய்ய முயன்றவர் 'மாக்ஸ் முல்லர்' (Max muller) ஆவர். அவர் தமது மனம் போன போக்கிலே வேத காலத்தை கி. மு. 1200-600 என்று குறித்தார். இக்கருத்து, வியக்கத்தக்க நிலையில், ஆய்வாளர்களுள் பெரும்பான்மையோரது இசைவைப் பெற்றது. இவர்கள், மாக்ஸ்முல்லரது கருத்தினை உறுதி செய்யும் வகையில் அயர்வின்றிப் பல சான்றுகள் திரட்டுவார் ஆயினர்; மாக்ஸ்முல்லரது கருத்தினை எதிர்க்கின்ற துணிவுடையவர்களை (உளரானல்) இவர்கள் கடுமையாகவே எதிர்த்தனர். வேதங்களில் காணப்படும் வான இயல் குறிப்புக்களின் துணை கொண்டு திலகர் என்பார் (Tilak) தமது ஓரியனில் (Orion) (பம்பாய், 1893) தனியே, வேத காலம் குறித்து ஒரு முடிபு கண்டார். ஜேகொபி (Jacobi) என்பார் 'பெஸ்ட்கிரஸ் அன்ருடால்ப் வான் ராத்' என்னும் தமது கட்டுரை ஒன்றில் (Festgruss an Rudolf von Roth (Stuttgart 1893) திலகர் கொண்ட முடிபினையே கண்டார். ஜேகொபியும், திலகரும் வேத காலத்தைக் குறித்துத் தனித்தனியே ஆராய்ந்தவர்கள் ஆவார்கள். இவர்களது முடிவு ஒரே காலத்தில் அமைந்ததோடு தனித்தனியே கண்ட முடிவாகவும் ஆயிற்று. இவ்விருவரும் குறித்த காலம், கி.மு. 4500–2500 ஆயினும், திலகர் என்பார், வேதங்களுள் காணப்பெறும் சில முற்பட்ட செய்யுள்கட்குக் காலம், கி. மு. 6000 என மேலும் வாதாடுகின்ருர். இவர்கள் குறித்த காலத்தை நாம் அமைதியாக ஆராய்ந்தால் திலகரும், ஜேகொபியும் கொண்ட முடிபு, குற்றமற்றது என்பது உறுதியாகும். ஜேகொபி என்பவர், தாம் கொண்ட கருத்திற்கு அரண் செய்யும் பல செய்திகளைக் கட்டுரைகளின் வாயிலாக வெளியிட்டுத் தமது கருத்தினை வற்புறுத்தினுர்.

வேதங்களில் காணும் பல்வேறு கருத்தமைவுகளைக் கீழ்க்காணும் தலைப்புக்களில் நாம் அறியலாம்: 1. சமயம் 2. கடவுட் கொள்கை (Theology) 3. கடவுள் ஒருவரே என்னும் கொள்கை (Monotheism), அனைத்திறைக் கொள்கை, ஒருமைக் கொள்கை, (Pantheism; monism). 4. அற இயல், 5. பிரபஞ்ச அமைவியலும், பிரபஞ்சப் படைப்பும் அல்லது தோற்றமும் (Cosmology and Cosmogony). 6. மறுமை இயல் (Eschatology) 7. உள்ளத்தியல் (Psychology). 8. அளவை இயல் (Logic).

2. சமயம்

வேத காலத்து மக்கள் வழிபட்ட தெய்வங்களைப் பற்றி அடுத்த பகுதியில் கருதுவோம். அவர்களது வழிபாடு, துதிப்பாடல்களைப் பாடுவதிலும், வணக்கம் செலுத்துதலிலும் அவி உணவு, அல்லது பலி உணவு படைத்தலிலும் அடங்கியது. பின்னாளில், இத்தகைய வழிபாட்டுச் செயல்கள், வேள்விக் கூறுகளாக உருப்பெற்றன. ஆயினும் மேற்குறித்த வழிபாட்டுச் செயல்களுள் முதல் இரண்டும் தனித்தும் இணைந்தும் அமையும்பொழுது ஒரு மதிப்பைப் பெற்றன. இவ்வாறு கருதுவதற்குச் சான்றுகள் உள. வேள்வித்தீ சிறப்புற மூட்டியதில் விரும்பப்பெறும் உணவுப் பொருள்களாகிய பால், தேன், உருக்கு நெய், தானியங்கள், தானியங்களால் தயாரிக்கப்பெற்ற பண்டங்கள், ஊன், விறுவிறுப்பூட்டும் சோமபானம் போன்றவை படைக்கப்பெற்றன. யஜுர்வேதப் பகுதிகள், இவற்றைப் படைக்கும்போது கூறப்பெற்றன; இருக்கு ஓதப்பெற்றது; சாமம் இசைக்கப்பெற்றது. இவ்வேதப் பகுதிகளை ஓதுதற்கு உரிய மரபுகளும் விதிகளும் போற்றப் பெற்றன. பெரு வேள்விகள், ஸ்ரௌத யக்ஞங்கள் (Srauta-Yajnas) என்று பெயர் பெற்றன. இவ்வேள்விகளைப் புரிதற்குப் பல புரோகிதர்கள் தேவையாயினர். இவர்களின் துணையின்றி வேள்விகளை நிகழ்த்துதல் இயலாது. இல்லம்தோறும் நிகழ்த்தப்பெறும் சமயச் சடங்குகள் கிருஹ்யகர்மம் (Grhya Karman) எனப் பெயர் பெற்றன. வீட்டுத் தலைவன், தனது மனைவியுடன் இல்லறத்திற்கு உரிய இச் சடங்குகளைப் புரோகிதர்களின் துணையுடன் அல்லது துணையின்றி இயற்றலாம். நெருப்புத் தெய்வம், அக்கினி எனப்படும். வேள்விகளில் படைக்கப்பெறும் பொருள்களை

வழிபடப் பெறுகின்ற தெய்வங்களிடத்துச் சேர்க்கும் பொறுப்பு, அக்கினியைச் சார்ந்ததாகும். இல்லையேல் வழி படப்பெறும் வேள்வித் தெய்வங்கள், வேள்விக் களத்திற்கு அழைக்கப்பெறல் வேண்டும். இவ்வேள்விகள், தெய்வங் களின் நல்ல எண்ணத்தைப் பெறவும், உண்மை இன்பங் களைத் துய்க்கவும், மரணத்திற்குப் பின் துறக்க உலக இன் பங்களை அடையவும் துணைநிற்பன என்று முதலில் கருதினர். பின்னர், இவ்வேள்விகள் பலவேறு வகையில் வளர்ச்சியுற்றன. இவ்வளர்ச்சிக்கு எல்லையில்லை. காலப் போக்கில் இவ்வேள்விகளில் அனுபூதி மெய்ம்மைக் கூறுகள் மிகுதியாகப் புகலாயின. தைத்ரீய சம்ஹிதை (2, 5, 5. 6. Taitiriya Samhita) வேள்வியினைக் கூர்மையான வாளுக்கு ஒப்பிடுகின்றது. வேள்விகள், மரணம் போன்ற நிகழ்ச்சி களையும் எளிதில் தரத்தக்கனவாகும். வேள்வியின் உண்மை களை அறியத் தொடங்குகிறவர்களிடத்தில், வேள்விகள் நன்னெறியினைப் பதிய வைக்கும். எப்பொருளையும் தனித்த நிலையில் பெற வல்ல வழியாக வேள்வி அமையலாயிற்று. தெய்வங்கள் முதலில் வழிபாட்டிற்கு உரியனவாக இருந் தன. அத்தெய்வங்கட்குரிய நிலையினை வேள்விகள் கைப் பற்றின. சிரத்தை அல்லது வழிபாட்டு உணர்ச்சிக்குரிய நிலையினை வேள்வி, தனக்கு உரியதாக உரிமையின்றிக் கைப் பற்றியது. (இ. வே. 2, 26, 3; 10, 151. தை. ச. 1·6 8·1; தை. பி. 3. 12. 3. 2; வா. ச. 19. 77; கௌ. பி. 2. 8;) பிரா மணங்களில் தெய்வங்களும் படைப்புத் தலைவனாகிய பிரஜா பதியும், அடுத்து அடுத்து வேள்வி புரிவோராகக் காணப் பெறுகின்றனர். வேள்வி என்பது அனுபூதிக் கருத்துப்படி, பிரஜாபதி, விஷ்ணு ஆகியோர் வகித்த நிலைகட்கு ஒப்ப தாகக் கருதப்பெற்றது. ஆண்டிற்கும் அல்லது மரணத் திற்கும் ஒத்த நிலையில் வைத்து வேள்வி எண்ணப் பெற்றது.

முற்பட்டனவாகக் காணப்பெறும் வேதத் துதிப்பாடல் களிலேயே மந்திரங்கட்கு அனுபூதி ஆற்றல்கள் அமைக்கப் பெற்றிருந்ததை அறிகிறோம். அதனால், மந்திரங்களைப் பிரமன் என்று வழங்கினர். தெய்வங்களிடத்து விளங்கு கின்ற ஆற்றல், எளிதில் புரிய இயலாதது போல மந்திரங் கட்கு அமைந்த ஆற்றலும் எளிதில் புரிய இயலாததாகவே விளங்கியது. எண்ணிறந்த துதிப்பாடல்களில் பக்தி கலந்து

காணப்பெறுகிறது. இங்கு, எந்த ஒரு ஆற்றலையும் வற்புறுத்துகின்ற நிலை காணப்பெறவில்லை. தெய்வங்களை நோக்கி அன்புரிமையோடு எழுகின்ற சொற்கள் பக்தியை மெய்ப்பிப்பனவாகும். தெய்வங்களது தன்மையும் புகழும் தியானத்திற்கு உரியன என்பது வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. (இ. வே. 1, 24, 1 ; 3, 62, 10 ; 5, 1, 4) நோன்புகளும் இவற்றை முறையே நோற்றலால் உறு பயனும் இருக்கு வேதத்தில் (10, 154, 2, 4, 5 ;) சிறப்பிக்கப் பெறுகின்றன. (தை. ச. 5. 3. 5. 4; 52, 1, 7 ; கௌ. பி. 2, 8 ; தை. பி. 3, 12, 3, 1.) இடமின்றி அலைந்து திரிகின்ற துறவியைப் பற்றிய குறிப்பு, இருக்கு வேதத்தில் காணப்பெறுகிறது. இத்துறவி பின்பற்றுவது, அமைதியையும் நிலைத்த சாந்தியையும் ஆகும். பேச்சை அடக்கிக் கொள்கின்முன். மனோதிடத்தைக் காட்டுமாறு கைவிரல்களை மடித்த கையைக் காண்கிறோம். இருக்கு வேதம் 10/136, நீண்ட முடிதரித்த முனியினது மனித ஆற்றல்கடந்த வியத்தகு தன்மைகளையும், அனுபூதி மெய்ம்மைகளையும் விரித்துரைக்கின்றது. இம்முனிவன் காவியேறிய ஆடையினை அணிந்தவன் அல்லது ஆடையின்றித் திரிபவன் (அ. பி. 7, 13). 'கந்தர்வர்கள் இடையே அல்லது அப்ஸரஸ்களிடையே, மான்களிடையே உலவுகிறவன் ஆவான்'. இம்முனிவன் தெய்வங்களோடு ஒன்றுபட்ட உணர்வுடையவன் ஆவான். அற இயல் கருத்துக்கள், பின்னர் நம்மால் கருதப்பெறும். இவ் அற இயல் கருத்துக்கள், சமயச் செயல்களினூடே பரவியுள்ளன. தெய்வ உருவ நிலைகளைப் பற்றியோ அல்லது கோயில்களைப் பற்றியோ குறிப்பு ஏதுமில்லாதிருப்பது இங்குக் கருதத்தக்கது. தேவமானம், தெய்வ இல்லம் என்ற ஒரே குறிப்பு இங்கு விளங்குகிறது. (இ. வே. 10. 107, 10) இக்குறிப்பன்றி வேறு எதுவும் தெய்வ உருவம் குறித்ததாகக் காணப்பெறவில்லை. இவ்வுருவமும் இந்திரனுடைய போலி உருவம் பற்றிய குறிப்பாகவே அமைகிறது. இதனை விற்கவோ அல்லது வாடகைக்கோ பெற இயலும். (இ. வே. 4. 24. 10.-8. 1. 5-ம் உணர்த்தலாம்) 'குல மரபுச் சின்ன வழிபாட்டுக் கொள்கையும்' (Totemism) 'உயிரில் பொருள்களிடத்து ஆன்மா உண்டு எனும் கொள்கையும்' (Animism) வேதங்களிடத்து இருப்பனவாகத் தெரியவில்லை ஆனல், யாண்டும் இறைவன் அகனமர்ந்து

இயக்குகிருன் என்னும் கொள்கையுள் (Immanence) அடங்கி, உயிரில்லாப் பொருள்கட்கும் ஆன்மா உண்டு எனும் கொள்கை விளங்கியது என்பதற்குச் சான்றுகள் பல கிடைக்கின்றன.

தவிரவும், மாய மந்திரங்கள், மயக்கம் விளைக்கும் சொற்கள், மாய வித்தைகள் ஆகியவற்றின் ஆற்றல்கள் குறித்து, பொதுமக்கள் கொண்ட நம்பிக்கையை ஒரு புறம் கருத வேண்டும். இவற்றைப் பற்றிய குறிப்புக்கள், சில வாகும். வேத நூல்களுள் இங்குமங்கும் இக்குறிப்புக்கள் சிதறிக் கிடக்கக் காண்கிருேம். அதர்வ வேதமும் அதன் சடங்கு நூலாகிய கௌசிக சூத்திரமும் (Kausika - Sutra) பின்னே தந்திர நூல்களில் காணப்பெறுவனவற்றை, முன்னரே கருதுவனவாகும். பேய்களையும், சூன்யக்காரர்களையும், மாய மந்திரங்கள் அதிர்ச்சியுறச் செய்து கட்டுப்படுத்தி அவற்றின் ஆட்சிக்கு உட்படுத்துவனவாகும். இவை, நோய்களையும் தற்செயலாக நிகழும் விபத்துக்களையும் தவிர்க்கப் பயன்படுகின்றன. மேலும், பொதுநல ஆக்கத்திற்கும் அமைதிக்கும் இசைவிற்கும் இவை பயன்படுவன ஆகும். ஆனுல் இவற்றுள் சில, எதிரிகளை வெற்றி கொள்ள அல்லது அவர்கட்கு ஊறு விளைக்க வல்லன ஆகும். இங்கேயும் தெய்வங்கள், நண்பர்களாகவும், பேய்கள் பகைவர்களாகவும் வேத காலத்து மக்களால் கருதப்பெற்றன. பிறர்க்குத் தீமை விளைக்கும் மாய வித்தைகள், அதர்வ வேதத்தில் வன்மையாகக் கண்டிக்கப் பெறுகின்றன. மற்றைய வேதங்களிலும் இவற்றின் கண்டனத்தைக் காணலாம்.

3. கடவுட் கொள்கை

மனித ஆற்றல் கடந்த வல்லமை, ஞானம், ஒளி, அழியாப்பேறு, நன்மை செய்யும் விருப்பம், பாவத்தைப் பொறுக்காத தன்மை ஆகியவை வேத தெய்வங்கட்கும், அத்தெய்வங்களைச் சேர்ந்தவற்றிற்கும் இயல்பாக அமைவன. அவற்றைப்பற்றிய கருத்தமைவுகளின் அடிப்படைகள் சிறப்பாக மூவகைப்படும்; i. இயற்கையின் பெருமிதக் கூறுகள். இவை மேற்குறித்த அடிப்படைகளோடு தொடர்பு கொள்கின்ற அண்மையின் காரணமாக மேலும் பாகுபாட்டிற்கு உட்படுகின்றன. (1) 1. ஒளி தெரிவன :- எடுத்துக்காட்டு : தையுஸ் (Dyaus) (துறக்கம்). நிலம், சூரியன்,

வைகறை (உஷா), வாதம் அல்லது வாயு (காற்று), அக்கினி, அப்பு (நீர்) ஆகியவை; இவையும் பல்வேறு ஆற்றுத் தெய்வங்களும் சோமபானத்திற்கு உரிய தெய்வமும் ஆகும். (2) எளிதில் ஒளி புகுவன: எடுத்துக்காட்டு: பூஷன், விஷ்ணு, இந்திரன், உருத்திரன், அபாம் - நபாத் ஆகியவையும், பிறவும் ஆகும். (3) ஒளி புகாதவை: அதிதி, வருணன், மாதரிஸ்வன், ரிபுக்கள், பிற. ii. சில தொழிற்பாடுகள். எடுத்துக்காட்டு: செயற்கைத் திறம் உடையது, தூண்டுவது. பிரகஸ்பதி அல்லது பிராமணபதி (பிரார்த்தனைத் தலைவன்). iii. கருத்தியலிலே விளங்குவன. எடுத்துக்காட்டு: சிரத்தை, நம்பிக்கை, மன்யூ (கடுங்கோபம்), நிருத்தி (ஒடுக்கம் அல்லது ஒழிவு) போன்ற பிற. இவை பெரும்பாலும் முன்னிலைப் படுத்தப்பெற்றவை. மனிதனால் படைக்கப்பெற்ற பொருள்களும் இவற்றுள் அடங்கும். உயிரில் பொருள்களும் விலங்குகளும் செடிகொடிகளும், இவற்றுள் அடங்குவனவே. இவை சில சமயங்களில் அமைதியும், செழிப்பும் தர முன்னிலைப்படுத்தப்பெறுவன.

மேற்குறித்த கருத்தமைவை முழுமையாகக் கருதுமிடத்து அது, 'மனித உருவிலே இறைவனைக்' (Anthropomorphism) கருதுவதாகும். மனித உருவத்தில் இறைவனைக் கருதுவதாகிய கருத்தமைவு, ஒளி புகுதற்கு உரிய தெய்வங்கள்; ஒளி புகாத்தெய்வங்கள்; செயற்கை நிலைத் தெய்வங்கள் ஆகியவற்றைப் பொறுத்த வரையில் தெளிவுற அமைகிறது; மற்றவை குறிக்கும் நிலையில் தெளிவில்லை. மனித வடிவில் தெய்வங்கள் கருதப்பெறுகிறபோது சில தெளிவாகவும், சில தெளிவில்லாமலும் கருதப்பெறுவதைக் காண்கிறோம். இக்கருத்தமைவின் தன்மை, வேறுபடும் வயது நிலை, உருவ நிலை, ஒன்றிற்கு ஒன்று கொண்டுள்ள உறவு, (இ. வே. 1, 27, 13; அ. வே. 1, 30, 2) பிறப்பு நிலை, சோமபானம் அருந்துவதால் அடையும் இறவா நிலை, (இ. வே. 9, 106, 8) நோன்பு நோற்றல், சமய வினைகளைப் புரிதல், (இ. வே. 10, 167, 1; அ. வே. 4, 11, 6; ச. பி. 11, 1, 2, 12) சில தெய்வங்களின் ஆதரவு (இ. வே. 6, 7, 4; 4·54, 2) முதலியவற்றைப் பொறுத்தது. தவிரவும், இவை யனைத்தும் மறுக்கப்பெறுகின்றன. "தெய்வங்கள் அனைத்தும் ஒத்த நிலையில் பெருமைக்கு உரியன" (இ வே. 8. 30, 1) "அழியாப்பேறு ஈன்றவர் மக்களாவர்". (இ. வே. 6, 52, 9;

10, 13, 1) அவை துறக்கத்தில் வாழ்வன; துறக்கத்திலும் ஒளிமண்டலம், நிலம் ஆகிய இடங்களிலும் இருப்பனவாகக் கருதப்பெறுகின்றன. (இ. வே. 1, 139, 11; அ. வே. 1, 30, 3) சூரியன், வாயு, அக்கினி ஆகியவை முறையே இந்திரன் வருணன், சவிதர் ஆகியோரின் அடையாளங்களாக அமைவன. (இ. வே. 10, 158, 1; தை. ச. 7, 3, 12) தனித் தெய்வங்கள் ஆகிய இந்திரன், வருணன் அல்லது சவிதர் போன்றவை உயர்நிலையில் வைத்துக் கருதப்பெறுகின்றன. இதனை, மாக்ஸ் முல்லர் என்பவர் அவ்வப்பொழுது ஒவ்வொரு தெய்வத்தை உயர் நிலையில் வைத்துக் கருதுகின்ற முறையாகும் என்று விளக்குகிறார். இதனை ஹீனோதீயிசம் அல்லது கெதினோதீயிசம் (Henotheism or Kathenotheism) என்று விளக்குகிறார். இவ்வகையில் தெய்வங்கள் யாவும் உயர்வும், தனிமையும் பெறுகின்றன. தற்காலிகமாக வழி படுகின்றவன், தான் வழிபடும் தெய்வத்தைத் தலைமைத் தெய்வமாக நினைந்து வழிபடுதல் இயல்பே. இங்குக் குறிக்கப்பெறுகின்ற தெய்வங்கள் அனைத்தும் ஒத்த நிலையில் விளங்குவனவாகும். இவையாவும் ஒருமைப்பாடு உடையன என்ற நம்பிக்கை பெரிதும் பரவியிருந்ததால், தெய்வங் களுள் ஒவ்வொன்று அவ்வப்பொழுது உயர்ந்த நிலையில் வைத்துப் போற்றப்பெற்றது. (இ. வே. 1, 164, 46; 8. 58. 2; 10. 114. 5).

பெரிய பிரபஞ்சச் செயல்கள் (நிலத்தையும், துறக்கத் தையும் படைத்து நிலைபெறவைத்தல், கதிரவனை உயரிய நிலையில் வைத்தல், ஆறுகள் பாய்தற்குரிய வழிகளைத் தோண்டுதல், இந்த ஆறுகள் எப்பொழுதும் கீழ்நோக்கிப் பாய்வதற்குரிய நிலையில் அவ்வழிகளை அமைத்தல் போன்ற பிற செயல்கள்) சில தெய்வங்களால் நிகழ்வனவாகக் கொள்ளப்பெறுகின்றன. இத்தெய்வங்கள், பிரபஞ்ச ஒழுங்கு நிலையினைச் சிதைப்போரை எதிர்த்துப் போராடுகின்றன. இறுதியிலே சிதைப்பவர்களை வெல்கின்றன. பஞ்சம், இருள் ஆகிய பெரும் பேய்களை ஒடுக்குகின்றன. பிரபஞ்ச ஒழுங்கு முறை, மாறுதது எனவும் மீற ஒண்ணுதது எனவும் கருதப் பெறுகிறது. பிரபஞ்ச ஒழுங்கினை ரித (Rta) என்று கூறுவர். இச் சொல்லிற்கு நேர்பொருள், பொருள்கள் 'செல்நெறி' ஆகும். 'ரித' என்ற சொல், சமய ஒழுக்க, ஒழுங்கு அமைப்பு களையும் தொடக்க காலத்தில் உட்படுத்தியே கருதியிருக்க

வேண்டும். ஆதித்ய தெய்வங்களும் அவற்றின் தலைவனாகிய வருணனும் விரிவாகக் கருதப்பெறும் 'ரித' என்னும் செல்நெறியின் ஆர்வம் மிகுந்த காப்புத் தெய்வங்களாக விளங்குகின்றனர். இதோடல்லாமல், இத்தெய்வங்கள் 'ரித' என்பதினின்று தோன்றியவை அல்லது 'ரிதத்தினுள்' தோன்றியவை என்று கருதப்பெறுகின்றன. இவை 'ரிதத்தால்' நிலைபெறுவன; 'ரிதத்தில்' வளர்வன. மனிதர்கள், தொல்லை அல்லது நோய் விளைக்கும் சிறு தெய்வங்களை நீக்கவும், அழிக்கவும் பகைவர்களை வென்று ஆற்றலைப் பெருக்கவும், பாவத்தின் துன்பம் மிகுகின்ற நெறியினை நீக்கவும், நேரும் பிழைகளைப் பொறுக்கவும், ரிதத்தைக் காக்கும் தெய்வங்களை வேண்டினர். இத்தெய்வங்களை அன்போடு "தந்தை, தாய் உடன் பிறந்தவன், நண்பன், தோழன், உறவினன்" ஆகிய சொற்களைக் கொண்டு அழைத்தனர். இச்சொற்கள் அன்பில் எழும் உறவினையும் வழிபடுவோன், வழிபடப்பெறும் பொருள் ஆகிய இரண்டிற்கும் இடையே உள்ளார்ந்த நிலையில் விளங்கும் உறுதிப்பாட்டையும் குறிக்கும். "யார் அவரைப் பார்த்துள்ளவர்" என்ற கேள்வியினை இந்திரனைக் குறித்தும், (ஏன், மற்ற தெய்வங்கள் குறித்தும்) நேராக மறுக்கும் வகையில் ஐயுறுவோர் இருந்தனர். (இ. வே. 2. 12. 5; 8. 100. 3; அ. வே. 11. 2 28) முனிவர்கள் இத்தகைய கேள்விகளை மறுத்தலில் பெரிதும் முயன்று உள்ளனர்.

பிராமணங்களில் பிரஜாபதியின் வழித்தோன்றல்களாகிய தெய்வங்களும், பேய்களும் ஒன்றோடொன்று பொருது நின்ற காட்சி, அடுத்தடுத்துக் குறிக்கப்பெறுவதைக் காண்கிறோம். இதனை ஆதாரங்களுடன் மறுத்து சதபத பிராமணம் பேசுகிறது. இங்கு மேற்கோளாகக் காட்டப்பெற்ற சதபத பிராமணப் பகுதி (11, 1, 6, 9, 10) உறுதியோடு ஆட்சிச் சிறப்பின் காரணமாக மேற்குறித்த நிகழ்ச்சிகள் எவையும் நிகழவில்லை என்று கூறி, திரையை நீக்குகிறது. இது இருக்கு வேதத்தில் (10, 54, 2) காண இருக்கும் குறிப்பாகும். இக்குறிப்பினை எதிர்த்த ஒன்றில் (இ. வே. 3, 53, 8; 6, 47, 18) இந்திரனது போர், மாயை எனக் குறிக்கப்பெறுகின்றது. இந்திரன் கொள்ளும் வடிவங்கள், மாயையால் பெற்ற வடிவங்கள் என்று குறிக்கப்

பெற்றுள்ளன. இதனை அறிய, பேராற்றலின் மைந்தன் எனவும், உண்மையின் பாற்பட்டது எனவும், அழியாப்பேறு உடையது எனவும், உணர்வுடையது (தக்ஷ்) எனவும், எல்லையற்றது (அதிதி) எனவும் உள்ள அடைமொழிகள், நமக்கு இங்கு விளக்கம் தருவனவாகும். (இ. வே. 8, 25, 5எ; 8, 69, 4ஸி; 10, 13, 1ஸி; 6, 50, 2எ; 8, 25, 5பி; 7, 60, 5டி). ''மனத்தில் தோன்றி மனத்தோடு ஒன்றுவதாய்'' என்ற தொடர் மேற் குறித்த பல்வகைத் தெய்வங்களையும் இவற்றைக் குறித்து எழுகின்ற புனைவுகளையும் குறிப்பன. இவை ஒரே பொருளின் பல்வேறு தன்மைகள் என்று நமக்கு முனிவர்கள் தெளிவாக அறிவிக்கின்றனர். இம்முனிவர்களது கொள்கை பாகவத புராணத்தில் (10, 87, 15) காணப்பெறுவதாகும். பகவத்கீதையில் (10, 41) வழங்கப்பெறும் சொற்களே, உண்மை நிலையின் விளக்கத்தைத் தருவனவாகும். எவ்வெப்பொருள் மாட்சியுடையதாகத் தோன்றுகிறதோ, அழகுடையதோ, வன்மையுடையதோ, அவ்வப்பொருள்கள் தமது உண்மையினை இறைவனது தன்மையின் ஒரு இயல்பாகக் காட்டுவனவாகும்.

4. கடவுள் ஒருவரே என்னும் கொள்கை அனைத்திறைக் கொள்கை, ஒருமைக் கொள்கை

இருக்கு வேதத்தில் (3, 55) உள்ள குறிப்பு, "தெய்வங்களின் வல்லமையான தெய்வீகம் ஒன்றே" என்பது. இக்குறிப்பு, ஒரு உண்மையினைப் புலப்படுத்துகிறது. அவ்வுண்மை, தெய்வங்கள் ஒன்றையொன்று சார்ந்த நிலையில் தோற்றுவித்துக்கொண்டு மாறி மாறி ஒரு தெய்வம் தலைமை ஏற்றல் என்பது ஆகும். முனிவர்கள் ஒன்றாக விளங்கும் தெய்வத்தைப் பலவாக விரிக்கின்றனர் என்றும் இருக்கு (1, 164, 46) வற்புறுத்திக் கூறுகின்றது. கழுகு (Suparna) உண்மையில் ஒன்றே. ஞானிகள் தமது சொற்களால் உண்மையில் ஒன்றாக உள்ள கழுகினைப் பலவாக்குகின்றனர் (10, 114, 5). தலைமைத் தெய்வத்தைக் கழுகு எனக் காணும் கருத்தமைவு, சூரியனால் தோன்றியிருக்கக் கூடும். இச்சூரியன், படைப்பைச் சார்ந்த, கட்டுப்படுத்துகின்ற, எழுச்சியூட்டுகின்ற, பேராற்றலாக வேதங்களில் விளங்குகிறது. இது புனைவே. இது ஹிரண்ய கர்ப என்னும்

மற்ருெரு முக்கியக் கருத்தினைத் தோற்றுவிக்கிறது. இது பொன் போன்ற கரு உள்ளதாகிய ஒன்று ; இருக்கு வேதத்தில் ஆங்காங்குப் பேசப்படுகிறது; பல அடைமொழிகளோடு கூறப் பெறுகிறது. அடைமொழிகளுள் சில வருமாறு: "பிறவாதது" (அஜ) (1, 67, 3 ; 1, 164, 6 ; 8, 41, 10 ; முதலியன) ஆவி, (அசுர) (5, 63, 3, 7 ; 10 177, 1) பிதிர் (1, 160, 2 ; 164, 22 ; c f 1, 160, 4 ; 4, 56), ஒன்று, (1, 164, 46 ; 8, 56, 2 ; 10, 129, 2 ;). (விஸ்வகர்மன்) எல்லாம் செய்பவனைப் பற்றிய இரு பாடல்கள் (10, 81–2), ஹிரண்ய கர்பனைப் பற்றிய ஒரு பாடல் (10–121) படைப்போன் குண இயல்புகளையும் குறித்து விரித்துரைக்கின்றன, மனத்தில் பதியும் வகையில், அனைத்தையும் படைப்போன், கட்டுப் படுத்துவோன், அண்டங்களைக் காப்போன் என்று கூறு கின்றன. விரிந்தும், மையத்தைவிட்டு அகன்றும், மையத்தை நாடியும் செல்லும் முதற்கூறுகளைத் தான் ஏற்றுக் காப்போனுக அவற்றிடையே அடுத்தடுத்து வேண்டும் பங்குகளில் சுழல்வான் அவன் ஆகின்ருன். (1, 164, 31 ;) அதர்வ வேதம் (2, 1, 2 ; 2, 1) துறக்க காந்தர்வன், தாங்குவோன், செம்மேனியன் (13, 1, 4), பிராணன் (11, 4), காலம் (19, 53-4), என்று அவனைக் கூறுகின்றது. கடவுள் ஒருவரே என்னும் கொள்கை, அனைத்திறைக் கொள்கையின் கூறுகள் பல கலந்ததாகக் காண்கிருேம். இருக்கு வேதம் 5, 3, 1ஸி, அக்கினியில் எல்லாத் தெய்வங்களும் இருப்பதாகவும், 3, 54, 17பி. இந்திரனில் இருப்பதாகவும் கூறுகின்றன. 1, 35, 6ஸி. இருசினைச் சுற்றி இருப்பதுபோலச் சவிதிரைச் சூழ்ந்து தெய்வங்கள் இருப்பதாகக் கூறுகிறது. 10, 100 அதிதியை (சர்வ அதிதி) எல்லாத் தெய்வம் என்ற பொருளில் குறிக்கிறது. இதனைப்போலவே 10, 82, 6 ; 10, 121, 7, 8 கூறு கின்றன. இருக்கு 1, 89, 10 கருதத்தக்கவை அனைத்தும், அதிதிக்கு ஒப்பாகும், எதிர்காலத்தில் தோன்ற இருப்பன, பிறக்க இருப்பன யாவும் அதிதியுள் அடங்கும் எனக் கொள்கிறது. இங்கு அனைத்திறைக் கொள்கை, கடவுள் ஒருமைக் கொள்கையாக மாறுகிறது.

யாண்டும் செயற்படுவது ஒரே தீ, ஒரே கதிரவன், ஒரே வைகறை என்ற உவமையாலும் ஒருமைக் கொள்கை இருக்கு வேதத்தில் (8, 58, 2) தெரிவிக்கப்பெறுகிறது. இவையனைத்துமாக உள்ள ஒன்று, பன்மையுறுதல் ஆயிற்று. 'அபாம்

நபாத்' என்னும் தெய்வத்தை (2, 35, 2, 8 ;) 'நீரின் மகன்' என்றும் தான் படைத்த மற்றையவை அவனது கிளைகள் என்றும் கூறும். பிறவாத கருவினுள் இயங்குகின்ற பிரஜா பதி, (வாச. 31, 19, ஏபி.) பலவகைகளில் தன்னைப் படைத்துக் கொள்கிருன். பிரஜாபதி, முழு பிரபஞ்சத்தையும் ஒருபாதி கொண்டு உண்டாக்கியுள்ளான். அவனுடைய மறு பாதி யான ஒளி எங்கே? என்று அதர்வவேதம் கேட்கிறது. (அ. வே. 10, 8, 13ஸிடி) இப்பகுதியினுள் குறிக்கப்படும் கலந்த நிலையும், கடந்த நிலையும் புருஷ சூக்தத்திலும் (இ. வே. 10, 90, 3 ஸிடி.) குறிக்கப்பெறுகின்றன. அனைத்துயிர் களும் ஒருங்கே பிரஜாபதியின் ஒரு காற்பங்கு ஆகும். பிரஜாபதியின் முக்கால் பங்கு, துறக்கத்தில் அழியா நிலையில் உள்ளதாகும் (அ. வே. 10, 7, 8, 9). ஒருமைக் கொள்கையைப் பெரிதும் அதர்வ வேதம் இரு ஸ்கம்ப சூக்தங்களில் விரித் துள்ளது. (அ. வே. 10, 7, 8).

இந்த ஒருமைக் கொள்கையினின்று தோன்றுகின்ற மற்ருெரு உண்மை, எல்லாவற்றையும் உட்படுத்தும் பொது ஆன்மாவும், தனி ஆன்மாவும் ஒன்றென்பது. இவ்வாறு ஒன்றெனக் காணும் உண்மை இருக்கு வேதத்திலே (4–26) குறிக்கப்படுகிறது. புராணங்களில் காணப்படும் ஆட்கள், தெய்வங்கள் ஆகியவர்களோடு தன்னை ஒத்த நிலையில் வைத்து வாம தேவர் கருதுகிருர். இங்கு (10, 61, 19) மற் ருெரு முனிவர் கூறுவது : "நான் அனைத்துமாய்", எல்லா மாய் இருக்கிறேன் என்பதாகும். இதனுல் ஆன்மாவைப் பற்றிய மறைமுக உண்மையும் பரப்பும் அகற்சியும் வற்புறுத்தப்பெறுகின்றன. மனிதனிடம் உள்ள பொது ஆன்மாவை (அதாவது பிரமத்தை) (தை. பி. 3, 10, 8) உணர்பவன், உயர்வான இடத்தில் நிலைபெற்றவனே அறி வான் ; (பரமேஷ்டின்) இருக்கு வேதத்தில் (1, 164, 20) இரு பறவைகளைப் பற்றிய குறிப்பைக் காண்கிருேம். இவ் விரு பறவைகளாவன, உடம்பும், ஆன்மாவும் ; இவை ஆன் மாக்களாகவும் குறிக்கப்பெறுகின்றன. இவை ஒரே மரத்தில் தங்குவன. ஒன்று இனிய பழத்தை உண்கிறது. ஒளிமிகுந்த மற்ருெரு பறவை உண்ணுது உள்ளது. இத்தகைய மறை முக மெய்ம்மைக் கூறுகள் வேதத் துதிப்பாடலிலும் ஆன்மா வைப் பற்றியே அமைந்தவை ஆகலாம். இருக்கு 1, 164, 21, 22, 30, 31 ஆகிய செய்யுட்களிலும் ஒருவாறு 37ஆம்

செய்யுளிலும் ஆன்மா பேசப்படுகின்றது. இரு ஸ்கம்ப சூக்தங்களில் (அதர்வ வேதம் 10, 7, 8) உபநிடதங்களில் உள்ள கருத்துக்களில் பெரும்பாலானவை முன்னரே கருதப்பெற்றுள்ளதைக் காணலாம். அத்துவித வேதாந்தியின் மாயைக் கொள்கை இங்கேயே பேசப்பெறுகிறது. (அ. வே. 10, 8. 34) தெய்வங்களும், மனிதர்களும், அச்சு பொறுத்தும் இடத்தில் இணையும் ஆரங்கள் போல அமைகின்றன. நீரில் மலரும் பூவினைக் கேட்கிறேன். பூ (உள் சத்து) எங்கு உளது. மாயையோடு சேமித்து வைக்கப் பெற்றிருக்கிறதென்றும், அவ்விடத்தின் உள்ளீடு, உட்பொருள் எது என்றும், ஆன்மாவைப் பற்றிய முழு உண்மை நிலையும் அதன் விடுதலையும் சுருக்கி இங்கே உணர்த்தப் பெற்றுள்ளன. (10, 8, 44.) "அது பற்றுகளற்றது, ஞான முள்ளது, இறவாதது, தானே தோன்றியுள்ளது, இரசம் நிறைந்தது, எவ்வகையிலும் குறையற்றது. இதனை அறிவதனால் ஒருவன் மரணத்திற்கு அஞ்சுவதில்லை. ஆன்மா, ஞான முள்ளது. முதுமை எய்தாதது, இளையது". இது போன்ற உண்மைகளை 'வாஜஸநேயீசம்ஹிதை' (31, 18 - 19) கூறுகின்றது.

5. அற இயல்

ரித (RTA) என்ற கருத்தமைவு, அறவொழுங்கினைப் பெரு மதிப்பிற்குரியதாக்குகிறது. இவ்வொழுங்கு மீற வொண்ணாதது. இவ்வொழுங்கு, தவிர்க்கவொண்ணாத நிலையில் நேர்மையையும் நீதியையும் வழங்குகிறது. 'ரித' கருமக் கொள்கையை முன்னரே விளக்குவதாகிறது. தெய்வீக ஆணைகள் (விரதம்) இவ்வகையில் உறுதிகளையும், ஒழுகலாற்றையும், உட்படுத்தும் வகையில் விரிவடைந்தன. (இ. வே. 2, 27, 3 ; 8, 18, 15) எண்ணங்களையும், சொற்களையும், செயல்களையும், மதித்துத் தெய்வங்கள் மதிப்பிற்கு ஏற்பப் பரிசுகளையோ, தண்டனைகளையோ முறைமை செய்கின்றன. முதலில் ரித என்பது நற்பண்புகளைக் குறித்தது. அன்ரிதம் என்பது தீய பண்புகளைக் குறித்தது. சத்தியம் என்பது உள்ளதோடு, உள்பொருளோடு இசைவது ஆகும். ரித என்பதும் ரித மறுப்பு என்பதும் (அன்ரிதம்) பின்னர் உண்மையையும், பொய்மையும் மட்டுமே குறிப்பதற்கு முறையே பயன்படுத்தப் பெற்றன. (இ. வே. 7, 49, 3 ;

தை. பி. 3·7, 12, 3) தீய எண்ணம், சூளுரைத்தல், சத்தியம் செய்தல், பொய்மை, பழித்துரைத்தல், பழி சொல்லுதல், புறங்கூறுதல் ஆகியவை ரிதம் என்பதற்கு மாருனவை. வாய்மையற்ற நிலை, வஞ்சித்து ஒழுகுதல், சூன்யம், சூதாடுதல், தன்முனைப்போடு கூடிய மகிழ்ச்சி, அழிவழக்கு அல்லது கூடாவொழுக்கம், களவு, உயிர்க்கு ஊறுவிளைத்தல் ஆகிய இவை தீய பண்புகள் (பாவச் செயல்கள்) ஆகும். (இ. வே. 1, 23, 22; 4, 5, 5; 7, 104, 1-25; அ. வே. 6, 112, 3 டி; வாச. 30, 5, 13.) வாய்மை, நேரிய நெறி நிற்றல், தோழமையுணர்வு, தருமம், இன்னு செய்யாமை, உண்மை, நன்மை விளைக்கும் இசைவான பேச்சு, ஏற்கத்தக்க மதிப்புணர்வோடு கூடிய பேச்சு, புலன் அடக்கம், பிரமசரியம், வழிபாட்டுக் கொள்கை வழிபடு உணர்வைத் தரும் நோன்பு ஆகியவை நற்பண்புகள் ஆகும். (இ. வே. 10, 117, 154; அ. வே. 11, 5; க, ப. 1, 2, 1-4. வ. ச 19, 77, 26. 2;) கொலை செய்வதால் ஏற்படும் மனச்சான்று உறுத்தலை ஆற்றிக்கொள்ளுவதற்குக் கொலையுண்ட விலங்கு இறக்கவில்லை எனவும் துறக்கவுலகிற்குச் செல்கின்றதெனவும் கருதினர். (இ. வே. 1·162. 21; அ பி. 2. 6). வேள்விகளை முறையின்றிச் செய்தல், முறையற்ற உணவு, அளவிகந்த ஏற்பு போன்றவை துன்பங்கட்குக் காரணமாகும். பாவிகளோடு தொடர்பு கொள்ளுதலும் தூய்மையைக் கெடுக்கும். குற்றங்கள் இத்தன்மையன என அறிய இயலாமை, குற்றத்தை ஒத்துக்கொள்ளுதல் ஆகியவை அவற்றின் கொடுமையைக் குறைக்கும். தெரியாமல் தற்செயலாக நிகழ்ந்த தவிர்க்க முடியாத பாவச் செயல்கட்கு மன்னிப்புக்கோரப் பெறுகிறது. (தை, பி. 3, 7. 12. 1-4).

ஒருவருக்கொருவர் அன்பாக இருத்தல், மதிப்புக் கொள்ளுதல், இணங்குதல், பெற்ருேரைப் பணிதல், சமூகமாகக் கூட்டு முயற்சிகள் மேற்கொளல், வேட்ப மொழிதல், பயனுள பேசுதல், மணவுறவின் அன்பு, கடப்பாடு ஆகியவை குடும்ப உறுப்பினர்கட்கு வற்புறுத்தப்பெறுகின்றன. (அ. வே. 3, 30; இ. வே. 1, 73 3டி; 10, 34, 2) இல்லாள் அன்புக்குரிய உயர்ந்த இடம் பெறுகிருள். (இ. வே. 3, 53, 4ஏ. 10. 85. 46) சில வேளைகளில் ஒரு நங்கை தனக்குரிய கணவனைத் தேர்ந்து எடுக்கலாம். (இ. வே. 10·27·12. தை. பி. 2·4. 2 - 7). மறுமணமும்

புரிந்து கொள்ளலாம். (அ. வே. 9. 5. 27 - 8). ஒருவன் பலரை மணத்தல், பன்மனைவியர் மணம் (Polygomy) ஏற்புடையவாகக் கருதப்பெறுகிறது. (தை. ச. 6 - 5 - 1 - 4 சபி. 9 - 4 - 1 - 6 கோ. பி. 2–3–20) ஒருத்தி பல கணவர் களோடு உறவு கொண்டு வாழ்தல் ஏற்புடையதாகாது.

மனிதன் தனது சமுதாய வாழ்விலே ஆன்றோர், தெய் வங்கள், பிதிர்கள், மனிதர்கள், விலங்குகள் ஆகியோருக்கு கடனாற்ற வேண்டியவனாகப் பிறக்கிறான். சமயத் துறையில் வேதங்களை முறையாகப் பயில்வதனாலும், தெய்வங்கட்கு வேள்வியினாலும், பிதிர்களுக்கு இன விருத்தியினாலும், மனி தர்களுக்கு விருந்தோம்புதலினாலும், விலங்குகளுக்கு இரை யளித்தலினாலும், கடனாற்றுகின்றான். இவ்வாறு கடனாற்று தலை ஐம்பெரும் வேள்வி என்பர். சமுதாயத்திலுள்ளோரை நால்வகைப் பகுப்புகளில் அடக்குவர். பழங்காலந்தொட்டே இப்பகுப்பு காணப்பெறுகிறது. புரோகிதர்கள், அரசர்கள், தொழில் புரிபவர்கள் இவ்வகையினரோடு பணியாளர்களா கிய (சூத்திரர்) மற்றொரு வகுப்பினரைச் சேர்த்து எண்ணி னர். இவர்கள் முன்பு தாசர்களாக இருந்தனர். (அ. வே. 4-20-4-8; 5-22-7 தை. ச. 3-2-6-2) ‘ஆர்ய’ (ARYA) என்ற சொல் முதல் மூன்று பகுப்பினரையே இன்றும் குறிக்கக் காண்கிறோம். சாதிப் பகுப்பு முறை இன்னும் வளைந்து கொடுக்கவியலாத வன்மை பெறவில்லை. ஒரு ஆரியனின் வாழ்வு, நால்வகை நிலைகட்கு உட்படுகின்றது. இவை முறையே மாணக்க நிலை, இல்லற நிலை, காட்டில் உறைதல், துறவு நிலை ஆகும். இவை ஆசிரமங்கள் எனப்படும். இவ்வாசிரமங்களில் ஆன்மீக முன்னேற்றத்திற்கு ஒருவன் உழைக்கலாம். அ. பி. 7-15 உழைக்காதவனுக்கு வளப்பம் இல்லை என்று கூறுகின்றது.

அரசியலில் மக்களால் விரும்பப்படும் ஒருவன் தேர்ந் தெடுக்கப்படுகின்றான். (இ. வே. 10-124-8ஸி-173.1) அவர் களது நலத்தைக் காப்போனாக விளங்குகின்றான். அவனுக்கு உறுதுணையான நண்பர்கள் உண்டு; அவன் செல்வ மிக்கோரைச் சார்ந்து வாழ்கின்றான். (இ. வே. 3-43-5) பண்பமைந்த பேச்சு, இசைவு, ஒற்றுமை, மேதக்க வளம் ஆகியவை நாட்டில் உள்ள மக்களின் பொறுப்புணர்ச்சிகளை வெளிப்படுத்துகின்றன. (இ. வே. 10-191; வ. ச. 22. 22 இ. வே. 1-91-20).

நேரிய ஒழுகலாற்றின் குறிக்கோள் பலவாகக் குறிக்கப் பெறுகின்றது. அவை வளம் கொழித்தல், துறக்க உலகம், அழியாப் பேறு முதலியவற்றைப் பெறுதல் ஆகும். இருக்கு வேதத்தில், (இ. வே. 10-31-2) மனச் சான்றிற்கும், அறிவிற்கும் பொருந்துகின்ற நேரிய வாழ்வு தனித்த பண்பாக வற்புறுத்தப்பெறுதலைக் காணலாம்.

6. பிரபஞ்ச அமைவியலும் தோற்றமும்

(Cosmology and Cosmogony)

வேதகால இந்தியனது கருத்துப்படி பிரபஞ்சம் என்பது மூன்று பகுதிகளைக் கொண்டது. இப்பகுதிகளாவன 1. நிலவுலகம் 2. வளிமண்டலம் 3. விண்வளைவிற்கு அப்பாற்பட்ட துறக்க உலகம். இயற்கையில் நாம் காணும் நிகழ்ச்சிகள் நிலையிலும், தொடர்ச்சியிலும், செயல் விளைவுகளிலும் ஒழுங்காகவும், மாருமலும் அமைவதற்குக் காரணம் எங்கும் நிறைகின்ற 'ரித' என்கின்ற ஒழுங்கமைப்பாகும். சூரியன் தனக்குத்தானே ஆதாரமாக இருத்தலும், வைகறைப் போதின் புலப்பாடும் சுழற்காற்றின் போக்கும் சில சமயங்களில் 'ஸ்வதா' (இ. வே. 1, 64, 4; 4, 13, 5; 7, 78, 4) எனப்படும். இவை ஒரு உள்ளமைந்த ஆற்றலின் காரணமாக விளைவன என்பார்கள். நிலவுலகும், விண்ணுலகும் தூண்களால் நிலைபெற்றுள்ளன என்ற வழக்கு உருவகமாகும். இவற்றிற்கு மாருன கருத்துரைகளும் உண்டு. (இ. வே. 2, 15, 2; 4, 56, 3; 10, 149, 1) இப்பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், படைப்புப் பற்றி எழும் கேள்விகள் பெரிய ஆர்வத்தை விளைப்பன. (இ. வே. 1, 164, 4; 10, 31, 7; 81, 2) கருப்பு யஜுர்வேதத்தின் பிராமணப் பகுதிகள், பிராமணங்களின் பல்வேறு துதிப்பாடல், ஆகியவற்றுள் படைப்பைக் குறித்த ஆர்வம் புராணக் கதைகளாக உருக்கொள்ளக் காண்கின்ருேம். இப்பகுதிகளுள் மெய்ப்பொருட் குறிப்புக்கள் ஒரு சிறிதும் இல்லை. ஆதலால், மெய்ப்பொருள் உண்மைகளை அறிய இருக்கு வேதத்தை நாம் முதன்மையாகக் கொள்வோம் (இ. வே. 10, 72, 129). இவற்றிற்குத் தொடர்பான பிற பகுதிகளை நாம் பிரபஞ்ச அமைவுத் தோற்றம் முதலியவை குறித்த உயர்ந்த எண்ணங்களைத் தக்கவாறு மதிப்பிடுதற்கும் பயன்படுத்துவோம்.

தொடக்க காலத்தில் இருக்கு வேதத்தின்படி (இ வே. 10, 129) உள்பொருளோ (Sat) இல்பொருளோ (Asat) இல்லை. காற்று அல்லது துறக்கம், மறைப்பு, புகலிடம், நீர், அளவிடற்கரிய ஆழம், இறப்பு, அழியாமை, இரவு, பகல் ஆகியவற்றைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் இல்லை. தன் உள் ளார்ந்த ஆற்றலாகிய ஸ்வதா காற்று இல்லாமல் மூச்சு விட்டது. இவ்வாற்றலுக்கு அயலாக வேறெதுவும் இல்லை. இருள் இருளால் சூழப்பெற்றிருந்தது. பிரித்தறிய இயலாத நீர்த்தன்மையுடன் அமைந்திருந்தது. பிறகு, "தோன்ற இருப்பது" வெற்றிடத்தில் மறைந்து இருந்தது. தவத்தின் மாட்சியினுல் (உள்ளார்ந்த வரையறை பெற்ற தூண்டு தலாய்), மேலே குறிக்கப்பெற்ற ஓர் ஆற்றல் புலப்படலா யிற்று. இதன்மீது பற்றுத்தோன்றியது இதுவே, மனத்தின் முதல் செயல்நிலை. ஞானிகள் தமது உள்ளங்களில் ஆழ நினைத்தும், ஆய்ந்தும், 'உள்ளது' கட்டுறுவதன் காரணத்தை இல்பொருளில் கண்டனர். இவ்வகையில் அவர் கள் மதிப்பிடுதற்கென கொண்ட அளவுகோல் விரிவுகண்டது. மேலும் கீழும் அளந்தது; வளமாக்குவோரையும் (Impregnators) (Retodhah) பேராற்றல்களையும் (Mahimanah) உள்ளமைந்த ஊக்கத்தையும் (Svadha) கீழே கண்டனர். அருமுயற்சியை (Prayati) (பாக்கள் 1-5) மேலே கண்டனர்.

புலனுகின்ற உலகு தோன்றுவதற்கு முன்னர் உள தென்றோ, இலதென்றோ விரிக்கவொண்ணுத ஒரு நிலை இருந்ததென இருக்கு வேதத் துதிப்பாடல் கூறுகின்றது; அதாவது குறித்த ஒரு காலத்தில் நிகழ்ந்ததாகக் கூறுவதற் கில்லை. உலகத் தோற்றம் குறித்த இக்கருத்தமைவிற்கு வழி வகுக்கும் நிகழ்ச்சிகள் ஏதும் அமைய இல்லை. தோன்று கின்ற இவ்வுலகமும், மனமும், புலன்களும், யாவும் நன்கு முதிராத நிலையில் இருந்தன. பிரபஞ்சத் தோற்றத்தைக் குறிக்கும் இடங்களில் தவம் என்னுஞ் சொல் பலவிடங்களில் காணப்பெறுகிறது. (இ. வே. 10, 190, 1; அ. வே. 10, 7, 1; 11, 8, 2) பிரஜாபதி, படைப்பிற்கு முன்னுல் தவத்தினை மேற்கொண்டதைப் பிராமணங்கள் குறிக்கின்றன. இது ஊன்றிக் குறிக்கத்தக்கது. எனினும் அதர்வ வேதத்தில் (11, 8, 6) அங்குத் தவமும் கருமமும் இருந்தன எனக் காணப் பெறுகின்றது. பிறகு உயர்ந்ததை விரும்பிப் போற்றினர். இங்குப் பிரபஞ்சத் தோற்றத்திற்குக் காரணமாகும் கூட்டு

வினை பற்றிய கொள்கை கருக்கொள்கின்றது. பின்னர் எழும் கருத்தமைவுகளாகிய அபூர்வம் அல்லது அதிருஷ்டம் ஆகியவை, பொதிந்திருக்கும் ஆற்றலைக் குறிப்பன. தவம் என்னும் சொல்லும் இப்பொருளில் வழங்குகிறது. மேலே குறித்த சலீல (Salila) என்னும் சொல்லும், இப்பகுதியில் காணும் ஆர்னவ (Arnava) என்னும் சொல்லும், பொங்கும் கடலையும், நீரையும் ஒருங்கே பொருளாகக் கொள்கின்றன. (அ. வே 10, 2, 7 ; 8, 34-40). இவ்விடங்களில் குறிக்கப் பெறுவது வடிவமற்ற எல்லையற்ற முதிராத ஆற்றலாக இருத்தல் வேண்டும் அது பிரபஞ்சத்தின் வற்ருத ஊற்ருகிப் பின்னே அமைந்த நூல்களில் குறிக்கப்பெறும் பிர பஞ்ச நீர்த்தேக்கத்தை - காரண வாரியை ஐயமறக் குறிக்கின்றது. பற்று, படைப்பைத் தூண்டும் ஆற்றலாகும். இவ்வாற்றல், பின்னர், தொகுப்புடைய அல்லது பிரபஞ்ச மனத்தைத் தூண்டுவதாகும். "வயமாக்குவோர்" தனி ஆன் மாக்களுக்கு நேரானவர்கள் (ஜீவாத்மன் அல்லது புருஷ). 'பேராற்றல்கள்' பொருளின் குணங்களைக் குறிப்பனவாகும். பின்னர் எழுந்த மெய்ப்பொருளியலில் பொருள், பிரகிருதி என்று பேசப்பெறுகின்றது. 'உள்ளமைந்த தூண்டுதலும்' அருமுயற்சியும், குறிக்கப்பெற்ற தனி ஆன்மாக்களையும், பொருளையும் ஆகிய இரண்டையும் நேர்மாருன நிலையில் குறிக்கும். பின்னுளில் அமைந்த மெய்ப்பொருளியல் சொற்களின் துணைகொண்டு கூறினுல், பொருள் என்பதற்கு அறிவற்ற தன்மைகளை உரியவாக்குகின்றனர். தனி ஆன்மாக்களுக்குத் தொடர்ந்த மனப்பதிவுகளையும் உரிய முயற்சியையும், உரியவாக்குகின்றனர். (Vasana Samskara).

மேலும், பிரபஞ்சத்தின் அமைப்பியல் குறித்த ஆக்கக் கருத்தின் வளர்ச்சிக்கு இருக்குவேதம் 10-72 துணை நின்றது. தெய்வங்களின் தொடக்க காலத்தில், 'உள்ளது' இல்லதி னின்றும் தோன்றியது. இடம், உள்ளதின் தோற்றத் தின்போது தொடர்ந்தது. 'உள்ளது' உலகில் தோன்றி யது. அதாவது உலகில் வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவதா யிற்று. 'தக்ஷன்' 'அதிதி'யினின்று தோன்றியது. 'அதிதி' 'தக்ஷனின்று' தோன்றியது. "தக்ஷனே அதிதி என்னும் உன் மகள் பிறந்தபோது பின் தொடர்ந்து மற்றைய தெய்வங்கள் தோன்றின. இத்தெய்வங்கள்

நன்மையை நாடுவன. அழியாப்பேறுடையன " 2-5. இங்கே உள்ளது என்பது தொடக்க கால உலகத்தைக் குறிக்கும். இது கால இடக் கூறுகளோடு கூடியது. உயிர்களின் படி முறைத் தோற்றத்திற்கு முன்னதாக அமைவது. இல்லது, கால இடக் கூறுகள் கொண்டு குறிக்கத்தக்கது அன்று. 'உத்தானபத்' பரந்து பட்டுக் கிடப்பது (அ, வே. 3-21-10). இது எல்லையற்றது. இது பிரிக்கவொண்ணாத திரட்டாகிய ஒன்றைக் குறிப்பது. இது மேலே சலீல என்றும், 'அப்' என்றும் குறிக்கப்பெறுவதாகும். உத்தானபத்தில் உள்ள "நீர்" என்பது "உத்தா நஸீ வாரீ" எனப்படும். நான்காவது செய்யுளின் முற்பகுதி மூன்ருவது செய்யுளை விளக்குகிறது. நான்காவது செய்யுளின் பிற்பகுதி, மற்ருெரு முக்கியக் கூறினை வெளிப்படுத்துகிறது. அதிதி சொல்லளவில் எல்லையற்ற தன்மை, எல்லையிகந்தது என்று பொருள் பெறும். மேலே பரந்துபட்டுக் கிடப்பது என்று விரிக்கப் பெற்றதே அதிதி என்ற சொல்லிற்குப் பொருந்துவதாகும். 'அசத்' 'தக்ஷன்' என்ற சொற்களுக்கு நேர் பொருள் 'புரிந்து கொள்ளுதல்' 'உணர்வு'; இது அகநிலையாகும். தக்ஷன் – அதிதியினின்று தோன்றுவது; சாரக சம்ஹிதையில் (1-61-65) குறிக்கப்பெறும் சாங்கியக் கொள்கையில் வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவது. தக்ஷனின் தோற்றத்திற்கு முன்னிலையாக உள்ளது, அதிதி பிரகிருதி எனவும் புருஷ எனவும் பகுப்புக் கொண்டு வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவதன் முன், கூறப்பெறுகிறது. இவ் விளக்கம் சாங்கியத்தோடு பொருந்துவதாகும். அதிதி, தக்ஷனினின்று தோன்றுவதால் முதற்கொள்கை அனைத்தும் உணர்வே ('சின்மாத்திர') என்ற கருத்தினைக் குறிக்கும். பொருள், என்பது அதன் கூறு அல்லது இயல்பு ஆகும்.

படைப்பு ஒரே முறை நிகழ்ந்தது என்ற குறிப்பு, சில இடங்களில் காணப்பெறுகிறது (இ. வே. 6-48-22; 10-7-4). ஆனல் இருக்கு வேதத்தில், (10, 190, 3) படைப்போன், பல்வேறு பிரபஞ்சப் பொருட்களை உருவாக்கியவன் எனக் கூறப்பெறுகிறது. படைக்கப்பெற்ற பொருள்கள், தாம் முன்னர்க் கொண்டிருந்த வடிவத்தையே பெறுமாறு படைப்போன் செய்கிருன். அதர்வ வேதம் (ஸ்கம்ப 10, 7, 26) படைப்பின்போது, பழையதை உருட்டிவிட்டதாகக் கூறுகிறது. படைப்பும், அழிவும் அடுத்தடுத்து நிகழ்வனவாகக்

குறிக்கப்பெறுகின்றன. (.அ. வே. 10, 8, 29, 39 – 42 இ. வே. 10, 90, 2). இந்நிகழ்ச்சிகள் பரம்பொருளில் இடையருது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றன. மரணமும் இறவாமையும் முழுமுதலுள் நிலேபெறுவன என்றும் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன (இ. வே. 10, 121, 2; அ. வே. 10, 7, 15).

7. மறுமை இயல்

(Eschatology)

வேத காலத்து இந்தியன் மறுமையுலகை விட, இம்மையுலகில் பெரிதும் பற்றுக்கொண்டு இருந்தான் என்பது, நீண்ட ஆயுளுக்காகவும், அதனுல் அடையக்கூடிய பயன்கட்காகவும் அவன் செய்த பிரார்த்தனேகளால் மட்டும் தெளிவாகவில்லே; இம்மையுலகங்களே மிகவும் அன்பிற்குரியன என்றும் (அ, வே. 5, 30, 17) அழியாவுலகு என்றும் குறிப்பதாலும் தெளிவாகின்றது. மனிதர் இம்மையில் நலத்துடன் சிறத்தலே அழியாமை என்பதும் அல்லது நிறைவாழ்வு அடைதல் என்பதும் (நூற்ருண்டு காலம் வாழ்தல்) நலஞ்சிறத்தல் என்பதும் மக்கள் மூலமாகத் தொடர்தல் என்பதும் மறுமையுலகு குறித்து அவநம்பிக்கை கொள்ளுதலும் இம்மை வாழ்வில் தோய்ந்திருந்தனர் என்பதை வெளிப்படுத்துகின்றன. (அ. வே. 8, 1, 1, க. ச, 8. 1, ப. பி, 22, 12, 2 தை. பி. 1, 5, 5. 6 இ. வே. 5, 4, 10). மறுபிறப்பு பரிசாகவும் வழங்கப்பெறுகிறது. (ச, பி, 1, 5, 3, 14). மரணம் என்ற தவிர்க்க முடியாத நிலேதான் மறுமை வாழ்வைப் பற்றிய எண்ணங்களேத் தூண்டுகிறது. இறந்த உடலேச் சுடுதலேக் குறித்துப் பல புனேவுகள், கதைகள் வளரலாயின. (அ. வே. 18, 2, 34 இ. வே. 10, 18, 10 – 13) மற்றவகைகளில் பிணத்தை என்ன செய்தார்கள் என்பது சில இடங்களில் குறிக்கப்பெறுகிறது. உயரிய துறக்க உலகிலே இறந்த முன்னோர்களோடு பிரிந்த, உயிரைக்கொண்டு சேர்ப்பது அக்கினி. அங்கு உயிர், எமன் என்னும் தனது வழிகாண்போனேயும், மன்னனேயும் வருணனேயும் எதிர்கொள்ளும். (இ. வே. 10, 14, 1, 7. 8). இந்நிகழ்ச்சி 'அசுநீதி' (Asu-Niti) அல்லது 'அசு-நீதா' (Asu-Nita) எனப்படும். இதற்குப்பொருள் (இ. வே. 10, 15, 1ஸி) ஆவியை அழைத்துச் செல்லுதல் அல்லது வழி

காட்டுதல் அல்லது ஆவிநிலைக்கு வழிகாட்டுதல் என்பன வாகும். உடலைத்தான் அக்கினி எரிக்கும். பிரிந்த உயிர் என்னும் ‘பிறவாத கூறு’ பெற்றோரினின்று தோன்றுதல் (ச. பி. 2, 2, 4. 8) போல உடல் அமையப் பெற்று, ஒளி யோடு, குறைவின்றி வெளிப்படும். (இ. வே. 10, 56, 1. அ, வே. 6, 120, 3) பிரிந்த உயிர்கள், இவ்வுலகில் அவ்வுயிர்களது உறவினர்களால் படைக்கப்படுவனவற்றை ஏற்று மகிழ் கின்றன என்பது பற்றிய குறிப்புக்கள் உள. மேலும், துறக்க உலக இன்பங்களைப்பற்றியும் குறிப்புக்களைக் காண் கிறோம். இக்குறிப்புக்களால் பெறுவது பிரிந்த உயிருக்கு அமையும் உடல், பொறி-புலன்கள் பொருந்தியது என்று கருதினர் என்பதாகும். இக்கருத்து, பின்னால் நுண்ணிய உடம்பு அல்லது சூக்கும உடம்பு எனப்பெற்றது.

துறக்க உலக இன்பங்கள் இருக்கு வேதத்தில் (9, 113. 7-11) விரிக்கப்பெறுகின்றன. அங்கு என்றும் ஒளி உண்டு, விரைந்தோடும் நீர் உண்டு. இயக்கம் கட்டுப்பாடின்றி நிகழ் கின்றது. ஆவியுணவு, நிறைவு, உவகை, கொண்டாட்டம், மகிழ்ச்சி, அனைத்து விருப்பங்களின் நிறைவு, வேறு சில மகிழ்ச்சியூட்டும் குறிப்புக்கள் ஆகியவை மற்றைய பகுதி களில் சேர்க்கப்பெறுகின்றன. (இ. வே. 10. 135. 7 அ. வே. 3, 29, 3; 4, 34 ச. பி. 14. 7, 1, 32, 3). அக்கினி அப்பொழுது பிரிந்த உயிரைத் துறக்க உலகிற்கு எடுத்துச் செல்லு மாறு வேண்டப்படுகிறது. (இ. வே. 10,154, 2-5). கடுந்தவம் புரிந்தோர்க்கும் போர்களில் வீரமரணம் எய்தியோர்க்கும் வேள்விப் பயனை உயிர்கட்குத் தளராது வழங்கினோர்க்கும், அறநெறி போற்றுவோர்க்கும், துறக்கத்தில் உறுதியாக இட முண்டு. துறக்க உலகம் விரிவாக விளக்கம் பெறுகிறது. ஆனால், அதற்கு மாறானது ‘நிரயம்’ (நரகம்). இது பாபிகட்கு உரிய இடம்; இவ்விடம் தெளிவற்ற நிலையில் ஆழ்ந்தது என் றும், ஆழம் காண முடியாத இடம் என்றும், அருவ இருள் என்றும், கீழானது, கரியானது, காரிருள் என்றும் குறிக்கப் பெறுகின்றது. (இ. வே. 4, 5, 5; 7, 104, 3, 17). இதனை முதலில் நரகம், நரகலோகம் என்று அதர்வ வேதம் முதலி யன கூறின. அதர்வ வேதத்தில் நரகத்தின் துன்பங்கள் (அ. வே. 5, 19) (இங்கும் அங்கும்) குறிக்கப்பெறுகின்றன. சதபத பிராமணத்தில் துன்பங்கள் விரிவான விளக்கமும் பெறுகின்றன. (ச. பி. 11, 6, 1-ஜ. பி. 1, 42 - 4).

வேள்வியாலும் அறச்செயல்களாலும் அமையும் நலன்கள் பிரிந்த உயிர்க்குத் துறக்கத்தில் பயன்விளைவிப்பன. (இ.வே. 10, 14, 8, வ.ச. 18, 64). அதர்வ வேதத்தில் (11,7,17) கர்மன் என்ற சொல், பொருட் பொதிவுடன் சிறந்த பொருளில் அமைகிறது. சதபத பிராமணத்தின் கருத்துப்படி (6, 2, 2, 27) மனிதன், தான் உருவாக்கிய உலகில் பிறக்கிருன் என்பதாகும். மறுமையில் மனிதனைத் துலாக்கோலில் வைத்து அவனது நல்ல தீய செயல்கள் மதிக்கப்படுமென்றும் காண்கிறோம். (11, 2, 7, 33). ஆகவே, வீதப்படி பொருந்தாத செயல்கட்கு ஏற்ப ஈடு அமையுமென்ற கருத்து உருவாகி வளர்கிறது. மேலும் மனிதன் ஆசைகளால், பற்றுகளால் ஆனவன். ஆதலால் அவற்றிற்கு ஏற்ப மறுமையில் பிறப்பான் என்பதையும் சதபத பிராமணம் (10, 6, 3, 1) விளக்குகிறது.

உயிர் பிறவிகளில் பல்வேறு உடல்களைப் பெற வல்லது என்னும் கொள்கையின் (Metempsychosis) கரு (இ. வே. 10–16. 3-ல்) ஒருவாறு அமைந்திருப்பதாக மெக்டானல் காண்கிருர். பிரிந்த உயிர், உடல்பெறப் போமாறு பணிக்கப்படும் இடங்களுள் செடிகளும் ஒன்ருகும். அங்கு, பிரிந்த உயிர்கள் உடலைப்பெறுகின்றன. மறுபிறப்பில் நம்பிக்கை வளர்கிறது. இது பிராமணங்களில் தெளிவாகிறது. (ச. பி. 1–5–3–14; 10–4–3–10) புனர் மிருத்யு – மீண்டும் மரணமாதல்; புனர் ஆசு – மீண்டும் உயிர்ப்பு எய்துதல்; புனர் ஆயாஜதி – மறு பிறப்பு; ஆகிய சொற்கள் புதிதாக ஆக்கம் பெறுகின்றன. சில புலமை மிக்கவர்கள், புனர் மிருத்யுவை மறுமையில் அடுத்து அடுத்து அமையும் மரணம் என்றும் மறுபிறப்பு பற்றிக் குறிப்பே இல்லை என்றும் கூறுகின்றனர். இறந்த ஒன்றைக் குறித்துப் பிரிந்த ஒன்று அடுத்தடுத்து இறத்தல் என்பது சிறிதும் பொருந்தாத ஒன்ருகும். மறு இறப்பு என்பது மறு பிறப்பு என்பதற்குப் பதிலாக ஏன் காணப் பெறுகிறது என்ருல் பின்னரும் காணப்படுவதுபோல வேத மக்கள் பயந்தது பிறப்பைவிட மரணம் என்றும் அறிய வேண்டும். இக்கருத்தைக்கொண்டு அவர்களது நோக்கினை ஆராய்ந்தால் மறுபிறப்பு இருக்கு வேதத்தில் (10–14–8ஸி) காணப்படுகிறது. பிரிந்த உயிர் மீண்டும் இங்கு வீட்டிற்கு வரும்படி கேட்கப்படுகிறது. அவ்வுயிர் மீண்டும் வாழ்வு பெற்று மக்கட்பேறு பெற (10–16–5) அக்கினியிடம் இரந்து வேண்டப்படுகிறது.

முறையான தியானத்தின் மூலம் ஆன்மா போற்றப் பெறுகிறது. தெய்வங்களை வழிபடுதலால் பெறும் பயன்களை விட 'ஆத்ம தியானம்' மதிக்கத்தக்க பரிசுகளைத் தரும் எனச் சதபத பிராமணம் (11-2-6. 13-14) பேசுகிறது. ஆன்மாவைப் பற்றி உண்மை அறிவு பெறுதல் மூலம் (மரணத்தினின்றும், ம்றுபிறப்பினின்றும்.) முடிவான விடுதலை பெறுதல் இயலும் என்னும் கருத்தும், உலக நிகழ்ச்சிகளை மெய்ப்பொருளியல் நோக்கத்துடன் காணுதலும் ஏற்கனவே குறிக்கப் பெற்றுள்ளன.

8. உள்ளத்தியல்

உள்ளம் சார்ந்த செயல்கட்கெல்லாம் காரணமான ஒன்றினைக் குறிக்கும் மனம் என்ற சொல்லை முதன்மையதாகக் கருதலாம். சிந்தித்தலையும், எழுச்சியூட்டலையும் ஒருங்கே குறிக்க அச்சொல் அடுத்தடுத்து அமைகின்றது. (இ. வே. 1-164-18 ; 10-57-4-6 ; 59-5). இருதயத்தில் நிலை பெற்றிருக்கும் ஒளியாக அதனை இருக்குவேதம் குறிக்கின்றது. (6-9-59-7-33-8). இதுவே (வா. ச. 34-1-6-ல்) பொருளாகின்றது. எனினும் அடுத்தடுத்து உயிர்ப்பூட்டும் பொருளை மனம் என்று குறித்து, மற்றதினின்றும் பிரித்து ஆள்கின்றனர். (இ. வே. 3-26-8-அ. வே. 10-2-31-2). இருதயத்தை உள்ளத்தின் இருப்பிடமாகப் பொதுவாகக் கருதுவர். பின்னர் இருதயத்தை உடலுறுப்பெனக் கொண்டு மனத்தினை அதன் தொழிற்பாடு எனக் கொள்கின்றனர். (இ.வே. 3-26-8; 5-56-2; 10-71-8). முற்றிலும் தனித்தொழில் நிலை உண்டு எனக் கருதுகின்றனர். (அ.வே. 3,20,9; 5,21,2, இ.வே. 10,191,4). அருகிய நிலையில் தலை, மனத்தின் இயல்புகளின் இடமாகக் கருதப்பெறுகிறது. (இ வே. 2,16,2; 8,96,3; 5,57,6). ஒன்பது வாயில்கள் உள்ள தாமரை, முக்குணங்களால் மூடுண்டு கிடக்கிறது. இத்தாமரையில் ஆன்மா தங்குகிறது. (அ வே. 10,8,43,). இத்தாமரை, இருதயம், அல்லது மனத்தை ஒத்ததாகக் கருதப்பெறுகிறது. சாங்கிய நூலில் உள்ளத்தின் கூறுகளாகக் கருதப்பெறுவனவற்றை இங்கு இப்பகுதி முன்னரே குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம் (அ. வே. 8,2,1). இராசதமும், தாமசமும் ஒருங்கே கருதப்பெறுகின்றன. அவா மனத்தின் முதல்நிலையென முன்னரே விளங்கியுள்ளது.

மனத்தினது மூன்று நிலைகள் குறிக்கப்பெறுகின்றன. அவை விழிப்பு (ஜாக்ரத்), கனவு (ஸ்வப்ன), உறக்கம் (சுழுத்தி) அல்லது நித்ரா என்பனவாகும். (இ. வே 10, 164 ; அ. வே. 19, 56, 57). கனவு-உயிருள்ளது மன்று, உயிரற்றதுமன்று (அ வே. 6, 46, 1); எழுச்சியுற்ற மனத்தால் பிறப்பது (அ. வே. 19, 56, 5). உயிர்ப்பொருள்-பிராணன் நிமிர்ந்த நிலையிலும் விழிப்பு நிலையிலும் உள்ளது. (அ, வே, 11, 4, 25). 'சித்தம்' 'மனசு' தீ என்பவற்றைப் பின்னர்க் குறிக்கப்பெற்ற சித், மனசு புத்தியோடு ஒத்தவையாக மகீதரர் கருதினர். இவை வரையறை செய்யப் பெருத அறிவு, ஆய்வு, உறுதி ஆகிய நிலைகளாகும். சுறுசுறுப்பும் அமைதியின்மையும் மனத்திற்கு உரியனவாகக் கருதப்பெறுகின்றன. (வா. ச. 34, 1, 4 ; அ வே. 10, 7, 37); ஐந்து வாயில்களும் (இந்திரியம்) ஆருவது வாயிலாக மனமும் குறிக்கப்பெறுகிறது. (அ. வே. 19, 9, 5). இருக்கு வேதத்தால் இந்திரியம் என்ற சொல் 'இந்திரனுடன் தொடர்புடையது' என்றும், ஆற்றல், அவனுக்குரிய ஆற்றல் என்றும் அவனது ஆற்றலை ஒத்தது என்றும் விளங்குகின்றது. இந்திரிய சாம்யம்-புலனடக்கம், மனத்தில் ஒன்றுதல், மனத்தை ஒருமுகப்படுத்துதல் (ச. ப. 11, 5, 7, 1), முதலிய இவை யோக நெறியைச் சார்ந்தன எனக் காட்டும்.

9. அளவை இயல்

மனிதரிடத்துக் காணப்படும் அறியாமையின் (இ. வே. 1, 164, 5, 6 ; 10, 88, 18) நிகழ்வும், உண்மை அறிவு நழுவுதலும் (5, 85, 8 ; 10, 139, 5 ; 8, 100, 3) வெளிப்படையாக ஒத்துக் கொள்ளப்படுகின்றன. உண்மையை அறிதற்குரிய நெறி :—

(1) புலன்களின் துணையோடு அல்லது மனத்தோடு காணுதல் (அறிதல்) (1, 184, 2; 8, 25, 9; 10, 67, 2; 130, 6).

(2) அறிந்த ஒருவனது கருத்துரை (1, 164, 4 ; 10. 129, 6).

(3) மனங்கொண்டு ஆராய்தல் (சிந்தனை) (10, 81, 4 ; 129, 4, 5) என்பனவாகும். நோன்பு (தவநெறி) தனித்த உட்காட்சியாக அமைவதனைப் பிராமணங்களிலும், வேதங்

களிலும் இருக்கு வேதத்திலும் மற்ற வேதங்களிலும் காண லாம். வேதங்கள் பிழையாதன; சார்பின்றி இயங்கவல்லன. இவை அறிவிற்குப் பிறப்பிடமாகும். இச்செய்தி பிராமணங் களில் வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. (ச. பி. 10, 4, 2, 21, 22; தை. பி. 3, 12, 9, 1) காட்சியளவை (Perception) கருத லளவை (Inference) என்று பிராமணங்களில் அறிவு, பகுத்துப் பேசப்பெறுகின்றது.

முதற் காரணம் நிமித்த காரணம் ஆகியவற்றைப் பற்றிய ஆய்வு, பொதுவாக இருக்கு வேதத்தில் (10, 81, 2, 4; 168, 3) காணப்படுகிறது. நிதானம்-கட்டு, மூலகாரணம் (இ. வே. 10, 114,2 ; 130.3) பந்து - தொடர்பு, காரணம், (இ. வே. 10, 129, 4) நாபி – தலையூற்று ; - ஆரம்பன, - பற்றுகிற, பிடிக்கிற, சமாளிக்கிற, அடைவு, முதலியன வளர்ச்சியைக் குறிக்கின் றன. இதையொத்த வளர்ச்சியை அல்லது சில கலைச் சொற்களின் ஆக்கத்தை இனிக் காணலாம். காரணம் - ஏது ; க்ஷேத்திரம் - புலம், எல்லை அல்லது செயல் எல்லை; க்ஷேத்திர வித் - பொருளை அறிதல்; நானுத்வ - வேறுபாடு; பக்ஷங்கள்- இறகு, சிறகு, பக்கம், கட்சி; பிரகிருதி - மூலம், மூல வடிவம்; பிரகிருதா - மூலம்; விக்ருதி - மாற்றம், புது உருவம் பெறுதல்; பூதா, புவனம் - பொருள் (இ. வே.); மஜ்மன், மகிமன், மஹ் மான் - பெருமை அல்லது ஆற்றல், குணம் ; முதலிய இவை குறிக்கப்பெறுகின்றன. (இ. வே ; அ. வே. 10, 2, 12).

காரணங்களை ஆதாரமாகக்கொண்ட கருத்துரைகள் அடுத்தடுத்துக் கலு, வை, ஹி போன்ற உருபுகளுடன் குறிக்கப்பெறுகின்றன. இருக்கு வேதத்தில் (8, 58, 2) ஒரு ஒப்பு அல்லது உவமை அளவை நெறி முன்பே காட்டப் பெற்றது. கருதலளவையின் பாற்படும் சிந்தனையும் காணப் பெறுகிறது. அது மீமாம்சை எனப்படுகிறது. அதனுள் அடங்குவன (1) ஐயம் (விசிகிக்ஷா) (2) ஆழ்ந்த சிந்தனை (மீமாம்ச) (3) நிலைபேறு (ஸ்திதி) இறுதிநிலை ; இவை பிராமணங்களில் அடிக்கடி காணப்பெறுகின்றன (4) பிராஸ் (கேள்வி) - சிக்கல் (5) பிரதி பிராஸ் - எதிர்ப்பான் (சொற் போரில்) (6) பிரஸ்னின் - கேள்வி கேட்போன். அபி பிரஸ் னின் – எதிர்க் கேள்வி கேட்பவர் (7) பிரஷ்ன விவாக - நடுவர் (8) மரியாதா - வரையறை அல்லது மரபு வழிச் சட்டங்கள் (அ. வே. 2, 27; வா, ச. 30, 10). இவை சொற்

போர் அக்காலத்தில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததைக் காட்டு கின்றன. இதனைத் தெளிவுறப் பிரித்துக் காட்டும் இரு கூற்று முறை இருந்தது. (1) இஸ் - உண்டி (புத்துயிர் கொடுப்பவர் அல்லது புது வாழ்வு,) (2) ஊர்ஜ்-வலு. இஷ்ட - வேள்வி(படைப்பு). பூர்த்த-தானம். நாமன்-உண்மை இயல்பு. ரூப-புறவடிவு. வித்யா-அறிவு. அவித்யா-அறிவின்மை அல் லது அறியாமை. சத் - உள்ளது ; அசத் - இல்லது ; மேலும் மேலும் பல இடங்களில் இவை காணப்பெறுகின்றன.

தொடர்புடைய கருத்தமைவுகளின் நீண்ட பட்டியல்கள், பிராமணங்களில் சில பகுதிகளில் அமைக்கப்படுகின்றன. ஒன்றையொன்று மறுப்பனவாயும், பல துறைகளில் காணும் ஒத்த சொற்களின் விளக்கங்களாயும் இத்தகைய வடிவங்கள் அடுத்தடுத்துக் காணப்பெறும். (அ. வே. 12, 5; 13, 4; 15, 2, 7). சொல்லமைப்புகளின் மூலம் வரையறை காணும் முயற்சிகள் அடுத்தடுத்துள்ளன.

எண்ணத்திற்கும் மனத்திற்கும் உள்ள நெருங்கிய தொடர்பு அடுத்தடுத்து இருக்கு வேதத்தில் வலியுறுத்தப் பெறுகிறது. (6, 9, 6டி; 19, 71, 2; 177, 2). கௌஷீதகி பிராமணத்தில், (2, 7) வெளிப்படுவதற்கு முன் அனைத்துப் புலன் அறிவுகளும் ஒலியுருவமாக மாற்றம் கொள்ள வேண்டும் ஆனல் மனமும், பேச்சும், அனைத்தையும் கொண்டன எனக் கூறப்படுகிறது. இருக்கு வேதத்தில் (1, 164, 45; 45, 8, 100, 10, 11) ஒலி. பேச்சு என்னும் 'வாக்', எல்லா ஒலிகளையும் உடன் கொண்டதாகவும் 'ராஷ்ட்ரி' அல்லது முடி மன்னனாகவும் காணப்பெறுகிறது. பின்னைய நிலையில், இருக்கு வேதத்தில் (10, 125) அதனின் அனுபூதித் தெய்வீக இயல்புகள், தெய்வங்கட்கும் மனிதர்கட்கும் வழி காட்டுதலும் கட்டுப்படுத்தலும் ஆகிய செயல்களையுடையன என வலியுறுத்தப்பெறுகின்றன. பேச்சிலே நன்மை, இணக்கம் அல்லது ஏற்பு ஆகிய கூறுகளைச் சரியாக அறிந்து பொறுப்போடு உணர்ந்து வணங்குதல் வேண்டுமென்று இருக்குவேதம் குறிப்பாக வலியுறுத்துகிறது. அதர்வ வேதத் தில் (10, 8; 33) அப்பேச்சு ஒலிகள் (10, 71) முன்னில்லாத ஒன்ருல் (Apurva) தூண்டப்பெறுகின்றன. நேரிய நிலையில் அவை அமையுமானல் தெய்வத்தன்மையைச் (பிராமணத்தைச்) சாரும்.

10. முடிவு

பின்னால் எழுந்த இந்திய சமய மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களின் சில சிறப்புக் கூறுகளின் தோற்றத்தைப் புலப்படுத்தும் வகையில் வெளிப்படுத்துவதே இம்மதிப்பீடு. சமய வாழ்வோடு பல்வேறு பக்தி நெறி வழிபாட்டு மரபுகளை எதிர்நோக்குவது, விரும்பி வழிபடும் தெய்வம் முழு முதலின் கூறெனக் கொள்வது, பக்தியின் உள்ள நெகிழ்வு, நன்னெறியில் நிற்கும் பக்தனின் ஒழுக்கம், பல்வேறு நோன்புகள், தாந்திரீக பயிற்சிகள் ஆகியவை முன்னரே எதிர்நோக்கப் பெறுகின்றன. வேதாந்த ஒருமை நெறியும் அதனின் மாயக் கொள்கையும், ஞானத்தால் விடுதலை பெறுதலும், மீமாம்சத்தில் காண்பதுபோல் வேள்வியின் வரம்பில் ஆற்றலும், சாங்கியத்தின் முக்குணங்களும், பொருளின் அறிவற்ற தன்மைகளும், யோகத்தின் புலனடக்கமும், மன ஒருமையும், உரிய அறிவின் நோக்கும், நேரிய சொல்லும், முழுமுதலோடு கொண்டு சேர்க்கும் என்னும் நியாய வைசேடிகமும் எதிர்பார்க்கப்படுகின்றன. பொதுச் சிக்கல்களாகிய ஆன்மா, மனம், முழுமுதல் உண்மை, அண்டத்தின் தோற்றம், கருமம், மறுபிறப்பு, விடுதலை முதலியனவும் முன்பே எதிர்பார்க்கப்பெற்றன. எல்லாச் சமயங்களுக்கும், மெய்ப்பொருள் இயலுக்கும் பின்னே எழுந்த கருத்துக்களுக்கும் வேதத்தினைத் தலைமை ஊற்றாக மதித்தல், வியப்பில்லை.

குறியீட்டு விளக்கம்

அ. பி. அயித்திரேய பிராமணம்
அ. வே. அதர்வ வேதம்
பி. பிராமணங்கள்
கோ. பி. கோபத பிராமணம்
ஜ. பி. ஜய்மினிய பிராமணம்
கௌ. பி. கௌஷீதகி பிராமணம்
க. ச. காதக சம்ஹிதை
ம. ச. மைத்ராயனீய சம்ஹிதை
ப. பி. பஞ்ச விம்ச பிராமணம்
இ. வே. இருக்கு வேதம்
ச. பி. சதபத பிராமணம்
தை. பி. தைத்ரீய பிராமணம்
தை. ச. தைத்ரீய சம்ஹிதை
வா. ச. வாஜஸநேயீ சம்ஹிதை

அதிகாரம் - 3

3. உபநிடதங்கள்

1. தோற்றுவாய்

இந்திய நாட்டின் கருத்திற்கும் பண்பாட்டிற்கும் அடிப் படையான ஊற்றுக்களாக உபநிடதங்கள் அமைகின்றன என்று கூறுதல் மிகையாகாது. அவை இந்திய மெய்ப் பொருளியலின் ஆத்திகக் கருத்து முறைகட்கு மட்டும் ஆர்வ மூட்டவில்லை; பௌத்தம் போன்ற நாத்திகக் கொள்கைகளை யும் ஊக்கின. மெய்ப்பொருளியலைக் குறித்து, முறையாக எழுந்த கட்டுரைகளாக உபநிடதங்கள் அமையவில்லை. அவை தனிப்பட்ட நூலாசிரியனது நூல்களாகவும் காணப் பெறவில்லை. உபநிடதங்கள் அவ்வவற்றின் ஆசிரியர்களது உள்ளுணர்வுகளைப் பதிவு செய்துள்ளன. இவ்வாசிரியர்கள் புலனிறந்த பொருளியல் (Metaphysics) ஆய்வினை நிகழ்த்தியவர்கள் ஆகார்; அனுபூதி மெய்ம்மைக் கூறுகளை உணர்ந்த துறவோர் ஆவர். உபநிடதங்கள் போதிக்கும் உண்மைகள், நேராக நமது உள்ளத்திற் பதியும் தன்மை யன. உபநிடத ஆசிரியர்கள், உயர்ந்த உண்மைப்பொருளை நேராக உணர்ந்தோர் ஆவர். இந்நேர் உணவு, உபநிடதங் கட்குத் தனிச் சிறப்பினை வழங்குகின்றது; அவற்றைச் சிறந்த நம்பத் தகுந்த ஆதாரங்களாகத் திகழச் செய் கின்றது. ஆசிரியர்தம் உள்ளுணர்வில் தெளிந்த பேருண் மைகள், கதைகளாகவும், நீதிகள் பொதிந்த சிறு கதைகளா கவும், தனி விவாதங்களாகவும், நெருங்கிய உரையாடல்களா கவும் பெருக்கெடுத்தன. அவர்கள் உண்மைகளை விளக்கக் கையாண்ட முறை "மெய்ப்பொருளியல் முறையினும் செய் யுள் முறை" என்று கொள்வது பொருந்தும். சில இடங் களில் உரைநடை அமைந்தபோதிலும் அங்கும் செய்யுட் கூறு விளங்கித் தோன்றும். பல இடங்களில் அடையாள அல்லது குறியீட்டுச் சொற்றொடர்களின் ஆட்சி, பொருளைப் புலப்படுத்துவதைவிட மறைக்கின்றதென்பது உண்மை. சில இடங்களில் சொற்கள் சிலேடைப் பொருளில் வழங்கப் பெற்றுள்ளன. எளிதில் விளங்காத சில சொற்கள், அனுபூதி

மெய்ம்மைக் கருத்துப்படி விளக்கம் பெறுகின்றன. இவையும் உபநிடதங்களைக் கவர்ச்சியுடையனவாகச் செய்கின்றன என்பது குறிக்கத்தக்கது.

2. உபநிடதங்களின் கருத்து வளர்ச்சி

உபநிடதங்களிற் பெரும்பாலன, வேதங்களின் ஈற்றுப் பகுதிகளாகும். மேலும் அவை வேதங்களின் இலக்கை, அல்லது நோக்கை வெளிப்படுத்துவன ஆகும். ஆதலால் உபநிடதங்கள், வேதாந்தம் எனப்படும். சம்ஸ்கிருதச் சொல்லான 'அந்தம்' என்பதை, ஆங்கிலச் சொல்லாகிய 'எண்ட்' (END) என்பதைப் போல ஈறு, நோக்கு ஆகிய இரு பொருள்களிலும் பயன்படுத்தலாம். பின்னர் எழுந்த வேதாந்தக் கொள்கை முறைகள், உபநிடதங்களின் நோக்கை விளக்குவனவாதலால் வேதாந்தம் எனப் பெயர் பெறுகின்றன. உபநிடதம் என்ற சொல், சொல்லிலக்கணப் படி 'ஈடுபாட்டுடன் நெருங்கி அமர்தல்' எனப் பொருள் படும். அச்சொல்லமைப்பு, 'ஷத்'–அமர்; 'உப'–நெருங்கி; 'நி'–ஈடுபாடு; எனப் பொருள்படும். உபநிடதங்கள் உட்கொண்டிருக்கும் கொள்கைகளை, எவ்வாறு மாணுக்கர்கள் முதலில் ஆசிரியர்களை அடுத்து, நெருங்கி அமர்ந்து பயின்றனர் என்பதை இச்சொல்லமைப்பிலக்கணம் குறிக்கின்றது. ஆக உபநிடதம் என்னுஞ் சொல், ஒரு 'கால வரையறை'யைக் குறிப்பதாயிற்று. இச்சொல் காலப் போக்கில் 'காலவரையறை' (SESSION) என்ற பொருளைக் குறிப்பதை விடுத்து, அக்கால வரையறையினுள் கற்பிக்கப் பட்டதைக் குறிக்கலாயிற்று. உயர்ந்த உண்மைகளை உபநிடதங்கள் போதிக்கின்றன என்று கருதுவதால் அவ்வுண்மைகளைப் பெறுதற்கும் பயன்கொள்ளுதற்கும் தகுதியுடையோர்களே உரியவர் ஆவர். குறித்த ஒரு காலத்தில் தகுதியுடையராக ஒரு சிலரே இவற்றை அறிதல் கூடும். ஆதலால் மறை அல்லது இரகசியம் என்ற பொருள் உபநிடதம் என்ற சொல்லிற்குப் பொருந்துவதாயிற்று. இப்பொருளிலேயே உபநிடதம் என்ற சொல் உபநிடதங்களில் பயிலப்பெற்றுள்ளது. ஒரு முக்கியமான வாய்பாடு (FORMULA) உபநிடதங்களில் குறிக்கப்படும் பொழுது அதை உபநிடதம் என்றே குறித்தனர். பிருகதாரண்யகத்தில்,உண்மையுள் உண்மை (சத்யஸ்யசத்யம்) என்னும்

வாய்பாடு, "யாவற்றையும் உட்படுத்தும் ஆன்மாவினது உபநிடதம்" என்று விவரிக்கப்பெறுகிறது (Upanisad of the universal soul). 'மறை' அல்லது 'இரகசிய போதனை' தலை சிறந்த ரகசியம் (Supreme Secret) என்ற தொடர்கள், உபநிடதங்களில் முக்கியத் திறவுப்பகுதிகளெனக் கருதப் பெறுவனவற்றைக் குறிக்கப் பயன்படுவதைப் பார்க்கிறோம். 'அறியாமையை அழிப்பது' 'பிரமத்திடம் கொண்டு சேர்ப்பது' என்ற பொருட்களில் உபநிடதம் என்ற சொல், சங்கரர் போன்ற உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்பெறுகிறது. இப் பொருள், சொல்லிலக்கணப்படி தவருனதே. ஆயினும், சங்கரர் குறிக்கும் பொருள், உபநிடதங்களின் எல்லையையும் நோக்கையும் சரியாக வரையறை செய்கிறது.

பிராமணங்களது ஈற்றுப்பகுதிகளாகப் பெரும்பாலும் உபநிடதங்கள் அமைகின்றன. பிராமணங்களிலிருந்து உப நிடதங்கட்கு ஆரண்யப் பகுதிகளின் மூலம் கருத்து வளர்ச்சி நிகழ்கிறது. சமயச் சடங்குகளை இயற்றும் முறை குறித்த விதி கள் வழிகள் ஆகியவற்றைப் பிராமணங்கள் வகுக்கின்றன. பரம்பொருளைக் குறித்த போதனைகளை உபநிடதங்கள் உடை யன. ஆரண்யகங்களில் சமயச் சடங்குகளது உண்மை, உருவகப் பொருளில் விளக்கப் பெறுகின்றது. சில 'அக வழிபாட்டு' முறைகள் கூறப்பெறுகின்றன. இவை, உப நிடத மெய்ப்பொருள் உண்மைகள் தோன்ற வழி செய் கின்றன. பல நூற்றுண்டுகள் கழிந்த பிறகு, உபநிடதங்கள் எவ்வாறு வளர்ச்சியுற்றன என்பதை அறிவது அருமை யாகும். 'அதுவே நீ, 'தத்'துவம், அசி' (TAT TVAM ASI), 'உண்மையுள் உண்மை' (Real of the Real) போன்ற முக்கியத் திறவுப் பகுதிகளை முதலில் உபநிடதம் என்ற சொல் குறித்திருத்தல் வேண்டும். இத்திறவுப் பகுதிகளை மாணுக்கருக்குப்பயிற்றுவித்தபொழுது அவற்றையொட்டியே விளக்கங்கள், இயல்பிலே தொடர்ந்து தரப்பெற்றன. பின்னர் இவ்விளக்கப் பகுதிகளும் முக்கியப் பகுதிகளும் ஒருங்கே, இன்று நாம் பெறுகின்ற வடிவிலே உபநிடதங் களாக உருப்பெற்றிருத்தல் வேண்டும்.

உபநிடதம் என்று பெயர் பெறுவன, இன்று இருநூற் றிற்கும் மிகுதியாக உள்ளன என்று அறிகிறோம். 'முக்திகா' (MUKTIKA) என வழங்கும் உபநிடதம், நூற்றெட்டு உப நிடதங்களின் பெயர்களைத் தருகிறது. இவற்றுள் பெரும்

பாலன, பின்னுளில் இயற்றப் பெற்றவை. இவை தொன்மையும் முதன்மையும் வாய்ந்த உபநிடதங்களின் அமைப்பினை மங்கலாகத் தழுவி அவற்றைப்போல் எழுந்தவை என்று கொள்ளவேண்டும். ஒரு உபநிடதத்தின் சிறப்பினை மதிப்பிடுதற்குத் துணை செய்யும் அளவு கருவிகளுள் ஒன்று, இங்குக் குறிக்கத்தக்கது. உபநிடதம் உரைகாணப் பெற்றிருக்குமாயின் அல்லது சங்கரர் போன்ற சிந்தனையாளரால் மேற்கோள் காட்டப் பெற்றிருக்குமாயின், அந்நிலையே, உபநிடதங்களை அளக்கும் அளவு கருவியாக அமையும். இந்த அளவு கருவிகொண்டு மதிப்பிட்டால், 'முக்திகா' உபநிடதத்துள் குறிக்கப்பெற்ற முதல் பத்து உபநிடதங்களும் ஏனையவற்றினின்று ஒரு சில உபநிடதங்களும் தொன்மையும் உண்மையும் வாய்ந்தவையாகக் கருதுதல்வேண்டும். அவை, 'ஈசாவாஸ்யம்', 'கேன', 'கதா', 'பிரஸ்ன', 'முண்டக', 'மாண்டுக்ய', 'தைத்ரீய', 'ஐதரேய', 'சாந்தோக்ய', 'பிருகதாரண்யக', 'கௌஷீதகி', 'மைத்ராயனீய', 'ஸ்வேதாஸ்வதர' ஆவன. அவற்றுள்ளும் 'பிருகதாரண்யகமும்', 'சாந்தோக்யமும்' மிக முக்கியமானவை. அவை, தொன்மையன; பல கூறுகளைக் கொண்டன. மேலும் சப்பிரபஞ்சம், நிஷ்பிரபஞ்சம் என்னும் கருத்து மரபுகளை வெளிப்படுத்துவன. இவ்விரு கருத்து மரபுகளும் தனிப்பிரிவுகள் அல்ல.

முதன்மையனவாகக் கருதப்பெறும் உபநிடதங்களின் காலவரையறையினை உறுதி செய்ய இயலவில்லை. புத்தர் காலத்திற்கு முன்னுல் உபநிடதங்களுள் பெரும்பாலன இயற்றப் பெற்றன. அவற்றை இயற்றிய சிந்தனையாளர்களைக் குறித்தும் ஏதும் பெரிய அளவில் சொல்லுதற்கு இல்லை. இச் சிந்தனையாளர்களுள் 'யாக்ஞவல்கியர்', 'உத்தாலகர்' போன்ற சிலர், முதன்மையாக விளங்குகின்றனர். இவர்களுள் ஒவ்வொருவரும் தமது வரையறையான போதனைகளால் ஒவ்வொரு மாணவர் குழுவை ஊக்கினர்.

3. வேதத் தெய்வங்களையும், வேள்விகளையும் குறித்த நோக்கு

உபநிடதங்களின் போதனையைப் பாராட்டுவதற்காக 'பிராமணங்களில்' காணும் வேள்விச் சடங்குகளைக் குறித்து உபநிடத பாடப்பகுதிகள் கொள்ளும் நோக்கினை முதலில் அறியவேண்டும். உபநிடதங்கள் தம்மியல்பிலேயே சடங்கு

களை எதிப்பனவாகும். எவனொருவன் தனது ஆன்மாவிற்கு அயலாக ஒரு தெய்வத்தை வழிபடுகின்றானோ அவன் தெய்வங்களின் வீட்டு விலங்கென, 'பிருகதாரண்யகம்' விவரிக்கின்றது. இறப்பின் தெய்வமாகிய 'எமன்' வேள்வியைத் தன் இருப்பிடமாகக் கொள்கின்றான். புரோகிதருக்குக் கொடுக்கப்படும் தட்சிணையில், வேள்வியின் அடிப்படை அமைகின்றது. 'சாந்தோக்யம்' புரோகிதர்கள் வேள்வியில் வலம் வருதலை நாய்கள் 'ஓம்! நாம் உண்போம்', 'ஓம் நாம் குடிப்போம்' என்று சொல்லிக்கொண்டு வேள்வியினை வலம் வருகின்றன என ஏளனம் செய்கின்றது. சடங்கினை எதிர்த்த தாக்குகளுள் ஊறு விளைக்க வல்லதை 'முண்டகத்தில்' காண்கிறோம். இந்த உபநிடதத்தில் வேள்வி வகைகள் 'பாதுகாப்புத் தராத படகுகளுக்கு' ஒப்பிடப்பெற்றுள்ளன. வேள்விச் சடங்குகளை மதிக்கின்றவர்கள், அறிவிலிகளெனக் குறிக்கப் பெறுகின்றனர். அவர்களை முதுமையும், மரணமும் விழுங்கும். உபநிடத மூலபாடங்கள் பலவற்றுள், சடங்கின் எதிர்ப்பு வெளிப்படையாக இல்லை. சடங்குகள் பொதுவாகக் கொள்ளும் வடிவம், புறக்கணிக்கப் பெற்று அவற்றிற்கு உருவகப்பொருள் அல்லது மெய்ப்பொருளியல் கருத்து தரப்பெறுகிறது. முன்னர்க் குறித்ததுபோல் ஆரண்யகங்கள், சடங்குகளை உருவகமாகக் கருதி விளக்கம் தரும் பணியில் ஈடுபடுகின்றன. இப்பணியில், உபநிடதங்களும் தொடர்ந்து ஈடுபடுகின்றன.

'பிருகதாரண்யகத்தின்' துவக்கப் பகுதிகளில் காணும் 'அஸ்வமேத வேள்வி' உருவக விளக்கத்தின் சரியான சான்றாகும். குதிரையை வேள்வியில் பலியிடுவதால் உலகப் பேரரசினைப் பெறலாம். ஆனால் ஆன்மீகத் தன்னாட்சியை இவ்வுலகினைத் துறத்தலால் எய்தக்கூடும். இவ்வுலகினைக் குதிரையின் உருவமாக உபநிடதம் கருதுகிறது. 'சோம வேள்வி' என்பது மனித வாழ்வின் உருவகம் என, சாந்தோக்யம் விளக்கம் தருகிறது. பிராணனின் பல்வேறு தோற்றங்களுக்குச் செய்யப்படும் படையல்கள் 'அக்னி ஹோத்திரத்தின்' இடத்தைப் பெறுகின்றன. மற்றொரு வகையில், சடங்குகள் பெறும் தாழ்ந்த நிலையை உபநிடதங்கள் விளக்குகின்றன. சடங்குகளின் உதவியால் ஒருவன் பிதிர் உலகிற்குச் செல்ல இயலும். பிதிர் உலகில் அவன் தற்காலிகமாக வசிக்கிறான். ஆனால் உரிய காலத்தில் இந்

நிலவுலகிற்கு மீளுதல் வேண்டும். இம்மீட்சி மேலும் பிறப்பு, இறப்பு எனும் சுழலுக்கு அவனை உட்படுத்தும்.

பின்னர் எழுந்த உபநிடதங்களுள் வேள்விகட்கு இடந் தருகின்ற இணக்கத்தையும், ஆர்வத்தையும் காண்கிறோம். 'ஸ்வேதாஸ்வதர' உபநிடதத்தில் 'அக்கினி', 'சோம' போன்ற தெய்வங்களின் வழிபாட்டு முறைகளில் வழக்கி லிருந்தவற்றை மேற்கொள்ளுமாறு கூறப்பெற்றுள்ளது. எங்கு வேள்வி நிகழ்த்தப்பெறுகிறதோ, அங்கு 'தெய்வீக ஊக்கம்' பிறக்கின்றது. இங்கும் பெறுதற்குரிய இலக்காகத் 'துறக்க உலகம்' கருதப்பெறவில்லை. ஆனால் இறைவனே இலக்கு, இலட்சியம். அவனை அறிவதால் கட்டுகளினின்றும் விடுதலை அடையக்கூடும்.

உபநிடத மூலக் கொள்கைகளுக்கு முற்பட்ட கருத்துக் களை அறிவதற்கு வழிபாட்டுச் சுவடிகளாகிய பிராமணங்களை விட வேதத் துதிப்பாடல்களே கொள்ளற்பாலன. இவை, ஒருமை நோக்கினை வெளிப்படுத்துவன. வேதத்தின் மெய்ப் பொருள் பொதிந்த துதிப்பாடல்களில் தெய்வ எண்ணிக்கை யைக் குறைத்து ஒரே உண்மையில் தெய்வங்களனைத்தையும் அடக்குகின்ற போக்கு விளங்கித் தோன்றக் காணலாம். இப் போக்கு, உபநிடதங்களில் சிறப்புற்று ஓங்குகிறது. இதன் உட்பொதிந்த உண்மைகள், விரிவாக விவரிக்கப் பெறுகின்றன. தெய்வங்களின் எண்ணிக்கையைக் குறித்து 'யாக்ஞவல்கியரைக்' கேட்டபொழுது அவர் '3306' என்ற எண்ணில் துவங்கிப் பிறகு முறையே 'முப்பத்து மூன்று' 'ஆறு', 'மூன்று', 'இரண்டு', 'ஒன்று' 'அரை' முடி வாக ஒன்றெனக் குறிக்கிறார். ஒன்றெனக் குறிப்பிட்ட தெய்வம், பிரமம் ஆகும் (BRAHMAN). இப்பிரமத்தின் ஆற்றல்களே, 'வசுக்கள்', 'உருத்திரர்கள்', 'ஆதித்தியர் கள்' ஆகிய மற்ற தெய்வங்களின் முக்கிய குழுக்களாகும். இத்தெய்வங்கள், வெவ்வேறு பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகளாகவும், தனி நிலைத் தொழிற்பாடுகளாகவும் கருதப்பெறுகின்றன. பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகளின் எடுத்துக்காட்டுகளாகக் கதிரவன், வானம், நிலவு, விண்மீன்கள் ஆகியவை அமைகின்றன. தனி நிலைத் தொழிற்பாடுகளின் எடுத்துக்காட்டுகளாக, புலன் உணர்வும், மன நிலையும் அமைகின்றன. பிரம்மா, உத்திரன், விஷ்ணு ஆகிய தெய்வங்களைத் தலைசிறந்த, அழியாத உடற்சார்பு அற்ற 'பிரமத்தின் முக்கியத் தோற்றங்

களாக 'மைத்ராயனீய' உபநிடதம் சிறப்பிக்கின்றது. தெய்வங்கட்கு உண்மைப் புகழையும் ஆற்றலையும் தருவது மூலமாகிய பிரமம் என்று இந்திரன் உமா ஹேமவதியினிடமிருந்து அறிந்தார். இச்செய்தி 'கேன' உபநிடதத்தில் காணப்பெறுகிறது. தெய்வங்கள் தத்தமக்குரிய கடமைகளைத் தலைசிறந்த பிரமத்திற்கு அஞ்சி, ஆற்றுவதாகக் 'கதோ' உபநிடதம் கூறுகின்றது. பிராமணங்களில் உயரிய தெய்வமாகக் கருதப்படும் 'பிரஜாபதி' கூட, பிரமத்திற்கு அடக்கமே. அவன் பிரமத்திற்குக் கீழ்ப்பட்டவன். 'முழு முதலின்' வாயில்காப்போனாகப் பிரஜாபதி இந்திரனுடன் பணிபுரிவதைக் 'கௌஷீதகி' என்ற உபநிடதம் குறிக்கின்றது. பிரமத்திற்குப் போட்டியாக எவரும் அமைய உபநிடதம் இடங்கொடாது. பிரமமே தலைசிறந்த உள்பொருளாகும். இருக்குவேதம் 'உள்பொருள்' ஒன்றே என்று பேசுகின்றது. இவ்வுண்மை, உபநிடதங்களில் 'இரண்டற்றது' எனவும், 'ஒன்றே' எனவும் கூறப்பெறுகின்றது.

4. உயரிய ஞானம், தாழ்ந்த ஞானம் (பர, அபர ஞானம்)

'பர', 'அபர' என்று இரு வகையாக ஞானம் உபநிடதங்களால் பிரிக்கப் பெறுகின்றது. 'அனுபவ வழி' எழும் அறிவியல் கொள்கைகளும், கலைப் பிரிவுகளும், புனித அறிவினால் குறிக்கப்பெறும். அழியும் இயல்புடைய பொருள்களும், நுகர்வுகளும் ஆகியவை அபர ஞானத்துள் அடங்கும். நான்கு வேதங்களும் அபர ஞானவகையுள் அடக்கப்பெறுவது இங்குக் குறிக்கத் தக்கதாகும். நாரதர் பலகலைச் செல்வர்; கலைக்களஞ்சியம் போன்ற விரிந்த அறிவுடையவர்; உலகியலையும், ஆன்ம இயலையும் ஒருங்கே நன்கு அறிந்தவர்; ஆயினும் அவர் துன்பத்திற்கு உள்ளாகின்றார்; சனத்குமாரரிடத்தில் தெளிவு பெற விரும்புகிறார். சனத் குமாரர், நாரதருடைய அறிவு அனைத்தும் பெயரளவில் அமைந்துள்ளதாகக் கூறுகின்றார். அழியாதது பற்றிய (அக்ஷரா) அறிவே உயரிய ஞானமாகும். உயரிய ஞானம் அல்லது பர ஞானம் மேலும் விவரிக்கப் பெறுகின்றது. இது 'கேளாதன எல்லாம் கேட்பிப்பது', 'சிந்திக்கப் பெறாதனவெல்லாம் சிந்திக்கச் செய்வது', 'அறியாதனவெல்லாம் அறியச் செய்வது'. மேலும் இது 'அடிநிலை அறிவு' என்று விளக்கப்பெறு

கின்றது. இந்த ஞானம், அடிநிலையின் பல்வேறு வெளிப்பாடுகளை அல்லது தோற்றங்களை உள் அடக்கிய ஒன்றாகும். களி மண்ணால் செய்த ஒரு பொருளை அறிந்தால், களி மண்ணால் செய்யப் பெற்ற பொருள் அனைத்தையும் நாம் அறிய முடியும். களி மண் பெறும் மாறுபட்ட உருவங்கள் பெயர்களினால் பிரித்தறியப் பெறுகின்றன ; பொருளால் ஒன்றேயாகும் களி மண் மட்டுமே உண்மையானது. இதைப் போன்றதே அடிநிலையைப் பற்றிய போதனையும். அனைத்தையும் அறிவிக்கும் பரம்பொருள் அடிநிலை அறிவு, முழுமுதலான பரமான்மாவை அறிவதாகும். அபர ஞானம் 'அவித்தை'யாகும். பிழையுடையதாகும். 'பர', 'அபர' ஞானங்கள் பெரிதும் வேறுபடுவன, மாறுபடுவன என்று 'கதா' உபநிடதம் கூறுகிறது. மேலும் 'வித்தை' என்றும், அவித்தை என்றும் பேசுகிறது. அழியாத எல்லையற்ற தலைசிறந்த பிரமத்திடத்தில் அறிவும், அறியாமையும் ஒருங்கே இடம் பெறுகின்றன என்று 'ஸ்வேதாஸ்வதரம்' கூறுகிறது. அறியாமை, அழியுந் தன்மையது; அறிவு அழியாதது. ஆன்மா அறியொணாதது என்று பல இடங்களில் 'யாக்ஞவல்கியர்' பேசுகிறார். ஆன்மா அறியொணாதது எனில் ஆன்மாவைப்பற்றி அறிதல் எவ்வாறு கூடும்? ஞானியாகிய 'யாக்ஞவல்கியர்' தன் மனைவி மைத்ரேயிக்குப் போதிக்கும்போது, 'பிரிந்த பிறகு' (ஆன்மாவிற்கு) உணர்வில்லை என்று கூறுகிறார். அந்த அம்மை குழப்பம் அடைகிறார் ; விளக்கம் வேண்டுகிறாள். 'யாக்ஞவல்கியர்' தருகிற விடை வருமாறு : இருமையுள்ள இடத்தில் ஒன்று மற்றொன்றை அறிகிறது. ஒன்று மற்றொன்றை முகர்கிறது. ஒன்று மற்றொன்றைக் கேட்கின்றது. ஒன்று மற்றொன்றைச் சிந்திக்கின்றது. ஒன்று மற்றொன்றைப் புரிந்து கொள்கின்றது. எனினும் எங்கே இவ் இருமை எல்லாம் தன் ஆன்மாவாக ஆகிறதோ அங்கு எதனால், வேறு யாரால் நுகரப்பெறும் ? காணப்பெறும் ? கேட்கப்பெறும் ? சிந்திக்கப்பெறும் ? அறியப்பெறும் ? இதுவே விடை. ஆன்மாவின் அறியொணாத தன்மையைப் பற்றிய வினாவிற்கு விடை. ஆன்மா யாருக்கும் தெரியாதது ஆதலால், அறியொணாதது அன்று. ஆன்மா அறிவனைத்திற்கும் ஆதாரமாகும். ஆன்மாவே அறிவு என்றால் அது ஒன்றைப் பற்றிய அறிவன்று. 'அறிவே அது'. சுருக்க

மாகச் சொல்லின் புறப்பொருளை அறிவது போல் அறியப் பெறுவதன்று. நீ காண்பானைக் காண முடியாது, கேட்பானைக் கேட்க முடியாது, சிந்திப்பவனைச் சிந்திக்க முடியாது, அறிபவனை அறிய முடியாது. அவன் உனது ஆன்மா. அவ்வான்மா எல்லாப் பொருளிலும் தங்குகிறது என உபநிடதம் விளக்குகிறது. ஆன்மாவின் இடத்திற்குக் கண் செல்லாது, உணர்வு செல்லாது, மனம் செல்லாது ; ஆன்மா அறியப்படுவனவற்றிற்கு அயலானது ; அறியப்படாததற்கு அப்பாற்பட்டது ; அங்குச் சொற்களும் மனமும் அடையாமல் திரும்புகின்றன என்று 'தைத்ரீயம்' விளம்புகிறது. பன்மை உலகிற்கு நமது சொற்களும் எண்ணங்களும் பொருந்துவன. இரண்டற்ற ஆன்மாவைக் குறிக்க நமது சொற்களும், எண்ணங்களும் பயன்படவில்லை. ஆயினும் சொற்களையும் எண்ணங்களையும் வழிகாட்டிகளாகப் பயன்படுத்த வேண்டும். அவை நாம் கருதும் இடத்திற்கு நம்மைக் கொண்டு செல்லும் ஊர்திகளல்ல. "ஆன்மா அறியவொண்ணாதது ; என்றும் உள்ளது ; குறையற்றது ; இடம் கடந்தது ; பிறவாதது ; பெரியது ; நிலைபெறுவது ; ஒருமைப்பாடுடையது. ஆன்மாவை உள்பொருளென உணர்தல் வேண்டும். இதுவே உயர்ந்த அறிவு ; 'பர வித்தை' ; உண்மை அறிவு. தகுதி வாய்ந்த ஆசிரியரை யடுத்து இவ்வுண்மை ஞானத்தைப் பயிலுமாறு உபநிடதங்கள் சொல்கின்றன. ஆசிரியர் கற்றறிந்தவராக இருந்தால் மட்டும் போதியதன்று ; அவருக்கு முடிவான முழுமுதற் பொருளின் அனுபவம் இருத்தல் வேண்டும். இத்தகைய ஆசிரியர் கிடைப்பது அருமை ; தகுதி வாய்ந்த மாணாக்கன் கிடைப்பதும் அருமையே. நல்லவை யாவும் அருமையுடையன. அவை செய்தற்கு அரியன. "இவற்றைத் தெரிவிப்பவர் வியக்கத்தக்கவர் ; இவற்றைப் பெறுபவர் தகுதி நிறைந்தவர் ; இவற்றை அறிபவர், வியக்கத்தக்கவர் ; திறனோடும், தகுதியோடும் பயிற்றப் பெற்றவர்.

5. பிரமமும், ஆன்மாவும்

'பிரமம்', ஆன்மா' ஆகிய இரு சொற்களின் பொருளையும், இவை உணர்த்தும் கருத்துக்களையும் அறிந்தாலன்றி உபநிடதங்களை நாம் அறிய இயலாது. இந்திய மெய்ப்பொருளியல் என்னும் பெரிய அமைப்பு முழுவதையும் பிரமம், ஆன்மா என்ற இரு தூண்கள் தாங்குவனவாகச்

சொல்லப்பெறுகிறது. பிரமம், ஆன்மா என்னும் இரு சொற்கள், இன்று வழங்கும் பொருளை எவ்வாறு பெற்றன என்பது குறித்துப் புலமையாளரிடையே சிறிது கருத்து வேறுபாடு இருந்து வருகிறது. 'பிரமம்' என்ற சொல், முதலில் 'பிரார்த்தனை', 'பேச்சொலி' என்று பொருள் பட்டிருத்தல் வேண்டும். இச்சொல் 'பிருஹ்' என்ற வேரின் அடியாகப் பிறந்தது. இதன் பொருள், உடைத்துக்கொண்டு வெளிப்படுதல், வளர்ச்சியுறுதல் என்பனவாகும். 'பிரமம்' என்ற சொல் 'பிரபஞ்சத்தின் அடி நிலை' அல்லது 'ஆதாரம்', அல்லது 'உள்ளன அனைத்திற்கும் நிலைக்களம்' என்ற பொருளைப் படிப்படியே தருவதாயிற்று. மேலும் பிரமம், பிரபஞ்சமாக வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவது என்றும், பிரபஞ்ச வளர்ச்சியின் பிறப்பிடம் என்றும் பொருள் தரலாயிற்று. மற்றச் சொல்லாகிய 'ஆன்மா', 'மூச்சு' என்ற பொருளைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். பின்னர் 'ஆன்மா' உயிருள்ள பொருளின் ஆன்மா எனப் பொருள் தந்திருத்தல் வேண்டும். பிறகு சிறப்பாக, மனிதனின் 'ஆன்மா' என்று பொருள் தந்தது. தொல்லறிஞர்களால் வெளிப்படுத்தப்பெற்ற உண்மை ஆன்மாவும், பிரமமும் ஒன்றென்பதாகும். இது குறிக்கத்தக்க கண்டு பிடிப்பு. 'ஆன்மா' 'பிரமம்' ஆவான்; 'ஆன்மாவும்', 'பிரமமும்' ஒன்றே; இவ்விரண்டும் ஒரே தன்மையானவை. இவ்வொருமைக் கொள்கை, உலகத்திற்கு உபநிடதம் வழங்கிய பேருண்மையாகும். உபநிடதங்களில் பல இடங்களில் பிரமம், ஆன்மா என்னும் இரு சொற்கள் அடுக்குத் தொடராக வழங்கப்பெறுகின்றன. இவை ஒரே பொருள் குறிக்கும் இரு சொற்களாகவும் கருதப்பெறுகின்றன. மெய்ப்பொருளியலில் முக்கியமான கேள்விகளாகிய 'ஆன்மா' யாது? 'பிரமம் யாது? என்ற கேள்விகள், சாந்தோக்யத்தில் அமைக்கப்பெறுகின்றன. சில இடங்களில் பிரபஞ்ச மூலத்தைப் பற்றியும், ஆன்மா என்ற சொல் ஆராயப் பெறுகிறது. மனிதனின் ஆன்மாவை ஆராயும் இடங்களில் 'பிரமம்' என்ற சொல் ஆளப்படுகிறது. 'அஸ்வபதி கைகேய' என்பவர், ஆறு பிராமணர்கட்குச் செய்த போதனையில், பிரபஞ்சத்தின் உயிர்நிலையினை 'வைஸ்வானர ஆத்மன்' என்கிருர். 'பிருகு' என்பவர் ஆன்ம இயல்பினை ஆராய்வதற்காக அதனை மூடும் உறைகளைப் பகுத்துக் காண்கிருர். இப்பகுப்பில் குறிக்கப்

பெறும் சொல் 'பிரமம்' எனப்படும். ஆகவே உபநிடத சிந்தனையாளனுக்குப் 'பிரமம்' 'ஆன்மா' என்ற சொற்கள் அகத்தும், புறத்தும் உள்ள ஒரே உள்பொருளைக் குறிக்கின்றன. அச்சிந்தனையாளன், பிரபஞ்சத்தினது மூலத்தை ஆய்ந்து உண்மையான ஆன்மாவை அறிந்தான். அதுவே இரண்டல்லாத ஒன்றேயான உள்பொருள் என்பதைக் கண்டு பிடித்தான். இவ்வான்மாவே பல்லுயிர்களாகவும், பல உலகுகளாகவும் தோன்றுகிறது.

பிரபஞ்சத்தின் ஆதாரம் யாதென்ற கேள்வி கேட்கப் பெற்றதுபோல், ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பு யாதென்ற கேள்வியும் கேட்கப் பெறுகிறது. இக்கேள்விகட்கு விடை காணும் முறையும் ஒரே வகையானதே. இது உள்பொருளின் பருமைத் தோற்றங்களிலிருந்து அவற்றின் நுண்ணிய கூறுகளுக்கு வளர்ந்து செல்லும் முறையாகும். இதைச் சில சிறந்த உபநிடத எடுத்துக் காட்டுக்களைக் கொண்டு விளக்குவோம் :—

'ஜனகன்' என்னும் அரசனது அவையில் நிகழ்ந்த மெய்ப்பொருளியல் தருக்கமொன்றில் 'கார்கி' என்னும் அம்மையார், ஞானி யாக்ஞவல்கியரை யாவற்றையும் தாங்கும் பொருள் குறித்துக் கேள்வி கேட்டார். இவ்வுலகு எதைக்கொண்டு ஆக்கப்பெற்றது? இதன் பாவும், இழையும் யாவை? இவற்றிற்குப் பல விடைகளைத் தொடர்ந்து 'யாக்ஞவல்கியர்' தருகிறார். கேட்போனைக் கருத்து வகையில் மெல்ல மெல்ல உயரிய உலகுகளுக்கு அழைத்துச் செல்கிறார். இறுதியில் அவ்வம்மையார் (கார்கி) இடத்தினைத் தாங்குவது யாது? என்று கேட்டபோது, 'அழிவற்றது' (அக்ஷரா) இடத்திற்கு ஆதாரம் என்றார். மற்றொருவர், உத்தாலகர் யாவற்றையும் உள்ளிருந்து கட்டுப்படுத்துவது எது? என்று கேட்டார். அழகான பகுதிகள் அடங்கியஒரு குறிப்பில், யாக்ஞவல்கியர் "யாவற்றிற்கும் பிரபஞ்சப்பொருளுக்கும், தனிப்பொருளுக்கும் அடிப்படை யாவது யாதென விளக்குகின்றார். அவ்வடிப்படையை, பிரபஞ்சமும். தனிப்பொருளும் அறியமாட்டா. ஆனல் அவற்றை உள்ளிருந்து கட்டுப்படுத்துவோன், அக ஆட்சியாளன் ஆவான். அவ்வாட்சியாளனே உத்தாலகரது அழிவற்ற ஆன்மா எனவும் விளக்குகிறார். அவன் யாவற்றிலும்

சொல்லப்பெறுகிறது. பிரமம், ஆன்மா என்னும் இரு சொற்கள், இன்று வழங்கும் பொருளை எவ்வாறு பெற்றன என்பது குறித்துப் புலமையாளரிடையே சிறிது கருத்து வேறுபாடு இருந்து வருகிறது. 'பிரமம்' என்ற சொல், முதலில் 'பிரார்த்தனை', 'பேச்சொலி' என்று பொருள் பட்டிருத்தல் வேண்டும். இச்சொல் 'பிருஹ்' என்ற வேரின் அடியாகப் பிறந்தது. இதன் பொருள், உடைத்துக்கொண்டு வெளிப்படுதல், வளர்ச்சியுறுதல் என்பனவாகும். 'பிரமம்' என்ற சொல் 'பிரபஞ்சத்தின் அடி நிலை' அல்லது 'ஆதாரம்', அல்லது 'உள்ளன அனைத்திற்கும் நிலைக்களம்' என்ற பொருளைப் படிப்படியே தருவதாயிற்று. மேலும் பிரமம், பிரபஞ்சமாக வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவது என்றும், பிரபஞ்ச வளர்ச்சியின் பிறப்பிடம் என்றும் பொருள் தரலாயிற்று. மற்றச் சொல்லாகிய 'ஆன்மா', 'மூச்சு' என்ற பொருளைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். பின்னர் 'ஆன்மா' உயிருள்ள பொருளின் ஆன்மா எனப் பொருள் தந்திருத்தல் வேண்டும். பிறகு சிறப்பாக, மனிதனின் 'ஆன்மா' என்று பொருள் தந்தது. தொல்லறிஞர்களால் வெளிப்படுத்தப்பெற்ற உண்மை ஆன்மாவும், பிரமமும் ஒன்றென்பதாகும். இது குறிக்கத்தக்க கண்டு பிடிப்பு. 'ஆன்மா' 'பிரமம்' ஆவான்; 'ஆன்மாவும்', 'பிரமமும்' ஒன்றே; இவ்விரண்டும் ஒரே தன்மையானவை. இவ்வொருமைக் கொள்கை, உலகத்திற்கு உபநிடதம் வழங்கிய பேருண்மையாகும். உபநிடதங்களில் பல இடங்களில் பிரமம், ஆன்மா என்னும் இரு சொற்கள் அடுக்குத் தொடராக வழங்கப்பெறுகின்றன. இவை ஒரே பொருள் குறிக்கும் இரு சொற்களாகவும் கருதப்பெறுகின்றன. மெய்ப்பொருளியலில் முக்கியமான கேள்விகளாகிய 'ஆன்மா' யாது? 'பிரமம் யாது? என்ற கேள்விகள், சாந்தோக்யத்தில் அமைக்கப்பெறுகின்றன. சில இடங்களில் பிரபஞ்ச மூலத்தைப் பற்றியும், ஆன்மா என்ற சொல் ஆராயப் பெறுகிறது. மனிதனின் ஆன்மாவை ஆராயும் இடங்களில் 'பிரமம்' என்ற சொல் ஆளப்படுகிறது. 'அஸ்வபதி கைகேய' என்பவர், ஆறு பிராமணர்கட்குச் செய்த போதனையில், பிரபஞ்சத்தின் உயிர்நிலையினை 'வைஸ்வானர ஆத்மன்' என்கிறார். 'பிருகு' என்பவர் ஆன்ம இயல்பினை ஆராய்வதற்காக அதனை மூடும் உறைகளைப் பகுத்துக் காண்கிறார். இப்பகுப்பில் குறிக்கப்

பெறும் சொல் 'பிரமம்' எனப்படும். ஆகவே உபநிடத சிந்தனையாளனுக்குப் 'பிரமம்' 'ஆன்மா' என்ற சொற்கள் அகத்தும், புறத்தும் உள்ள ஒரே உள்பொருளைக் குறிக்கின்றன. அச்சிந்தனையாளன், பிரபஞ்சத்தினது மூலத்தை ஆய்ந்து உண்மையான ஆன்மாவை அறிந்தான். அதுவே இரண்டல்லாத ஒன்றேயான உள்பொருள் என்பதைக் கண்டு பிடித்தான். இவ்வான்மாவே பல்லுயிர்களாகவும், பல உலகுகளாகவும் தோன்றுகிறது.

பிரபஞ்சத்தின் ஆதாரம் யாதென்ற கேள்வி கேட்கப் பெற்றதுபோல், ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பு யாதென்ற கேள்வியும் கேட்கப் பெறுகிறது. இக்கேள்விகட்கு விடை காணும் முறையும் ஒரே வகையானதே. இது உள்பொருளின் பருமைத் தோற்றங்களிலிருந்து அவற்றின் நுண்ணிய கூறுகளுக்கு வளர்ந்து செல்லும் முறையாகும். இதைச் சில சிறந்த உபநிடத எடுத்துக் காட்டுக்களைக் கொண்டு விளக்குவோம் :—

'ஜனகன்' என்னும் அரசனது அவையில் நிகழ்ந்த மெய்ப்பொருளியல் தருக்கமொன்றில் 'கார்கி' என்னும் அம்மையார், ஞானி யாக்ஞுவல்கியரை யாவற்றையும் தாங்கும் பொருள் குறித்துக் கேள்வி கேட்டார். இவ்வுலகு எதைக்கொண்டு ஆக்கப்பெற்றது? இதன் பாவும், இழையும் யாவை? இவற்றிற்குப் பல விடைகளைத் தொடர்ந்து 'யாக்ஞுவல்கியர்' தருகிருர். கேட்போனைக் கருத்து வகையில் மெல்ல மெல்ல உயரிய உலகுகளுக்கு அழைத்துச் செல்கிருர். இறுதியில் அவ்வம்மையார் (கார்கி) இடத்தினைத் தாங்குவது யாது ? என்று கேட்டபோது, 'அழிவற்றது' (அக்ஷரா) இடத்திற்கு ஆதாரம் என்ருர். மற்ருருவர், உத்தாலகர் யாவற்றையும் உள்ளிருந்து கட்டுப்படுத்துவது எது? என்று கேட்டார். அழகான பகுதிகள் அடங்கியஒரு குறிப்பில், யாக்ஞுவல்கியர் "யாவற்றிற்கும் பிரபஞ்சப்பொருளுக்கும், தனிப்பொருளுக்கும் அடிப்படை யாவது யாதென விளக்குகின்ருர். அவ்வடிப்படையை, பிரபஞ்சமும், தனிப்பொருளும் அறியமாட்டா. ஆனுல் அவற்றை உள்ளிருந்து கட்டுப்படுத்துவோன், அக ஆட்சியாளன் ஆவான். அவ்வாட்சியாளனே உத்தாலகரது அழிவற்ற ஆன்மா எனவும் விளக்குகிருர். அவன் யாவற்றிலும்

நிலையாகும். மாறுகின்ற முறைகளையெல்லாம் ஆன்மா கடந்துள்ளது. விழிப்பு, கனவு, துயில் ஆகிய முந்நிலைக் கட்டத்தில் ஆன்மா சிக்குவதில்லை; ஆனால் இம்மூன்று நிலைகட்கும் ஆன்மா நிலைக்களனாக விளங்குவது; ஆன்மா காணவொண்ணாதது; அனுபவ மொழியில் அது அடங்காதது; சிந்திக்கவொண்ணாதது; அடையாளமற்றது. பெயரிட முடியாதது. உணர்வின் பிழிவென அமைகிறது. பிரபஞ்சம் அதனுள் ஒடுக்கம் உறுகிறது. அது 'இரண்டற்ற' அமைதியின் பேரின்பமாகும். இவ்வாறு ஆன்மாவின் உண்மை நிலையினை மாண்டூக்யம் போதிக்கிறது.

'முழு முதல்', 'பரம்பொருள்' உபநிடதக் கருத்துப் படி அகப்பொருள், புறப்பொருள் என்ற பாகுபாடுகளைக் கடந்தது. அக, புறப் பொருட்களின் ஆதாரமாக அது அமைவது. ஆன்மா தோன்றுகின்ற பிரபஞ்ச நிலை, தனித்த நிலை ஆகிய வேறுபாடுகளைக் களைந்தால், உண்மையினை உணர்தல் இயலும். இந்த மெய்யுணர்விற்கு உறுதுணையாக ஒரு உண்மை உணர்த்தப்பெறுகிறது. அனுபவ நிலை ஒவ்வொன்றிலும் ஆன்மாவினது பிரபஞ்ச வடிவம், தனித்த வடிவங்களில் வேறுபாடில்லை என்பது போதிக்கப் பெறுகிறது. வேறுபாடின்மையால் ஆன்மா துயில் நிலையில் அனைத்திற்கும் தலைவனாக, சர்வேஸ்வரனாக விளங்குகிறது, என மாண்டூக்யம் கருதுகிறது. சூரியனில் காணப்பெறுபவனும், கண்ணிலே விளங்குபவனும் ஒருவனே எனச் 'சாந்தோக்யம்' கருதுகிறது. 'மனமும்', 'இடமும்' பிரமம் எனக் கொள்ளப்பெறுகிறது. 'பிருகதாரண்யகத்தில்', 'பாலாகிக்கும்' அஜாதசத்ருக்கும் இடையே உரையாடல் நிகழ்கிறது. இவ்வுரையாடலில் உட்பொருளைப் பற்றிய சிக்கல் முதன் முதலாகப் புற நிலையில் வைத்து ஆராயப்பெறுகிறது. இச் செய்தி, கௌஷீதகியிலும் கூறப்படுகிறது. சூரியன், சந்திரன் எனப்பெயர் பெறும் பொருள்களுள் உள்ளவனே 'பிரமம்' என்ற குறிப்பினைப் பாலாகி தருகிறார். நிகழ்ச்சி ஒவ்வொன்றிற்கும் பின்னால் பிரமம் ஆழமான தத்துவமாக விளங்குவதை அஜாதசத்ரு காட்டுகிறார். தோன்றுபவை, உள்பொருளின் 'ஆதி தெய்வ' வடிவங்களாகும். 'அத்யாத்ம' வடிவங்களாகிய ஒருவனது நிழல், எதிரொலி, உடல், கண் ஆகியவை குறித்து வழக்குரை நிகழ்கிறது; முடிவாக, அஜாதசத்ரு, பிரபஞ்ச ஆன்மாவைக்

குறித்து விவரிக்கிருர். இவ்வான்மாவிலிருந்து, அனைத்து உலகங்களும், தெய்வங்களும், உயிரினங்களும் தோன்று கின்றன.

ஆன்மாவும், பிரமமும் ஒன்றேயெனும் முற்றொருமைக் கொள்கை, உபநிடதங்களில் முக்கியமாக உள்ள கருத் தாகும். 'உத்தாலகர்' தனது மகன் ஸ்வேதகேதுவிற்கு முற்றொருமைக் கொள்கையைப் போதிக்கிருர். 'சத்' என் பது உளவாகும் அனைத்திற்கும் ஆதாரமும், உயிரினங் களின் பிறப்பிடமும் ஆகும். ஸ்வேதகேதுவின் ஆன்மா வோடு 'சத்' என்பது முற்றொருமை உடையது என்கிருர். "நுண்ணிய சாரம் எதுவோ அதனை ஆன்மாவென உலகு கொள்கிறது. அதுவே உள்பொருள்; அதுவே ஆன்மா; "ஓ ஸ்வேதகேது, நீயே அது என இருக்கிருய்". பிரம, ஆன்ம வேறுபாடு இன்மை, ஒன்பது இடங்களில் மீண்டும் மீண்டும் வலியுறுத்தப் பெறுகிறது. 'உத்தாலகரது' போதனையின் மூலக் கருத்தை விளக்குதற் பொருட்டு, பல முறை முற்றொருமைக் கொள்கை பேசப்பெறுகிறது. ஒவ்வொரு தனி ஆன்மாவும் யாவற்றையும் கொண்ட 'உள்ளது' அன்று என்பது குறிக்கத்தக்கது. உபநிடதத் தின் மெய்ப்பொருளியல், 'அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கை (Subjective Idealism) என்பதன் வகையென்று கூறுவதற் கில்லை.

தனியொரு ஆன்மா, பிரபஞ்ச ஆன்மாவோடு வேறு பட்டது அன்று என்பது உண்மை. ஆனல் இப்பிரபஞ்ச ஆன்மா, உலகத்தையும் தனி ஆன்மாக்களையும் ஆன்மா என விளக்குகின்றது. இரண்டற்ற பிரமம், ஆன்மா இரு வகைகளில் உபநிடதங்களில் கருதப்பெறுகிறது. (1) பிர பஞ்சம் யாவற்றையும் உள்ளடக்கும் அடிப்படை என்பது ஒரு வகை. (2) உள்பொருளின் தோற்றமே இப்பிரபஞ்சம் என் பது மற்றொரு வகை. முன்னையது சப்பிரபஞ்சக்கொள்கை; பின்னையது, நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கை. பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய இருகொள்கைகளது வேறுபாடு, பின்னே வேதாந்தக் கொள்கைகளிடையே கடவுட் கொள்கை (THEISTIC) பரம்பொருட்கொள்கை, (Absolutistic) என்ற கொள்கை கட்கு இடம் தந்தது. இவ்விரு கொள்கை நிலைகளைச் சில உபநிடத பாடப்பகுதிகளின் துணைகொண்டு விளக்குவோம். "பிரபஞ்சநோக்கு":— உள்பொருளைப் பற்றிய சப்பிரபஞ்சக்

கொள்கையினைக் கீழே காணும் பகுதிகளைக் கொண்டு தெளிவாக அறியலாம். "எவனுக்கு மனம் உண்டோ, எவனுடைய உடல் உயிராகுமோ, எவனுடைய வடிவம் ஒளியாகுமோ, எவனுடைய கருத்தானது உண்மையாகுமோ, எவனுடைய ஆன்மா இடமாக இருந்து எல்லாச் செயல்களையும் ஆசைகளையும் மனங்களையும் சுவைகளையும் உடையதாகி முழு உலகினையும் உட்கொண்டதாகுமோ, பேச்சற்றதாகுமோ, அமைதியானதாகுமோ அதுவே என்னுடைய ஆன்மாவாகும். அதுவே இதயத்தில் இருப்பது ; அது ஓர் அரிசியை விட, வால் கோதுமை அரிசியை விட, கடுகை விட, தினையின் குறுநொய்யை விட, தினையின் நுண்ணுயிர்ப் பகுதியை விடச் சிறியது ஆகும். என் இதயத்தில் இருக்கும் ஆன்மா, நிலத்தைவிடப் பெரியது ; துறக்கத்தை விடப் பெரியது. இவற்றின் நடுவிடத்தைவிடப் பெரியது. உலகங்கள் எல்லாவற்றையும்விடப் பெரியது". "இவ்வான்மா உண்மையிலேயே கீழே உள்ளது ; இவ்வான்மா மேலேயுள்ளது ; இவ்வான்மா மேற்கேயுள்ளது ; கிழக்கேயுள்ளது ; தெற்கேயுள்ளது ; வடக்கேயுள்ளது ; இவ்வான்மா உண்மையிலேயே இவ்வுலகமாகவுள்ளது". "இது பிரமம் ஆகும் ; இது இந்திரன் ஆகும் ; இது பிரஜாபதி ஆகும் ; இது தெய்வங்கள் அனைத்துமாகும் ; இது ஐம்பெரும் பொருள் முதல்கள் ஆகிய நிலம், காற்று, வெளி, நீர், நெருப்பு ஆகும் ; இவையும் நுண்ணியவற்றோடு கலந்தவையும் ஆகும். ஒருவகை விதைகள், அல்லது வேறு வகை விதையும் ஆகும் ; முட்டையினின்று பிறப்பன ; தாய் வயிற்றினின்று பிறப்பன ; வியர்வையினின்று பிறப்பன ; முளைப்பன ; குதிரைகள், கன்றுகாலிகள், மக்கள், யானைகள், இங்குள்ள உயிரினமனைத்தும் ஆகும். அசைவன, பறப்பன, நிலைத்தன, யாவும் ஆன்மாவே".

நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கையைப் போதிக்கும் சிறந்த பாடப்பகுதிகளாகக் கீழே காண்பனவற்றைக் கருதலாம் :—

"இது அழிவற்றது ; ஓ கார்க்கி! இது ஞானிகளால் போற்றப்பெறுகின்றது ; இது பருத்தது அன்று ; நுண்ணியதன்று ; குறுகியது அன்று ; நெடியது அன்று ; சிவப்பன்று ; ஒட்டுவதன்று ; நிழலுடையதன்று ; சுவையற்றது ; இருள் அற்றது ; காற்று அற்றது ; மணம் அற்றது ; இடம் அற்றது ; பற்று அற்றது ; பண்பு அற்றது ; கண் அற்றது ; காது அற்

றது; பேச்சு அற்றது; மனம் அற்றது; ஒளி அற்றது; மூச்சு அற்றது; வாய் அற்றது; அளவு அற்றது; உண்ணப்படுவது அன்று; உண்ணுவது அன்று". இது ஒலி, ஊறு, வடிவம் அற்றது; அழிவு அற்றது; சுவை அற்றது; என்றென்றும் உள்ளது; மனம் அற்றது; தோற்றம் அற்றது; ஈறு அற்றது; பெரிதினும் பெரியது; உறுதியானது; இதனை உணர்ந்தவன் மரணத்தின் வாயினின்று தப்புகிருன்; விடுதலை பெறு கிருன்.

பரம்பொருளை எதிர்மறைச் சொற்களினுல், விவரிப்பதின் உட்குறிப்பு, பிரமம் 'வெறுமை' என்பது அன்று; இல் பொருள் அன்று. மனித சிந்தனைகளுள் பிரமம் இத்தன்மை யது என்று வரையறைக்கு உட்படுவது அன்று; மனித சிந்தனை அறிந்துள்ள வகைகளால் பிரமத்தை வரையறுக்க முடியாது என்பது இவற்றின் பொருள். "இது அன்று, இது அன்று", (நேதி, நேதி) என்று குறிக்கப்பெறுவது எனினும் இவற்றை மற்றைய பாடப் பகுதிகளோடு சேர்த்தே அறிதல் வேண்டும். பிற பகுதிகள் பிரமத்தை 'உள்பொருள்' (சத்) என்று, அறிவு (சித்) என்று, பேரின்பம் (ஆனந்தம்) என்று பேசுகிறது. இத்தொடர்களை நாம் வழங்கும் பொருளில் கொள்ளக்கூடாது என்பது உண்மை. இவை, தலை சிறந்த ஆன்மாவினது (பரம்பொருளின்) இயல்பினைக் குறிக்க மனித மனத்தில் வளர்ச்சி முறையில் அமைந்த கருத்துக்களை விளக்குவனவாம். பிரமத்தைப் பிருகதாரண்யகம் 'உண்மையுள் உண்மை' (சத்யஸ்ய சத்யம்) என்று கூறுகிறது. சத்யம் என்ற சொல், ச;தி;யம் என்று மூன்று அசைகளாகப் பிரிகிறது. முதல் அசையும், மூன்ருவது அசையும் உண்மை என்ற பொருளைத் தரும். இரண்டாவது அசை, உண்மைக்கு மாருனதைக் குறிக்கும் என்றும் அம்முழுச் சொல்லைக் கருதும்போது உண்மைக்கு மாருனதின் இருமருங்கும் உண்மையால் சூழ்ந்துள்ளது என்ற நிலை தெரியவரும். இவற்றை உபநிடதம் விளக்கு கிறது. பல மூலப் பகுதிகளில் ஆன்மா, (சைதன்யம்) அறிவு என, விளக்கப் பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு, பன்முறை ஆன்மா, வரையறை செய்யப்பெற்றுள்ளது. இவ்வுண்மை, போதிக்கப்படும் முறைகளுள் ஒன்று. "ஆன்மா, ஒளிகளுக்கு எல்லாம் ஒளி" என்பதாகும். ஆன்மா, தன்னொளியோடு கூடியது. "சூரியன் ஒளிர்வது அங்கு அன்று; சந்திரனும்

விண்மீன்களும், மின்னல்களும் ஒளிர்வது அங்கு அன்று, பிரமம் ஒளிர அவை ஒளிர்கின்றன ; மற்ற அனைத்தும் ஒளிர்கின்றன. பிரமத்தின் ஒளியால் உலகு அனைத்தும் ஒளி பெறுகிறது" ; பிரமம், கட்டுப்பாடற்ற, வரையறையற்ற உண்மை; தன்னொளியான அறிவு, ஈடு எடுப்பற்ற ஆனந்த மாகும். பிருகதாரண்யகத்திலும் தைத்ரீயத்திலும், ஆனந்த வகைகளைப் பற்றி நுண் கணக்கு ஒன்று தரப்பெறுகிறது. மனிதன் உயர்ந்ததாகக்கொள்ளும் இன்பத்தினை அளவாகக் கொண்டு இக்கணக்கு கணிக்கப்பெறுகிறது. பிருகதாரண் யகத்தின்படி பிரமம் என்னும் இன்பம், உயர்வாக மனிதனால் கருதப்படும் உயர்ந்த இன்பத்தைவிட ஓர் இலக்கக்கோடி முறை மிகுந்தது ; தைத்ரீயத்தின்படி பதினாயிரம் கோடி கோடி மிகுந்தது ; எல்லையற்றது ; அளவிறந்தது. 'பூமான்' என்று பிரமத்தைச் சாந்தோக்யம் விவரித்தது. பிரமமே அகம் என்றும், ஆனந்தம் என்றும் கூறுகின்றது. அற்பமானதில் ஆனந்தம் இல்லை. பின்னர் எழுந்த வேதாந்த நூல்களுள் பிரமத்தைச் 'சச்சிதானந்தம்' என்று குறிக்கின்றனர். இது, இதுகாறும் கருதியவற்றினின்று திரட்டப்பெற்ற வாய்பாடு ஆகும். பிரமத்தைப் பிருகதாரண்யகம் 'அறிவு, ஆனந்தம்' என்று வரையறை செய்கிறது. தைத்ரீயம், "பிரமமானது, உள்பொருள், உணர்வு, அளவு அற்றது", என்று பேசுகிறது.

6. உலகம்

பிரமத்தைக் குறித்து வழங்கும் சப்பிரபஞ்சம், நிஷ்பிரபஞ்சம் என்ற இரு நோக்குகட்கு ஏற்ப உலகைக் குறித்து இரு கொள்கைகள் தோன்றியுள்ளதை உபநிடதங்களில் காணலாம். உலகு பிரமத்தினின்று உண்மையிலேயே வெளிப்பட்டது என்றும், முழுமுதலின் தோற்றமே உலகு என்றும் இரு வகையில் கருதப்பெறுவதை அறிகிறோம். உபநிடதங்கள் படைப்புக் கொள்கையைப் பற்றிக் கூறுவது நிறைவு பெற்றது அன்று; அடுத்தடுத்துப் பேசப்படுவதும் அன்று; படைப்பைப் பற்றிக் கருதும் வெவ்வேறு பகுதிகளின் சிறு கூறுகளிடையே இயைபு இல்லை. ஆனால் ஒன்று குறித்து, கருத்து ஒருமைப்பாடு காணப்பெறுகிறது. அக்கருத்தொருமை, இவ்வுலக முழுமையும் ஆன்மாவினின்றே தோன்றுவது என்பதாகும். பொருளாகிய முதலினின்று உலகு தோன்றுவதாகக் கொள்ளவில்லை. ஸ்வேதா

ஸ்வதரம் இத்தகைய உலகத் தோற்றம் குறித்த கேள்விகளோடு துவங்குகிறது. காரணம் யாது? எங்கிருந்து தோன்றி உள்ளோம்? எவ்வாறு வாழ்கிறோம்? எதில் நிலை பெற்றுள்ளோம்? யாருடைய மேற்பார்வையில் நமது இன்ப துன்ப நுகர்வுகள் அமைகின்றன? இக்கேள்விகட்கு உரிய விடைகளை எல்லைக்கு உட்படும் துணையைக் கொண்டு காண இயலாது. பொருளை முதற்காரணம் எனக்கொண்டும் காண இயலாது. காலம், இயற்கை, நியதி, எதேச்சை, முதல்கள் கரு அல்லது புருஷன் ஆகியவை முதற்காரணமாகத் தொழிற்பட முடியாது. இவற்றைத் துணைக் காரணங்களாகக் கருதலாம் என்று உபநிடதங்கள் குறிக்கின்றன. துணைக் காரணங்களாகிய இவற்றிற்கு மேலாக இறைவன் ஆற்றல் ஆள்கிறது. இவ்வாற்றல் இறைவனின் குணங்களில் பொதிந்துள்ளது.

படைப்பைக் குறித்து உபநிடதங்கள் கொள்ளும் கருத்து ஒருமை ஒன்றினைக் கண்டோம். மற்றொன்று பிரமம் தனக்கு அயலாக உள்ள பொருளினின்று பிரபஞ்சத்தைப் படைப்பதில்லை என்பதாகும். இவ்வுலகு பிரமத்தின் ஒரு நிலையின் வெளிப்பாடு ஆகும். அதாவது பிரமம் உலகில் கலந்தும் உலகைக் கடந்தும் விளங்குகிறான். பின்னே எழுந்த வேதாந்த சொற்களின் துணைக்கொண்டு இக்கருத்தைத் தெரிவிப்பதானால் பிரமம் முதற்காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும் விளங்குகிறான் எனக் கூறலாம் (அபின்ன நிமித்தோபாதான காரணம்). 'இவையனைத்தும் உண்மையிலேயே பிரமமே; அமைதி காண அவனைத் தைஜலானாக வழிபடட்டும்' எனச் சாந்தோக்யம் கூறுகின்றது. தைஜலான் என்னும் தொடரைச் சங்கரர் நன்கு விளக்கியுள்ளார். தத் - ஜ - லி - அன் = தைஜலான்: தத்: "எதனினின்றும் இவ்வுலகு, ஜ: தோன்றியுள்ளதோ அதனுள் உலகு, லி: ஒடுங்குகிறது, அதனுள் அன்: உயிர்க்கவும், வாழவும் செய்கிறது". பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், நிலைபேறு, ஒடுக்கம் முதலியவற்றிற்குப் பிரமமே காரணம் என்று தைத்ரீயம் கூறுகிறது. உலகின் தோற்றம் குறித்துப் பிரமமே காரணம் என்பதை 'ஈச', 'கேன' உபநிடதங்கள் நிலைநிறுத்துகின்றன. இப்பிரபஞ்சம் அனைத்தையும் இறைவன் சூழ்ந்துளன் என்று 'ஈச' உபநிடதம் கூறுகின்றது. அதாவது இப்பிரபஞ்சம் இறைவனிடமிருந்து தனது பொருளைப் பெறுகின்றது.

பிரமம் இயக்குனர் என்றும், பொருள் அனைத்தின் இயக்கத்திற்குக் காரணமாவார் என்றும், 'கேன' உபநிடதம் கூறுகின்றது. முதற் சொல்லாகிய 'கேன' என்ற சொல்லே 'யாரால்' என்று பொருள் படும். இப்பொருளை ஒட்டியே 'கேன' உபநிடதம் என்று பெயர் பெறுகிறது. இவற்றிலிருந்து பிரபஞ்சத்திற்கு நிமித்த காரணன் யார் என்பதை அறிவதிலே இவ்வுபநிடதம் தலைப்படுகின்றது என்பது வெளிப்படுகிறது.

பிரபஞ்சத்தின் நிமித்த காரணம், முதற் காரணத்தின் வேறன்று. இவ்வுண்மையினைப் படைப்பு முறையை விளக்கும் மூல பாடங்களைக் கொண்டு அறியலாம். ஒன்றினின்று பல பொருட்கள் தோன்றுவதை உபநிடதங்கள் விளக்க மேற்கொண்ட உவமைகளைக் கொண்டும் அறியலாம். இவற்றை ஊன்றி அறிவதால் பிரபஞ்சத்தின் நிமித்த காரணம், முதற் காரணத்தின் வேறன்று என்பது பெறப்படும். "நான் என்னைப் பிறப்பிக்கட்டுமா? என்று அவர் விரும்பினர். அவர் தவத்தினை மேற்கொண்டார். தவம் செய்தபின் அவர் இவையனைத்தையும் படைத்தார். இங்குள்ள அனைத்தையும் படைத்த பின் உண்மையிலேயே படைத்த அவற்றுள் புகுந்தார்." எனத் தைத்ரீயத்தில் சொல்லப்படுகிறது. "நான் பலவாதல் வேண்டும் எனின் என்னைப் பிறப்பித்துக் கொள்வேன் ஆக என்று அது நினைத்தது" எனச் சாந்தோக்யம் கூறுகிறது. மேலும், நெருப்பு, நீர், உணவு முதலியன முறையே தோன்றுவதை அது விளக்குகிறது. உலகு முதலில் எவ்வாறு தோன்றாத நிலையில் இருந்தது என்றும் பின்னர், அது நாம ரூப உலகமாக எவ்வாறு தோன்றலாயிற்று என்றும் பிருகதாரண்யகம் விவரிக்கின்றது. இப் பிரபஞ்சத்தைத் தோற்றுவித்த பிறகு ஆன்மா அதனுள் நுழைந்தது. நாவிதன் கத்தி அதன் உறையுள் புகுந்தது போல இது நக முனைகள் வரை நுழைந்துள்ளது. பிரமத்தினின்று இப்பிரபஞ்சம் தோன்றும் முறையினைச் சிலந்தியினின்று வெளிப்படும் இழையினுக்கும் வாழ்கின்ற ஒருவனது உடலிலும் தலையிலும் முளைக்கும் உரோமத்திற்கும், நெருப்பினின்று தோன்றும் பொறிக்கும், நிலத்தினின்று தோன்றும் சிறு செடிக்கும் ஒப்பிடுகின்றது. ஓர் அக ஆன்மாவினின்று பன்மை உலகு தோன்றியுளது எனினும் அக ஆன்மா உல

கினது குறைகளால் தாக்குறுதல் இல்லை. ஒரே நெருப்பு பல வடிவங்களை ஏற்கிறது; காற்றும் அவ்வாறே. உலகின் கண் எனக் கதிரவன் திகழுகிறது. காணும் கண்களது புற நிலைக் கேடுகளால் கதிரவன் கேடுறுவது இல்லை. அது போல், எல்லாப் பொருள்களிலும் உள்ள அக ஆன்மா உலகத் துன்ப நிகழ்ச்சிகளால் தாக்குறுவது இல்லை.

பிரபஞ்சத்தின் உயிர்ப்பொருள் கூறுகளும், உயிர்ப் பொருள் அல்லாத கூறுகளும், ஒருங்கே ஆன்மாவை ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளன. நெருப்பு, நீர், நிலம், ஆகிய மூன்று மூலப்பொருள்களும் பிரமத்திடமிருந்து முறையே தோன்றுவன என்பது சாந்தோக்யத்தில் காணப்பெறுவ தாகும். இதனை முன்னரே கண்டோம். தைத்ரீயத்தில் ஐந்து மூலப்பொருள்கள் பேசப்பெறுகின்றன. வெளி, காற்று, நெருப்பு, நீர், நிலம் ஆகிய இவை ஆன்மாவினின்று ஒன்றன்பின் ஒன்ருக, உள்ளது சிறத்தல் முறைமையில் தோன்றியுள்ளவையாகக் கூறப்பெறுகின்றன. பொறிகள் ஐந்தாகும். இவ்வைந்து பொறிகட்கும் தனித்தனி இயல்புகள் உண்டு. இவ்வியல்புகளுக்கு ஏற்பப் புற உலகில் பொருட்கள் உண்டு. ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம் என்பன முறையே வெளி, காற்று, நெருப்பு, நீர், நிலம், ஆகியவற்றின் சிறப்புக் கூறுகளாகும். இவ்வைந்து மூலப் பொருள்களை நாம் நமது அனுபவத்தில் அறிவனவற்ருேடு ஒத்தவையாக வைத்து எண்ணுதல் தவறு. நமது அனு பவத்தில் அமைபவை தூய 'மூலப்பொருள்களல்ல'; கலப் புற்றவை. ஆதலால் அவற்றினைப் பருமை (ஸ்தூல) நிலையிலுள்ளதாகக் கருதுகிருேம். மூலப் பொருள்கள் நுண் ணிய நிலையில் உள்ளவை (சூக்குமம்). இவ்வடிப்படை நுண் மூலப்பொருள், ஒன்ருேடொன்று கலக்கின்ற முறையால் (பஞ்சீகரணத்தால்) (Quintuplication) பருமை மூலப் பொருட்கள் தோற்றுவிக்கப் பெறுகின்றன. நுண்ணிய மூலப்பொருள்கள், ஆகாயமாத்திரா, வாயுமாத்திரா, தேஜோ மாத்திரா, ஆபோமாத்திரா, பிரிதிவீ மாத்திரா என்று 'பிரஸ்ன' உபநிடதத்தில் பெயர்பெறும். பஞ்சீகரணம் என்ற சொல்லைப் பின்னர் அமைத்தனரேனும் மூலப் பொருள்கள் ஒன்ருேடொன்று கலத்தலானது உபநிட தங்கள் அறியாததொன்றன்று: ஏனெனில் சாந்தோக் யத்தில் மூன்று மூலப் பொருட்கள் கூறப்பெறுகின்றன.

ஒவ்வொன்றும் மூன்ருகப் பெருகுகின்றது. ஐந்து மூலப் பொருள்களினின்று இவ்வுலகப் பொருள்கள் ஒன்றன்பின் ஒன்ருய்த் தோற்றமுறுகின்றன. ஆன்ம நுகர்வுக்குரிய பொருள்கள், நுகர்வுக்குரிய கருவிகள், நுகர்வுக்குரிய இடங்கள் ஆகிய அனைத்தும் உலகப் பொருட்களினின்று அமைகின்றன. உயிர்ப்பொருட்களை மூவகையில் பகுத்துள்ளனர். அவை முட்டையினின்று தோன்றுபவை; சிறு உயிர்களினின்று (கிருமிகளினின்று) தோன்றுபவை; சிறு முளைகளினின்று தோன்றுபவை; என்பனவாகும். வியர்வையினின்று தோன்றுபவை, நான்காவது பகுப்பாக இவற்ருேடு சேர்க்கப்பெறுகிறது. முன்னைய உபநிடதங்களுள் படைப்பும் ஒடுக்கமும் மாறி மாறி நிகழ்வன என்ற குறிப்பு, காணப்படவில்லை. எனினும் படைப்பும், துடைப்பும் அடுத்தடுத்து நிகழ்வன என்று ஸ்வேதாஸ்வதரம் பல இடங்களில் குறிக்கக் காண்கிருேம். அனைத்துயிர்களையும் படைத்த பின்னர்க் காலத்தின் இறுதியில் உருத்திரர், அவ்வுயிர்த்திரள் அனைத்தையும் ஒன்ருகச் சேர்ப்பார். பன்முறை இம்மாய வலையினை விரிப்பார் எனக் கூறப்பெறுகிறது.

நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கையின்படி உண்மையில் படைப்பு இல்லை. பல்வகை விளக்கங்கள் படைப்பைப்பற்றி அமையும். இவை மண், உலோகம், நெருப்பு முதலிய எடுத்துக்காட்டுகளோடு காணப்பெறுகின்றன. இவை ஒன்றன் உண்மையினை வலியுறுத்தற் பொருட்டென்று கௌடபாதர் கூறுகிருர். எவ்வாறு நோக்கினும் வேறுபாடில்லை. இப்பிரபஞ்சத்திற்குத் தோற்றம் மட்டுமே உள்ளது. இப்பிரபஞ்சம் உண்மையன்று. இயல்பில் உள்ளடக்கும் கட்டு அல்லது தளை அற்ற பரம்பொருள் எவ்வாறு கட்டுறுகிறது என்பதனை, 'மாயை' எனும் கொள்கை விளக்குகிறது. இந்த 'மாயை'க் கொள்கை, உபநிடதங்களில் முழு வடிவத்தில் வளர்ச்சிபெற்ற நிலையில் காணப்பெறவில்லை. ஆனுல் உபநிடத ஞானிகள் சிலருக்கு இக்கருத்து (மாயை)தெரியாததொன்றன்று. யாக்ஞவல்கியரது போதனைகள், இக்கருத்தைக் குறிக்கின்றன. 'இருமை' உள்ளது போல் தோன்றுகிறது என்று யாக்ஞவல்கியர் கூறுகிருர். இதன் பொருள் தோன்றுகின்ற உலகம் உண்மையானதன்று. இவ்வுலகம் வழங்குகின்ற தோற்றம் 'பொய்த் தோற்றமாகும்' என்பதாகும். மாற்றங்களெல்லாம் பெய

ரளவில் அமையும் வேறுபாடுகள் என, சொல்லளவில் அமையும் சொற்ருெடர்கள் எனச் சாந்தோக்யம் கூறும். மைத்ராயனீயம் பரம்பொருளே நெருப்பின் சக்கரத்திற்கு ஒப்பிட்டுக் கூறுகிறது. இவ்வுவமையினைப் பின்னர், கௌடபாதர் இவ்வுலகின் பொய்த்தோற்றத்தினை விளக்குதற்குப் பயன்படுத்துகிருர். இருக்கு வேதத்தில் 'மாயை' என்னும் சொல் காணப்பெறுகிறது. இந்திரன், தனது மாயையினுல் பல கோலங்கள் கொள்கின்ருன் என்பது கூறப்பெறுகிறது. இச்செய்தி, பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில், வேறுபாடு உண்மையானது அன்று என்று விவரிக்கின்ற இடத்தில் கூறப்பெறுவதால் சிறப்புறுகின்றது. 'ஸ்வேதாஸ்வதரத்தில்' - மாயை என்னும் சொல் 'பொய்த்தோற்றம்' என்னும் பொருளில் ஆளப்பெறுகிறது. அனைத்துயிர்க்கும் தலைவன் 'மாயாவி' என்று பேசப்பெறுகிருன். அவித்தை என்னும் சொல்லும் மாயை என்னும் சொல்லும் ஒத்த பொருளில் சில உபநிடதங்களில் வழங்கப்பெறுவதைக் காண்கிருேம். இவ்வுலகின் தோற்றம், வியத்தகு செயலாகும். இவ்வுண்மையினை மாயை, அவித்தை ஆகிய சொற்கள் உணர்த்துகின்றன. பிரமத்தின் தனித்தன்மையும், முழுமையும், கட்டற்ற நிலையும் எவ்விதத்திலும் தாக்குரு வகையில் பன்மை உலகு தோன்றுகிறது. "அது நிறைவுள்ளது; இது நிறைவுள்ளது. நிறைவுள்ளது, நிறைவினின்று தோன்றுகிறது. நிறைவினின்று நிறைவினை எடுத்தாலும், நிறைவே இருக்கிறது".

7. தனியொருவனின் கட்டுண்ட நிலையும் விடுதலையும்

ஆன்மா, தனித்த நிலையில் 'ஜீவன்' என்பதாகும். இதனின் வேர், 'ஜீவ்' என்பதாகும். இது 'வாழ்தல்' என்று பொருள்படும். சப்பிரபஞ்ச, நிஷ்பிரபஞ்சக் கருத்துக்களின்படி, கட்டுண்ட தனி ஆன்மா, கட்டற்ற ஆன்மாவின் வேறன்று என்பதாகும். யாக்ஞுவல்கியரை நோக்கி உஷாஸ்தா சாக்ராயனர் கேட்பது, "அனைத்துயிரின் ஆன்மாவாக, நேரில் உடனடியாக, உணரப்படும் பிரமம் எது"? என்பதாகும். யாக்ஞுவல்கியர், "உனது ஆன்மாவே அனைத்துயிரின் ஆன்மா" என்ருர். இரு பறவைகளைப் பற்றிய உவமை இங்குத் தரப்பெறுகிறது. பறவைகள் இரண்டென்று கூறப்படுவதால் ஜீவனும் பிரமமும் வேறு

வேறு என்று பொருள் செய்தல் கூடாது. வேறுபடுவன போல் தோன்றுகின்றனவேயன்றி, இவற்றிடையே உண்மையில் வேறுபாடில்லை. இரண்டு இணைபிரியாத பறவைகள் ஒரே மரத்தில் நீங்காது வசிக்கின்றன. இவற்றுள் ஒன்று பழத்தை உண்கிறது. மற்றொன்று உண்ணாமல் பார்த்துக் கொண்டு இருக்கிறது. அதே மரத்தில் உலகத் துன்பங்களில் அழுந்தியுள்ள ஒருவன் மயங்கித் தனது ஆற்றலின்மையை நினைத்து வருந்துகிறான். ஆனால் அவன் துன்பங்களினின்று நீங்குகிறான். நீங்குதல் அல்லது விடுதலை எப்பொழுது என்றால் மற்றொருவனைக் காணும் பொழுது ஏற்படுகிறது. மற்றொருவன் பலரால் வழிபடப் பெறுகிறான். அவனது தலைமையையும், பெருமையையும் உணர்கிறான்; தலை சிறந்த ஆன்மாவையும் தனி ஆன்மாவையும், ஒளிக்கும் நிழலுக்கும் உவமித்து 'கதா' உபநிடதம் கூறுகிறது. (ஆதப - ஒளி; சாயா - நிழல்).

ஆன்மாவினின்று இவ்வாழ்வு (Prana)பிறக்கிறது என்று பிரஸ்ன உபநிடதம் கூறுகிறது. ஒருவனிடத்து நிழலுள்ளது போல, இது தொடர்புற்று விளங்குகிறது. 'ஜீவ நிலை' ஏன் அமைகிறது. ஆன்மா, உடலும் உள்ளமும் ஒன்றிய அமைப்பினால் கட்டுறுவதுபோல் தோன்றுவதே ஜீவ நிலை. இவ்வாறு கட்டுறுவது ஆன்மாவின் மறுபிறப்பிற்குக் காரணமாகும். துன்பத்திற்கு இதுவே காரணமாகும்.

தைத்ரீயத்தில் ஐந்து வகைக் கவசங்கள் அல்லது உறைகளைப் பற்றிய விளக்கம் கூறப்பெற்றுள்ளது. ஆன்மாவிற்கு ஐந்து உறைகள் ; ஊனுடல், பருவுடல், உணவாலாயது, புறத்தே புலப்படுவது (அன்னரச மயம்) ; உயிர்ப்பூட்டும் காற்றுகளால் ஆனது (பிராணமயம்) ; மனத்தால் ஆனது (மனோமயம்) ; அறிவினாலானது (விஞ்ஞானமயம்) ; பேரின்பத்தாலானது (ஆனந்தமயம்)'; என்பனவாகும். பின்னைய வேதாந்தத்தில், முதலிலே குறிக்கப்பெற்றுள்ள பருவுடலை, ஸ்தூல சரீரம் என்றும், அடுத்துள்ள மூன்றையும் நுண் சரீரம் என்றும், இறுதியானதைக் காரண சரீரம் என்றும் அதாவது அறியாமை (அவித்தை) என்றும் கூறப்பெறுகிறது. இவை அனைத்தும் ஆன்மாவின் 'அனுபவ வீடாக' அமைகின்றன. இவற்றால் ஆன்மா கட்டுண்டு அனுபவத்திற்குரியதாகவும், நுகர்வுக்குரியதாகவும் ஆகிறது. ஆன்மாவினைத் தேர்த்தலைவனாகவும் உடலைத் தேராகவும்,

அறிவினைத் தேர்ப்பாகனுகவும், மனத்தினைக் கடிவாள மாகவும், புலப்பொருட்களைச் செல்லும் சாலைகளாகவும், உவ மித்துக் 'கதா' உபநிடதம் பேசுகிறது. மேலும் கட்டுண்ட ஆன்மா உடல், பொறி, புலன்கள், மனம் ஆகியவற்ருேடு கூடிய நிலையில் நுகர்வோனுக ஆகிருன்.

எல்லாவகை அனுபவங்களிலும், நுகர்வுகளிலும் மனம், மையமாக உள்ளது. பிருகதாரண்யகம், மனத்தினது தொழில்களை முறையே கூறுகிறது. விரும்புதல், உறுதி பூணுதல், ஐயுறுதல், நம்புதல், நம்புதலின்மை, நிலைத்திருத் தல், நிலைத்தலின்மை, வெட்கப்படுதல், சிந்தித்தல், அஞ்சுதல் ஆகிய யாவும் மனத்தினுடைய தொழிற் பாடுகள் ஆகும். மனம், பத்துப் பொறிகளின் வாயிலாகத் தொழிற்படுகிறது. அவை 'அறிபொறிகள்' ஐந்து : அவை காட்சி, கேள்வி, ஊறு, சுவை, முகர்வு முதலிய நுகர்வுகளைத் தரும் உறுப்புகளாகும். செய்கருவிகள் ஐந்து ஆகும் : பேச்சு உறுப்பு, வாய்; பற்றும் உறுப்பு, கை; இயக்க உறுப்பு, கால்; கழிவு உறுப்பு, எருவாய்; இனப்பெருக்க உறுப்பு, கரு வாய் ஆகும். மனமே அறிவு நிலைகட்கு முக்கியமாக உள் ளது. அறிபொறிகளின் வாயிலாக அறிவினைப் பெறுகிறது. பெற்ற சிறு பகுதிகளைத் தொகுத்துச் செய்கருவிகளுள் ஒன்றனின் துணையைக் கொண்டோ மற்றவற்றின் துணையைக் கொண்டோ செயற்படுகிறது.

உடலும் உயிர்ப்பும் மனத்திற்குக் கீழ் அமைக்கப் பெற் றுள்ளன. உடலும் உயிர்ப்பும் முறையே ஆன்மாவினது செயல்கட்கும் நுகர்வுகட்கும், உடலைச் சார்ந்த அடிப்படை களாகும். பிராணன், உடல் உயிர்ப்புடன் இயங்குவதற்குக் காரணமாகும். மனத்திற்கு மேல் விஞ்ஞான மயமும், ஆனந்த மயமும் அமைகின்றன. இவ்விரண்டும், அனுபவத்தினது ஒழுக்க நிலைகளையும், மேம்படு ஒழுக்க நிலைகளையும் குறிக் கின்றன. 'விஞ்ஞான மயத்தின்' பல கூறுகளை விளக்கும் போது உபநிடதம் கூறுவது : "நம்பிக்கை (சிரத்தை) அதனு டைய தலை ; அறநேர்மை (ரித) வலப்பக்கம் ; உண்மை (சத்யம்) இடப்பக்கம் ; ஒருமுக சிந்தனை (யோகம்) உடல்; வன்மை (மகஸ்) கீழ்ப்பகுதி". கட்டுண்ட நிலையில் உள்ள ஜீவன், அடையத்தக்க உயரிய அனுபவநிலை, ஆனந்த மய மாகும். இந்நிலையில் தற்காலிகமாக, ஆன்மா அமைதியையும் இன்பத்தையும் நுகர்கிறது. ஆழ்ந்த உறக்க நிலையிலும்

அழகுணர்விலும் ஆன்மா இந்நிலையிலுள்ளது. இவ்வனுபவத்தை மோட்சம், விடுதலையான நிலை என்று எண்ணி மயங்குதல் கூடாது. மோக்ஷம் என்பது ஆன்மீக விடுதலை, கட்டற்ற, நிலைத்த நிலை, அனுபவ நிலைகளாகிய மற்றைய மூன்று, விழிப்பு, கனவு, துயில் ஆகியவற்றினின்று பிரித்து உணர மோக்ஷ நிலையினை நான்காவது நிலை என்று குறிப்பர்.

தூய ஆன்மா, உபநிடதங்களின் கருத்துப்படி இவ்வுடலோடு தோன்றுவதுமில்லை; அழிவதுமில்லை. "ஞானமுள்ளது (அதாவது ஆன்மா) பிறப்பதில்லை. இறப்பதும் இல்லை. எங்கிருந்தும் ஆன்மா இங்கு வரவில்லை. ஆன்மா எதுவாகவும் ஆகவில்லை. பிறவாது, இடையருது, என்றென்றும் உள்ளதாக முதன்மையானதாக ஆன்மா உள்ளது. உடல் அழியுறும்போது ஆன்மா அழியுறுவதில்லை. மரணத்தின்போது உடலியக்கத்தின் ஓய்வு நிகழ்கிறது. ஒரு பிறப்பினின்று மறு பிறப்பிற்கு ஆன்மா செல்கிறது. அறியாமையே, இவ்வாறு செல்வதற்குக் காரணம். கருவியாகிய நுண்ணுடலும் இதற்குக் காரணமாகும். மறுபிறப்புக் கொள்கையைப் பற்றிய விளக்கமான குறிப்பினைப் பிருகதாரண்யகத்தில் முதலில் காண்கிறோம். இறந்த ஒருவனின் வெவ்வேறு உடற்பகுதிகள் (கூறுகள்) அவ்வவற்றிற்குரிய மூலப்பொருள்களாகிய தீ முதலியவற்றுள் ஒடுங்கிய பின்னர், இறந்த அவனுக்கு என்ன நிகழ்கிறது என்று யாக்ஞவல்கியர் வினவப் பெறுகிறார்; வினவியவரைத் தனியே அழைத்துச் சென்று மறுபிறப்பைப்பற்றி விவாதித்துள்ளார். அந்த விவாதத்தின் சுருக்கத்தினை உபநிடதம் தருகிறது :—"அவர்கள் சொன்னதும் 'கருமம்' ஆகும். அவர்கள் பாராட்டியதும் கருமம் ஆகும். உண்மையிலே ஒருவன் நற்செயல்களால் நல்லவனாகவும், தீய செயல்களால் தீயவனாகவும் ஆகிறான்". பிறிதொரு இடத்தில் மறுபிறப்புக் கொள்கைகட்கு யாக்ஞவல்கியர் பெருவிளக்கம் தருகிறார். மரணத்தின்போது ஆன்மா, தனது உடலை உதறிவிட்டு புதிய உடலுள் புகுகிறது. கம்பளிப்புழு ஒரு புல்லின் நுனிக்கு வந்தவுடன் மற்றொரு புல்லைப் பற்றுவதுபோல ஆன்மா, புதிய ஒன்றைத் தாவுகிறது. பொற்கொல்லன் புதியனவாகவும் அழகுடையனவாகவும், பலப்பல வடிவங்களைப் பொன்னில் உருவாக்குதல் போலவும் பிதிர்கள், கந்தர்வர்கள், தெய்வங்கள், பிரஜாபதி,

பிரம்மா முதலியோர் வடிவங்களையும் மற்றைய உயிர் வடிவங்களையும் உருவாக்குதல்போலவும் ஆன்மா, பிறப்புத்தோறும், புதுப்புது உருவங்களில் அமைகிறது. ஆன்மா புதியதாகக் கொள்ளும் உடல், அதனின் கருமத்தைப் பொறுத்தது.

ஒரு மனிதனின் விருப்பமே அவனது மன உறுதி; அவனது மன உறுதியே, அவனது செயல்கள் ; அவனது செயல்கட்கு ஏற்பப் பயனைப் பெறுகிருன். மறுபிறப்பு, விலங்கு உலகிலும் அமையலாம். கதா உபநிடதம் கூறுவது : "உடலைக் கொள்ளும் பொருட்டுச் சில கருப்பைக்குள் புகுகின்றன. மற்றையவை இயக்கமற்ற உயிர்வகைகளுள் புகுகின்றன. இப்பிறப்பு வகைகள், தத்தம் செய்வினைக்கும், அறிவுக்கும் ஏற்ப அமையும்". "புகழத்தக்க ஒழுகலாறு உள்ளோர், பிராமணனுகவோ, க்ஷத்திரியனுகவோ, வைசியனுகவோ, பிறப்பர். வெறுக்கத் தக்க ஒழுகலாறு உடையவர்கள், இழிவான நாயாகவோ, பன்றியாகவோ, தீண்டாதவனுகவோ பிறப்பார்கள்" என்று சாந்தோக்யம் கூறுகிறது. ஒருவன் இறந்தால் நிரயம் (நரகம்), துறக்கம் (சுவர்க்கம்) போன்ற மறு உலகுகட்குச் செல்வான். தனது வினைக்கேற்ப நன்மை தீமைகளை அனுபவித்த பின்னர் இவ்வுலகிலேயே மீண்டும் பிறப்பான் என்ற கருத்தும் உண்டு. வேள்வி வகைகளில் பற்றுமிகுந்து துறக்க உலகில் நல்வினைக்குரிய பலன்களை நுகர்ந்து இவ்வுலகிலோ கீழுலகப் பகுதிகளிலோ பிறப்பார்கள் என்று முண்டக உபநிடதம் கூறுகின்றது. கருமக் கொள்கையை முன்னதாகவே வேதங்களில் 'ரித' என்ற கருத்தமைவின் மூலம் எதிர்நோக்குகின்றனர். வேத காலத்தில் 'ரித' என்னும் கொள்கை, பின்னர் எழுந்த கருமக் கொள்கைக் கருத்தைக் கொண்டதாக உள்ளது. 'ரித' என்னும் சொல், பொருள்களின் நெறியினை ஒழுங்குக்குட்படுத்துவதாகப் பொருள் தருகிறது. பின்னர் ஒழுக்க நெறியினையும் குறிக்கலாயிற்று. மேலும் 'இஷ்டபூர்த்த' கொள்கை, வேள்விகளின் மூலமும் அறச்செயல்களின்மூலமும் ஒருவன் பெறுகின்ற தகுதிகளால் மறுமையில் இன்பம் நுகர்வான் என்பதற்கு ஆதாரமாகும். எல்லா நிகழ்ச்சிகளும் காரணகாரிய ஒழுங்கிற்கு உட்படுவன. காரணமின்றி எச்செயலும் நிகழாது. அற உலகில் கருமக் கொள்கை, காரண காரியக்கொள்கையை ஒத்தது. அவரவர்க்குரிய நன்மை தீமைகளை மக்கள் அனுபவிப்பர்.

ஆன்மா, கருமச் சுழற்சியினின்று விடுதலைபெற இயலும் என்பதை உபநிடத மெய்ப்பொருள் இயல், உண்மை எனக் கொள்கின்றது. இதனை நிலைநாட்டுமுன், கருதுகோளாக உபநிடதம் கொண்டது. மோக்ஷம் அல்லது விடுதலை ஒவ்வொரு மனிதனுக்கும் இலக்ஷியமாக அமைகிறது. ஆன்மா, மறு பிறப்புக்குரிய தேவையினின்று நீங்குவது, விடுதலையாகும். விடுதலையாகிய இலக்ஷியம் குறித்து இரு கருத்துக்கள் உள்ளன. மரணத்திற்குப் பின்னரே விடுதலை பெற இயலும் என்பது ஒன்று. இங்கேயே விடுதலை பெற இயலும் என்பது மற்ருென்று. மந்திர பிராமணப் பகுதிகளில் மறுமைக் கொள்கைகளைக் காண்கின்ரும். அவற்றின் கருத்துப்படி துறக்க உலகம் தொலைவில் உள்ளது. ஆன்மா, தனது பருஉடலை நீக்கிய பின்னரே துறக்க உலகம் புகுதல்கூடும்.

இக்கருத்தினைத் தழுவியே விடுதலை, மரணத்திற்குப் பின்னரே அடையக்கூடும் என்று ஒரு சாரார் கொண்டனர். இக்கருத்து உபநிடதங்களில் மாற்றங்கொள்கிறது. அடையாத ஒரு நிலையினைப் புதியதாக அடைதல் என்பது இங்கு இலக்ஷியமன்று. பிரமமும் ஆன்மாவும் இயல்பில் ஒத்தன. உபநிடத ஞானி ஒருவர் கூறுவது: "இங்கிருந்து பிரியும் போது நான் என்னுடைய ஆன்மாவாகிய பிரமத்தினுள் நுழைவேன்" என்பதாகும். ஆன்மா, பிரமத்தோடு, தான் ஒன்ருக உள்ள நிலையினை உணருமாறுல் தெய்வங்களின் நெறியிலே செல்லும். இந்நெறி(தேவயான)(DEVAYANA), முன்னேர் நெறி ஆகிய பிதிர் நெறியினின்று (பிதிர் யானம்) வேறுபட்டது. கட்டுண்ட ஆன்மா, மீண்டும் பிறப்பதற்கு உட்படும் நிலையில் உள்ளதால் பிதிர் நெறியில் செல்லும். பிதிர் நெறி, புகை, இரவு, மாதத்தின் இருட்படும் பகுதி, தெற்கே கதிரவன் செல்கின்ற ஆறுமாத காலம், முன்னேர் உலகு, இடம் ஆகியவற்றின் வழியே நிலவிற்குச் சென்று இவ்வுலகிற்கு மீள்வதாகும்.

தெய்வ நெறி என்பது ஒளி, பகல், மாதத்தில் ஒளிபடும் பகுதி, வடக்கே கதிரவன் செல்கின்ற ஆறு மாத காலம், கதிரவன், நிலவு ஆகியவற்றின் வழியே செல்லுதலாகும். இந்நெறிகளில் வழிகாட்டிப் பிரமத்திடம் கொண்டு செல்லுபவன் மனித உருவில் இல்லாதவன். விடுதலையை, முறையே பல பிறப்புகட்கு உட்பட்டு அடைதல், கிரம முத்தி

அல்லது படிமுறை முத்தி எனப்படும். இம்முத்தியை மெல்ல அடையப்படும் முத்தி என்றும் கூறலாம்.

நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கைப்படி விடுதலே என்பது புதிய தாக அடையப் பெறுவது அன்று; ஆன்மாவின் இயற்கை நிலையை என்றென்றும் உள்ள நிலைத்த நிலையை உணர்தல் ஆகும். அறியாமையின் காரணமாக ஆன்மா கட்டுறு கின்றது. ஞானத்தின் துணையினுலே அறியாமை அகல் கிறது. ஆன்மா, தான் பிரமத்தின் வேறில்லை என்பதை உணர்கிறது. இதுவே விடுதலை. ஆதலால் உடல் நீங்கும் வரை காத்திருக்க வேண்டுவதில்லை. ஒருவனது உள்ளத் துள் இருக்கும் பற்றுகள் அனைத்தும் நீங்கியவுடன் மரணத்திற்குட்பட்டுள்ள மனிதன், இறவாமை உறுகிருன். இங்கேயே பிரமத்தை அடைகிருன். அவனது பிராணன் அகல்வதில்லை. பிரமமாக உள்ளவன் பிரமம் ஆகிருன். பின்னர் எழுந்த வேதாந்தக் கொள்கையில் இதனைச் சத்யோ முத்தி என்று கூறுகின்றனர். அதாவது பற்றுகள் நீங்கிய நிலையில் அத்தருணமே ஆன்மா விடுதலை பெறுகிறது என்பதாகும். 'ஜீவன் முத்தி', என்பது ஜீவன் உள்ள போதே, இவ்வுலகில் வாழும்போதே, முத்தி அல்லது விடுதலை அடைவது. விடுதலை உண்டு என்பதில் இவ்விரு கருத்துக்களிடையே வேறுபாடில்லை. கட்டுண்ட நிலையில் இருந்து – சம்சாரத்தினின்று விடுதலை பெறுதல், வீடு, மோக்ஷம் என்பதாகும். அதனைத் துன்பத்தின் நீக்கம் என்ருே, துன்பம் இன்மை என்ருே எதிர்மறையாகக்கொள் வதிலும் அதனை உடன்பாட்டில் தனியான பேரின்பம் தடை படா அமைதி என்றும் கொள்ளுதல் வேண்டும். பல உபநிடதமூலங்களில் மனிதன் விடுதலை அடைவதற்கு மேற் கொள்ள வேண்டிய நெறி, குறிக்கப் பெற்றுள்ளது. விடுதலை காணும் வேட்கையுடையவனிடத்தில் உயரிய ஒழுக்கப் பண் பாடு இருக்க வேண்டும் என்று சொல்லப் பெறுகிறது.

தீய ஒழுக்கத்தினின்று விலகாதவன், அமைதியில்லாத வன்; உள்ளத்தில் குமுறல் உள்ளவன். இவன் பிரமத்தை அறிதற்கு இயலாது. பிரமம் ஆன்மா பற்றிய ஆய்விற்கு இன்றியமையாத நிலையில் முன்னரே அமைய வேண்டுவது, ஒழுக்கம். ஆதலால் உபநிடதங்கள் அறத்தொகுதிகளை விரிக்கவில்லை. ஆயினும் பல மூலப் பகுதிகளில்,

நன்னெறி, ஒழுக்கம் முதலியன வற்புறுத்தப் பெற்றுள்ளன. ‘கீத்’ என்பார், பிராமணர்களது அறிவு நிலையில் எழுந்த முயற்சிகளை நோக்க, உபநிடதங்களில் காணும் அறக் கருத்துக்கள் அறத்தை வலியுறுத்தும் பகுதிகள் மிகச் சிறிய அளவினதாக அமைகின்றன என்கிறார். உபநிடதங்களில் அறங்குறிக்கும் பகுதிகள், புறக்கணிக்கத்தக்கனவாகவும், பயன் குறைந்தவையாகவும் உள்ளன என்று கூறுகிறார். பிரம–ஆன்ம ஆய்விற்கு உயரிய ஒழுக்கம் வலியுறுத்தப் பெறுவதை அறிந்தால் ‘கீத்’ என்பாரது கருத்தினைப் புரிந்துகொள்வது அரிதாகிறது. ஒருவன் மற்றவர்களோடு கொள்ளும் உறவால் பின்பற்ற வேண்டிய பிரபஞ்ச விதிகளையும்கூடத் தைத்ரீயம் போதிக்கிறது.

பிருகதாரண்யகம், அற இயல் குறித்த மெய்ப்பொருள் உண்மைகளை எல்லாம் சுருக்கி மூன்றே விதிகளில் அடக்கி வருகிறது :— தன்னடக்கம் பயில்க; பெருந்தன்மையோடு வாழ்க ; இரக்கம் கொள்க ; இவ்விதிகள், பேய்கள், மனிதர்கள், தெய்வங்கள், ஆகிய மூவகை உயிர்கட்கும், தரப்பெறுகின்றன. பிரமத்தை உணர்ந்தவன், ஐயமின்றி விதிகளால் கட்டுறுதவனே ; அவன் விரும்பியவண்ணம் வாழலாம் எனக் கூறப்பெறுகிறது. அவனளவில் புறக் கட்டுப்பாடில்லை என்பதே பொருள். அவன் இயல்பிலேயே நல்லொழுக்கம் உடையவன். புலங்கடந்த பொருளியலறிவினை உடைய ஒருவனது கழிந்தகால பாவங்கள் அனைத்தும் நீங்குகின்றன என்றும், அறிவினை உடையோன், நாண மற்று மிகுதீமையுள்ளதுபோல் தோன்றுகின்ற நெறியிலே தொடர்ந்து இருத்தற்கு அனுமதி தருகிறது என்றும் கருதுதல், உபநிடத உண்மைகளை எள்ளி நகையாடுவதற் குரிய நிலையில் போதிப்பதாகும்.

உண்மை நிலையை மறப்பது கட்டுறுவதற்குக் காரண மாகும் என்று உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. மறதியினால் ஆன்மா, தனக்கு அயலான அகம், மனம், உடல் ஆகியவற் றோடு ஒன்றிய உணர்வினாலே பிறப்பு, இறப்பு என்னும் சுழற்சிக்கு உட்படுகிறது. ஆதலால் விடுதலை என்பது இதற்கு நேர்மாறான ஒரு நிகழ்ச்சியாகும். அனுபவ வாழ்வின் குறுகிய எல்லைகளினின்றும், குறைகளினின்றும் முதலில் நீங்கி, எல்லைக்குட்படுத்தும் தவறுகளை உடைத்து எறிய வேண்டும். துறவு, வைராக்கியம், அல்லது தியாகம்

நன்கு பயிலப்படுகின்ற நிலையில், எல்லைக்குட்பட்ட நிலையினின்று நீங்குதல் எளிதாகும். உண்மை அறிவு தோன்றிலன்றி 'துறவு' முழுமையுருது. பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவின் மூலமே அறியாமையை வெல்ல முடியும். இங்குக் குறிக்கப்படுகின்ற அறிவு, பகுத்தறிவு அன்று. ஆன்மா பிரமத்தின் வேறன்று என்று கருத்தில் மட்டும் தெளிதல் சாலாது. பிரமத்தை அறிதல் என்பது பிரமமாகவே இருத்தலாகும். இவ்வறிவினைச் சிரவணம், மனனம், நிதித்தியாசனம் (கேட்டல், சிந்தித்தல், நிட்டை கூடல்) மூலமாக அடைதல் கூடும். சிரவணம் என்பது, உபநிடதங்களைத் தக்க ஒருவரை அடுத்து முறையாகப் பயிலுதல் ஆகும். மனனம் என்பது பயின்ற போதனைகளைச் சோர்விலாத சிந்தனையாலும் அளவை நெறிப் பகுப்பினுலும், சிந்தையில் தெளிதல் ஆகும். நிதித்தியாசனம் என்பது தொடர்ந்து ஆழ நினைத்தலும், தியானித்தலும் முடிவான ஞானத்தை நல்கும் என்பதாகும். ஒருமை மனம் எய்தப் பலவகைத் தியான முறைகள், வித்தைகள் உபநிடதங்களால் போதிக்கப்பெறுகின்றன. ஒருவன் தனது ஆன்மாவை 'நான்' அவனே என்று அறிவானேயானுல் எப்பற்றேடு, எதனிடம் அமையும் அன்பினுலே உடலைப்பற்றி அவன் நிற்பான்? மேலே குறித்துள்ள ஒழுங்குப் பயிற்சிகள் இரண்டற்ற உள்பொருள் உணர்வினைத்தரும். உள்பொருள் உணர்வே நிறைவு; இந் நிறைவுகாண உபநிடதஞானி பிரார்த்தனை செய்கிருர்.

"உண்மை அல்லாததிலிருந்து உண்மைக்கு என்னை
அழைத்துச் செல்க.
இருளினின்று ஒளிக்கு என்னை அழைத்துச் செல்க.
மரணத்தினின்று இறவா நிலைக்கு என்னை
அழைத்துச் செல்க."

அதிகாரம் - 4

காப்பியங்கள் – (இதிகாசங்கள்)

(அ) இராமாயணம்

1. முன்னுரைக் குறிப்புக்கள்

இராமாயணம், மகாபாரதத்தைப் போலவே ஒரு தேசீய காப்பியமாக இலங்குகின்றது. அதன் உண்மைப் பொருளுக்கு இணங்க அது தோன்றிய காலம் முதல், இந்திய மக்களின் எண்ணத்திலும், உணர்விலும், செயலிலும் அது அதிக அளவில் பங்கு பெற்றுள்ளது. ஆண்மைப் பண்பு, பெண்மைப் பண்பு ஆகிய உயர்ந்த இலட்சியங்களை, குறிக்கோள் கருத்துக்களை அது அமைத்துத் தந்தது. இப் பண்பாட்டின் இலட்சியங்கள் பல்வேறுபட்ட இனங்கள், தராதரங்கள் உள்ள மக்களால் போற்றப்பெற்று, மேற்கொள்ளப்பெற்றன. அம்மக்கள், வாழ்க்கையில் மேம்பாடு அடையவும், அவர்களது துன்பங்களில் மனம் அமைதி பெறவும் அது உதவி செய்து வந்துள்ளது. அது வட மொழி, பிராகிருதம் அல்லது பேச்சு மொழிகளை வாயிலாகக் கொண்ட இந்தியப் பாவாணர்களுக்குச் சிறந்த தலைப்புக்களைத் தேர்ந்தெடுப்பதில் மாத்திரமன்றிக் கவிதா மேன்மைக்கும், கற்பனையாற்றலுக்கும் வற்றாத ஊற்றாக இருந்து வந்துள்ளது.

ஆனால், அது, ஒப்பற்ற மக்கட் செல்வாக்கினைப் பெற்றிருந்த அக் காரணத்தாலேயே அதன் ஆசிரியர் வான்மீகி கற்பனை செய்த அவ் வடிவத்திலேயே நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. இடைச் செருகல்களால் பலவேறுபாடுகளைப் பெற்று அது நம்மை அடைந்துள்ளது. இவையன்றியும் சீர்திருத்தம் பெற்ற மூன்று பதிப்புக்களில், அதாவது, மேற்கிந்திய, வங்காள பம்பாய் பதிப்புக்களில் இவை ஒன்றற்கொன்று மாறுபட்ட வகையிலும், ஒவ்வொன்றினது மூன்றில் ஒரு பங்கான பாக்கள் ஏனைய இரண்டிலும் காணப்பெறாதனவாகவும் வந்துள்ளன. இராமாயண மூலத்தை நுணுகி ஆராய்ந்தவர்களில் முக்கிய இடம் பெற்ற ஜேகொபி

(Jacobi) என்பார், தனது தாஸ் இராமாயணம் (Das Ramayana) என்ற நூலில், ஏழு காண்டங்கள் அடங்கிய இப்போதைய இராமாயணத்தின் ஏழாவது காண்டம் முழுவதும், முதற் காண்டத்திற் சில பாகங்களும் பிற்சேர்க்கை எனக்கொள்கிருர். அவர் கூற்று சரியாக இருப்பினும், சீர்திருத்தப் பதிப்புக்கள் யாவற்றிலும் இவை காணப்பெறுவதாலும் பின் வந்த எல்லா மரபுகளிலும் இவை சேர்க்கப் பட்டிருப்பதாலும் இச்சேர்க்கைகள் யாவும் நீண்ட காலத்திற்கு முன்பே சேர்க்கப்பெற்றிருத்தல் வேண்டும். இராமாயண காலத்தைப்பற்றி ஆராயும் பொழுது, கிறித்துவிற்கு முந்தியே (முன்னர்) 5, 6 அல்லது 8-ஆம் நூற்ருண்டில்அது தோன்றியிருக்கலாம் என்ற முடிவிற்கு வருகின்ருர். இங்குக் காட்டப்பெறும் மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள், சீர்திருத்தம் பெற்ற பம்பாய் பதிப்பிலிருந்து பெற்றவையாகும். இப் பதிப்பே மிகப் பழமையான பாடங்களைக் கொண்டது; பல இடங்களில் வழங்கப்பெறுவதுமென வல்லுநர்கள் கருதுகின்றனர். அவை, இராமாயணத்தின் உண்மையான கருத்தை வெகுவாக, உண்மையாக உணர்த்துவன என்றும் ஏனைய சீர்திருத்தப்பெற்ற பதிப்புக்களால் உறுதிப்படுத்தப் பெறுவதில் குறையுருதன என்றும் கருதப்பெறுகிறது. இக் கட்டுரையில் காணும் குறிப்புக்கள், நிர்ணய சாகர அச்சகத்தின் (Nirnayasagara Press) இரண்டாம் பதிப்பினை (Bombay 1902) ஆதாரமாகக் கொண்டதாகும்.

2. சமூகம், அறிவாற்றல் இவற்றின் சூழ்நிலை

இராமாயணம், நான்கு வருணங்கள் என்ற சாதிகளையும், ஆசிரமம் என்ற நான்கு வாழ்க்கை நிலைகளையும் அதற்கு முன்பே நிலைபெற்று இருந்தனவாகக் கொள்கிறது. அப் பல்வேறு நிலைகளுக்கு ஏற்ற தொழிற்பாகுபாடுகள், அவரவர்களால் கையாளப்பெற்று வந்தனவாகவும் கூறுகின்றது. வேதங்களிலும், முனிவரது வாக்குகளிலும் சுத்தமான நம்பிக்கை, ஆழமாகப் பதிந்திருத்தலைத் தெரிவிக்கின்றது. பசுவின் தூய்மையை, பிராமணர்களின் தூய்மையை அடிக்கடி வற்புறுத்துகிறது. சமயம் ஒழுக்கம் ஆகிய கடமைகளே, மனத்தில் குடிகொண்டு இருத்தலின் மற்றவைகளைக் கீழ்ப்படுத்திக் கருதும் அவற்றின் பெருமையைக் குறிப்பிடுகிறது. வேதப்படிப்பும், , கிரியை முறைகளும், கீழினங்களாகக் கருதப்பெறும் வானரருக்கும், அரக்கர்களுக்

கும் உரியனவாகக் கூறப்பெற்றுள்ளன. பேரூர்களிலும் சிறிய கிராமங்களிலும் கூட வழிபடு உருவங்கள் உள்ளன வும், இல்லாதனவுமான ஆயாதனம், சைத்தியம் (ayatanas and Caityas) என்று சொல்லப்பெற்ற வழிபாட்டிடங்கள் நிறைந்திருந்தன. மலைகளிலும். காடுகளிலும் இயற்கை யாக உறைகின்றவரும், நாட்டில் திரிந்து வருகின்றவர் களுமான பல்வேறுபட்ட துறவிகள் பெரிதும் மதிக்கப் பெற்றனர். இதற்கு மாருகத் தெய்வ நம்பிக்கையற்ற நாத்திகர்கள், பக்தர்களுக்கு இடைவிடாத இடையூருக அமைந்திருந்தனர். மக்களின் உடன்பாட்டுடன் ஆட்சி செலுத்திய அரசனும், நல்லமைச்சர்களின் ஆலோசனை யுடன் ஆண்டு வந்தான். அவன் சாதிகளையும் (Caste) வாழ்க்கை நிலைகளையும், தர்மத்தையும் காப்பாற்றும் முறை யில் ஆட்சி செலுத்தினுன். தனது சொந்த வாழ்க்கையிலும் தனது குடிகளுக்கு நல்ல வழிகாட்டியாக எத் தவறுமில்லாத வாழ்க்கையில் கவலையுடன் வாழ்ந்துவர வேண்டியவ ஞயினுன்.

அறிவுத்துறையில் கல்வி மிகவும் வலியுறுத்தப்பெற்றது. மனிதனிடத்து இயற்கையாக அமைந்துள்ள நற்பண்புகளை வெளிப்படுத்தவும், மிகுதிப்படுத்தவும் வேண்டுவது கல்வி யென வற்புறுத்தினர். வெளிப்படையாகக் கூறியவற்றி லிருந்தும் குறிப்பால் உணர்த்தியவற்றிலிருந்தும் கீழே காட்டப்பெறும் பல அறிவியல் பொருள்களைப் பற்றியும், பிற வற்றைப் பற்றியும் பயின்றனர் எனத் தோன்றுகிறது. இவ்வாறு பயின்றவை :- வேதங்கள், உபநிடதங்கள், அவற் றைக்கற்க ஆறு அங்கங்கள் (அதாவது ஒலியியல், கிரியை முறைகள், சொல்லிலக்கணம், இலக்கணம், செய்யுள் அமைதி (யாப்பமைதி), வானநூல் (Astronomy),), நீதி, கடமை பற்றிய சட்ட நூல்கள் (Dharma Sastra), பழங் கதைகள், புராணங்கள் (Purana), அரசியல் நீதி நூல் (Artha Sastra and Raja Niti), தனுர் வேதம் என்ற இராணுவ சாத்திரம், அளவை நூல் (Anviksiki), சோதிடம்- கைரேகை சாத்திரங்கள் (Jyotisa), நுண்கலைகள் (Vaiharika-Silpa), மருத்துவம், உழவியல், கால்நடைக் காப்பு, வாணிகம், (Vartta) முதலியவைகள் ஆகும்.

பிற்கால இலக்கியங்களில் சாதாரணமாகக் காணப் பெறும் சுருதி (நேரே தெரிவிக்கப்பட்டவை) ஸ்மிருதி (தூய

மரபுகள்) என்ற இச்சொற்கள், ஏற்கனவே வழக்கில் ஏறி விட்டன. அனுபவத்தின் விளைவாக இலக்கணம், ஒலியியல், அளவை முறை, சமய நூல்கள் ஆகியவற்றில் தேர்ச்சி பெற்ற அறிஞர்களுடைய உரையாடல்கள், மக்களால் பெரிதும் போற்றப்பெற்றன. ஆண், பெண் இருபாலாருமே அரசன், அரசியலைப் பற்றிப் பேசி வந்ததன் மூலம் அரசியற் கருத்துக்கள் எல்லாராலும் அறியப்பெற்றன என்பவை தெளிவாகின்றன. இதற்கு மேலும் சகுனங்கள், தீ நிமித்தங்கள், முரண்பாடானவை, இயற்கைக்கு மாறானவை, மாந்திரீக சக்திகள், தெய்வ வழிபாட்டு முறைகள், நோன்புகள் இவற்றில் ஒரு பொதுவான நம்பிக்கை ஏற்பட்டிருந்தது என்பதை ஊகித்துணரலாம்.

3. மெய்ப்பொருளியலின்கீழ் காணும் கருத்துக்களும், பொது நோக்கும்

"காட்சி", என்னும் சொல் "வாழ்வியல் நோக்கம்" அல்லது "மெய்ப்பொருளியல்" என்ற பொருள்களில் வழங்குவதும் பிரதரிசனம் (Pradarsana) என்ற சொல்லும் சாதாரண வழக்கிலிருந்த சொற்குறியீடுகளாகும். இச் சொற்கள், உரையாசிரியர்களால், நுண்பொருள் பற்றிய அறிவு, தனிச் செல்வாக்கினுலும் அனுமானத்தாலும் காண முடியாத பொருள்கள் என்ற பொருளில் குறிக்கப்பெறும். இயற்கைக்கு மாருன நிகழ்ச்சிகளும், சூழல்களும் அதிகமாகப் பேசப்பெற்றன. ஆயினும் இயற்கையினது வரம்பை மீருத தன்மையும், பொருள்களின் நடைமுறையும் அவர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பெற்றன. அவர்களது பேச்சு வழக்குகளில் பொருள் செறிந்த உரைகள் காணப்பெற்றன. எல்லா உயிரினங்களிலும் வயது முதிர்ச்சி, இறப்பு, காலம், (தெய்வ நீதி) இவைகளைத் தவிர்க்க முடியாத தன்மை போல மூன்று துவந்தங்கள் (தொடர்புகள்) விலங்கினங்களிடத்து வேறுபாடின்றி இயங்குவன. "நீ இம்மாதிரியாகத் தடுக்கவியலாதனவற்றைப் பற்றிக் கவலைப்படுதல் கூடாது". "நிலம், காற்று, விண், நீர், ஒளி முதலியன, அதனதன் தன்மைக்கு ஏற்றவாறு அவற்றிற்குரிய வழியில் இயங்குகின்றன". "எரிகின்ற தீச்சுவாலையினைத் தொடுகின்ற எவரும் புண்படாது தப்புவதில்லை''. ''இவ்வுலகில் எந்த உயிர்களும் என்றும் இறவாத தன்மையைப் பெற முடியாது'' முதலிய உரைகளை எடுத்துக் காட்டலாம்.

மரியாதை (கட்டுப்பாடு) என்ற சொல்லும், திதி (நிலையாக நிறுத்தப்பட்ட தன்மை) என்ற சொல்லும் இயல்பாகச் சமயத் தொடர்பிலும் ஒழுக்க முறைகளிலும் அடிக்கடி பயன்படுத்தப்பட்டு வந்தன. இந்நூல் முழுவதிலும் அதிக அளவில் தொழில்முறைச் சொற்கள் விரவி வந்துள்ளன. மெய்ப்பொருளியல் ஆய்வுகளில் மறைமுகமான வேகம் இருந்து வந்தமை தெரிகிறது. சமய நூல்களில் காணப் பெறும் மிக்க அனுபவமுடைய அறிவு மேம்பட்ட ஞானிகளது நுண்ணிய கருத்துக்களும், வரம்பிற்குட்பட்ட சட்ட நியதிகளான நுகர்ச்சி, அனுமானம் என்ற விஷயங்களும் அதிகமாகப் போற்றப்பட்டன. ஆயினும் வெகுவாகக் காணப்பட்ட உலோகாயதர்களின் நுணுகிய தருக்க ஆய்வுகளுக்குத் தப்ப முடியவில்லை.

பொது நோக்கானது, வாழ்க்கையில் தவிர்க்க முடியாத உடன் நிகழ்வுகளை, வெறுப்பு விருப்பற்றுக் கருதிய நன்னம்பிக்கைக் கோட்பாட்டைத் தழுவியதாகக் காணப்படுகிறது. பிற்கால இலக்கியங்களைப்போல் அல்லாது, உபநிடதங்களின் படிப்பினைகள் இருந்தபோதிலும் வாழ்க்கையானது எவ்விடத்தும் ஒரு தளையாகக் கருதப்பெறவில்லை. ஒன்றை ஒன்று தொடர்ந்த பிறப்பு இறப்பு ஆகியனவற்றிலிருந்து இறுதி விடுதலை (மோட்சம்) பெறுதலானது விரும்பத்தக்கதாக வெளிப்படையாகப் பேசப்பெறவில்லை. எந்த உயிர்ப்பிராணியும் இறத்தலினின்றும் தப்புவதில்லை என்று கூறப்படுகிறது. தடைப்பாடில்லாத இன்பத்தினை அடைதல் எளிதன்று. ஆனல் நூருண்டுகட்குப் பின்னும் ஒருவன் உயிர் வாழ்ந்தானுகில் அவனுக்கு இன்பம் வருகின்றது. இரக்கமற்றுத் தீமை செய்யும் ஒருவன் மூவுலகத்திற்கும் தலைவனுக இருப்பினும், சிருஷ்டிக்கப்பட்ட (உண்டாக்கப்பட்ட) உயிர்களுக்குத் துன்பம் செய்வானுகில் அவன் பிழைத்திருக்க இயலாது. குவிக்கப்பட்ட குவியல்கள் அனைத்தும் இறுதியில் அழிந்து போகின்றன. உயர்ந்து செல்வனவெல்லாம் கீழே விழுகின்றன. கூட்டிணைப்பு, பிரிவினையாகிறது. வாழ்வானது இறப்பில் முடிகிறது. பெருங்கடலில் வந்து இணைந்த இரண்டு மரத்துண்டுகள், சிறிது நேரத்திற்குப் பின்னர்ப் பிரிந்து செல்வதைப் போல மனைவி மக்கள், சுற்றம், செல்வம் இவையாவும் ஒருவனை அடைந்து, இடையே பிரிவன. இத்தகைய பிரிவுகள் தவிர்க்க முடி

யாதன. எந்த உயிர்ப்பிராணியும் இயற்கையினது வழியினின்றும் தப்ப முடியாது. அதனால் இறந்தவர்களை நினைந்து புலம்புபவன் சக்தியற்றவனாகின்றான். எல்லா உயிர்களும் இன்பம் துய்க்க வேண்டும் என்ற நியதியினால் நீரோட்டம் போன்று தடுக்க வியலாது, எப்பொழுதும் நெகிழ்ந்து செல்கின்ற வாழ்க்கையினை ஒருவன் இன்பம் பெறும் வகையில் நடத்திச் செல்லுதல் வேண்டும். ஒருவன் தனக்குத் தான் செய்துகொள்ள வேண்டிய பிறப்புரிமையுடைய ஐந்து கடமைகளில் ஒன்று, தான் அடைய வேண்டிய இன்ப அனுபவத்தைத் துய்த்தலாகும். ஆனால், உண்மையான இன்பம், இன்பத்தை மட்டும் பின்பற்றுவதனால் வருவதன்று. அது தர்மத்தின் மூலமாக வருவதாகும்.

4. தலையாய கருத்துக்கள்

மனித வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் :-- மானிடச் செயல்களை ஊக்குவிக்கும் குறிக்கோள்களும் ஒவ்வொரு மனிதனும் அடைதற்கு முயலுவதும் ஆகியவை இராமாயணத்தின்படி மூவகைத்தாகும். அவை திரிவர்க்கம் எனப்படும். அவை யாவன : — ஆன்ம நலம், (தர்மம்), பருப்பொருள் நலன்கள், (அர்த்த), விருப்பத்தின் நிறைவு அல்லது இன்பந்துய்த்தல், (காமம்). இவற்றுள் தலையாயது தர்மமும் அதற்குக் கீழ்ப்பட்டு அமைவன ஏனைய இரண்டுமாம். பொருள் கருதி இயங்கும் ஒருவன் இவ்வுலகத்தில் வெறுக்கப்படுகிறான். இன்பத்தை மட்டும் பெரிதும் விரும்பி நுகர்கிறவன், விரைவில் துன்பத்திற்கு ஆளாகின்றமையால் இன்பமும் போற்றப்படுவதில்லை. இம்மூன்றையும் ஒருவன் அதனதன் காலத்திற்கு ஏற்ப விவேகத்துடனும், இணக்கத்துடனும் ஒவ்வொன்றையும் அவற்றிற்கு உரிய காலத்தில் போற்றுதல் வேண்டும். ஆனால் ஏனைய இரண்டையும் நழுவ விட்டு இன்பத்தை மட்டும் கடைப்பிடிப்பவன் மரத்தின் உச்சியில் தூங்கி, விழுந்த பின், விழிப்பவனை ஒப்பான்.

இராமாயணத்தில் தர்மம் என்ற சொல், எங்கும் பரவலாக உபயோகப்படுத்தப் பெற்றுள்ளது. தர்மம் என்பது ஒரு குறிக்கோளைக் குறிப்பிடுகிறது. அதை அடையும் வழியையும் குறிக்கிறது. சமய நூல்களால் விதிக்கப்பெற்றதும், அறிவாளர்களால் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டதுமான சமயக் கடமைகளையும், சமுதாயக் கடமைகளையும் நல்லொழுக்கக்

கடமைகளையும் அது குறிக்கின்றது. இந்திய தத்துவ விசாரணையில் தர்மம் என்ற சொல்லின் உட்பொருள், எல்லாக் காலத்தும் ஒரு ஆழ்ந்த கருத்துடையதாகும். அதன் சொல்லிலக்கணம் அதன் உண்மைப்பொருளைச் சுட்டிக் காட்டுவதாகும். வேத காலத்தில் தர்மம் என்ற சொல், தர்மன் என்று ஆகி (to hold) சேர்ந்து பிடிக்க, (to support) தாங்க என்னும் பொருள் தரும். அது தாங்குகோல் என்றும் பொருள் தரும். அது த்ர் ('Dhr') என்ற வேர்ச் சொல்லிலிருந்து, தாங்குவது என்றும் சட்டம் அல்லது அரசர் ஆணை என்றும் பொருள் தந்தது. அதன் பின்னர், இயற்கையாகவே அதன் பொருள் வளர, அது "ஒரு பொருளின் உள் அமைந்த தன்மை"யை உணர்த்தி "வழக்கத்தினாலாய சட்டம்" "சமயக்கட்டளை" "கடமை" என்ற பல பொருள்களில் வழங்குவதாயிற்று. தர்மம் என்ற சொல், இந்த எல்லாப் பொருள்களையும் உணர்த்தி வந்ததுடன் சமூகத்தையும், உலகத்தையும், தாங்குவதாயும் கருதப் பட்டது. "தர்மம் இவ்வுலகில் தலை சிறந்தது" "மிக்க வன்மை பெற்ற புகலிடம்", "பொருள் நலனும் இன்பங்களும் இதனினின்றும் வெளிப்படுவன", "ஒருவன் எல்லாப் பொருளையும் தர்மத்தினால் பெறுகிறான்", "தர்மம் எல்லாவற்றையும் தாங்கும் சக்தி அல்லது இவ்வுலகத்தின் உயிர்ச் சத்தாகும்", "தர்மம் அதனைக் காப்பவர்களைக் காக்கின்றது", "உண்மையிலும் தர்மத்திலும் ஈடுபட்டு இருப்பவர்களுக்கு இறப்பைப் பற்றிய அச்சம் இல்லை", ஆனால் தர்மத்தை அடையப் பாடுபடுபவனுக்கு அதன் பயன் மாத்திரம் கிடைப்பதில்லை. அவன் அதற்கெதிரான அதர்மத்தைச் சார்ந்திருந்தால் அந்த அதர்மத்தின் பயனையும் அவன் அடைகின்றான். தர்மம், அதர்மத்தின் பயனை அழிப்பதில்லை. ஒருவன் தர்மத்தின் பயனை அடைவது எத்துணை உண்மையோ அது போன்று அதர்மத்தின் பயனையும் அடைகின்றான். ஆனால் தர்மத்தின் போக்கு, மிக நுண்ணியதாகவும் அறிஞர்களாலும்கூடத் தெரிந்துகொள்ள முடியாததாகவும் இருக்கிறது. இவ்வுலகத்தில் புரிந்துகொள்ளவியலாத நிகழ்ச்சிகள், தர்மத்தின் ஆற்றலைக் குறித்து அவநம்பிக்கை கொள்ளச் செய்கின்றன. இவ்வுலகில் ஒருவன் அடிக்கடி அடைகின்ற செல்வம், வறுமை, இவைகளின் வெளித்தோற்ற வேறுபாடுகளைக் கொண்டு, தர்ம, அதர்மத்

தின் ஆற்றல்களை மறுப்பதும், தர்மம் – அதர்மம் என்பவை இருப்பதுண்டோ என மறுப்பதும், ஆற்றலின் வன்மை, செல்வத்தின் தன்மை, தருணத்திற்கு ஏற்றவை இவை களையே ஆதரிப்பதும், இன்னும் தர்மத்திற்காகத் தமது இன்பங்களை வெறுத்து நோன்புச் செயல்களை மேற் கொண்டவர்கள் ஏளனம் செய்யப்படுவதும் காணப் படுகின்றன.

கடவுட் கொள்கையும் சமயமும்

இராமாயண காலத்தில் வேத காலத் தெய்வங்கள் முற்றிலும் மனித வடிவங்கள் பெற்றனவாயினும் பல தெய்வத் தொகுதிகள் புதிதாகச் சேர்க்கப்பட்டன. அவர் களது இறவாத்தன்மை, முழுமை பெற்றதன்று ; சாதாரண மனிதனது வாழ்வின் வரையறைக்கு மிக்கு இருப்பது. அவர்களுடைய பதவியினை மனிதன் அவனது நற்செய்கை களால் அடையக் கூடியதாகவும் கருதப்பெற்றது. ஆனால் படைத்தல், காத்தல், ஒடுக்கம் ஆகிய பரம்பொருளின் முத்தொழிற் பெறுவோராகிய மூன்று பெருந்தெய்வங்களான பிரம்மா, மால், சிவன் என்போர் இப்போது வெளிப்பட லாயினர். அவர்கள், திரிமூர்த்தி யெனத் தொகையாகவும், தனித்தனியாகவும் பெயர் பெற்று ஒரு பரம்பொருளின் தன்மைகளான "பிறப்பிலான்" "என்றுமுளான்" "மாற்ற மிலான்" "எங்கும் நிறைந்தவன்" "ஈறிலாதான்" "எல்லா வற்றிற்கும் பிறப்பிடமாகவும் தன் வயப்படுத்திக் கொள் பவன்" என்ற இவ் அடைமொழிகளையும் பெற்றனர். உருவ மற்ற பரம்பொருள், பிரம்மாவின் பிறப்பிடமாக உள்ளது அவ்வியக்தம் (தோற்றமில்லாதது) அல்லது (Akasa) ஆகாச (எங்கும் நிறைந்தது) எனப்படும் ஆன்மா அல்லது பர மான்மா (எல்லா உயிர்களுக்கும் உயிரானது) என்றும் கருதினர். தனிப்பட்ட உயிரானது, பூத ஆன்மா ("ஐம்புலன்களையும் அவற்றில் வயப்பட்ட தன்மைகளையும் கொண்ட உட்பொருள்") என்ற பெயரைத் தாங்கியது, அல்லது 'லிங்கம்' (சுட்டுகளைத் தன்னகத்தே கொண்டது) எனப் பெயர்பெற்றது. அண்டங்களின் தோற்றம், கால வரையறை, ஒடுக்கம் இவற்றிற்குக் காரணமாகிய பரம் பொருளின் அறிய முடியாத சக்தியும், அது வடிவமேற்றுத் தனித்தன்மையை எய்துகின்ற நிலையும் மாயை (Maya) என்று அழைக்கப்பெற்றன.

வேதகாலச் சமயக் கோட்பாடுகள், கோயில்களில் உள்ள உருவ வழிபாட்டினுல் நிறைவு பெற்றன. தெய்வத்திற்குப் படைக்கப்பெறும் பொருள்களும் பூக்கள், வாசனைப் பொருள்கள், இனிப்புப் பண்டங்கள் இன்னும் மிக உயர்ந்த பல்வேறு உணவுப் பொருள்கள் எனப்பெருகின. ஒருவனுல் வழிபடப்பெறும் தெய்வம், அவன் நுகரும் உணவுகளையே பெறுதல் ஒரு பொது உண்மையாயிற்று. "சரியாக அமரும் முறை" (ஆசனம்), "மூச்சை அடக்கும் முறை" (பிராணு யாமம்), தியான முறை, யோகம், சமாதி என்பன இச்சமயத்தில் அடிக்கடி கூறப்பெறுகின்றன. தவத்தன்மை, நிர்ணயிக்கப்பெற்ற வேதப் பிரிவுகளைக் கற்றல், பிராமணர்களிடத்தும் வறியவர்களிடத்தும் தாராளத்தன்மை, விருந்தோம்பல், மூதாதையரின் ஆவிகளைப் போற்றல், பிராமணர்களை ஓம்பல் முதலியன பக்தியின் ஏனைய செயல்களாயின. தெய்வ வழிபாட்டில் அதிகச் சலுகைகள் இருந்த போதிலும் பிற்காலத்தில் தோன்றிய குறுகிய மனப்பான்மை கொண்ட சகிப்பற்ற தன்மைக்கு இங்கு இடமேயில்லை.

சந்நியாசம் பரவி வந்தமையின் பலதரப்பட்ட சந்நியாசிகள் தோன்றுவராயினர். இவர்களைத் தவிரப் பக்தி வயப்பட்ட ஆடவரும் பெண்டிரும் துறவுமுறைக் கொள்கைகளைத் தங்கள் வாழ்க்கையின் நடைமுறைகளில் ஏற்றுக் கொண்டதாகவும் தெரிகிறது. தவசிகள், சிரவணர்கள் என்ற இருவகைப்பட்ட துறவிகள் இருந்தனர். பெண்களும் இவ்விருவகைத் துறவிகளாயினர். ஆனுல் நூல்களில் அவர்களுக்கிடையே விளங்கிய நுண்ணிய வேறுபாடுகள் எதுவும் கூறப்பெறவில்லை. பிக்ஷு, பிக்ஷுணி (Bhiksu & Bhiksini) என்ற ஆண், பெண் துறவிகள் இயல்பாகக் காணப்படுவராயினர். அடையவியலாத பொருள்களை அடைவதற்குச் சந்நியாசம் ஏற்றுக்கொண்டபோதிலும் முதிர்ச்சி பெற்ற துறவிகளுக்கு மேலும் அதிக அளவில் சிறந்த குறிக்கோள்கள் இருந்தமை காணப்படுகிறது. அவர்கள் தங்களுடைய ஐம்புலன்கள், பொறிகள் இவற்றையடக்கி மனத்தை அமைதி நிலைப்படுத்தி, விருப்பு, வெறுப்பற்று, எல்லாவுயிர்களிடத்தும் இரக்கம் உள்ளவர்களாகவும் இருந்தனர். மேலேகுறிப்பிட்டவற்றில் இறுதிவிடுதலையாகிய மோக்ஷம், வெளிப்படையாகப் பேசப்பெறவில்லையாயினும் ஆங்காங்கே கிடைக்கும் குறிப்புக்களால் இதைத்தான்

அடைய விரும்பினர்கள் என்று அறிகிரோம். பிரம்மாவின் இருப்பிடமாகிய பிரம்மலோகத்தை அல்லது பிரம்மாவை அடையவிரும்பியதாகவும் தெரிகின்றது. சந்நியாசத்தின் இறுதிநிலே, இன்ப வாழ்க்கையினைப்பற்றிய சிந்தனைகளே இல்லாது ஆன்மாவைப் பற்றிய இடைவிடாத சிந்தனை யுடன் இருத்தலாகும்.

அறஇயல்: அறஇயலிற் கண்ட நற்பண்புகள், தர்மத் தின் ஒரு சிறந்த பகுதியாக இராமாயணத்தில் வலியுறுத்தப் பெற்றுச் செய்யுள் வடிவினதாக ஆக்கப்பெற்றன. இந்தக் கடின வேலையில் இராமாயணம் வெற்றியே பெற்றது என்பது நீண்ட காலமாக அது இந்துக்களிடத்திலே பெற்றுவரும் செல்வாக்கினாலும், பெருமதிப்பினாலும் தெரிகின்றது. எல்லா உயிர்களிடத்தும் அன்பான மதிப்பு, உண்மையாயிருத்தல், தன்னடக்கம், பொறுமைத்தன்மை, பிறர் குற்றங்களைப் பொறுத்தல், விருந்தோம்பல், தம்மை அடைந்த பகைவர்க் கும் உதவி செய்தல், மனம், மொழி, செயல்களில் தூய்மையா யிருத்தல் போன்றவை மிகவும் பாராட்டப்பெற்ற நற்பண்பு களில் சிலவாகும். பெற்றோர், ஆசிரியர், தமையன், கணவன், தலைவன் இவர்களுக்கு வணங்கத்தக்க மதிப்புக் கொடுத்த லும், அவர்களின் சார்பாக மற்றவர்களிடம் காட்டும் அன்பும் திரும்பத் திரும்ப வலியுறுத்தப்பெற்றுள்ளன. ஒரே மனமும், கற்பும் இருபாலார்க்கும் உரிய நற்குணங்களாக அமை கின்றன. இயல்பாக, தகப்பன், கணவன், அல்லது மகன் இவர்களைச் சார்ந்திருக்க வேண்டிய பெண், எல்லாச் சந்தர்ப் பத்திலும் ஒரு அன்பான மரியாதைக்கு உரியவளாகிருள். எந்தப் பெண்ணையும் கொல்லுதல் கூடாது என்ற நியதியும் இருந்தது. கணவனது பிரிக்கவியலாத ஆன்மாவாகவும், தர் மத்தைக் கடைப்பிடித்தற்கு உற்ற தோழமையாகவும், இல்லற வாழ்க்கையில் அன்பான ஆதரவினையும் தலைமை இடத்தையும் பெற்றவளாகவும் மனைவி விளங்குகின்ருள். அவளது நற்குணமே அவளைப் பாதுகாக்கும் கேடயமாக விளங்கத் தனது நற்பண்புகளுக்குப் பெயர்பெற்ற கற்புடைய வளும் ஈடுபாடு உடையவளுமாகிய மனைவி, மரியாதையையும் பெருமதிப்பினையும் பெறுகிருள். அது, ஒரு சிறந்த துறவி பெறும் பெருமதிப்பினைவிடக் குறைந்ததன்று. தர்மத்தின் பாதுகாப்பிற்கும் குடிமக்களின் நலன்களுக்கும், உயிர்க்கும் உத்தரவாதமாக விளங்குகின்றமையின் தனது குடிமக்களின்

அன்புக் கட்டுப்பாட்டினுல் தெரிந்தெடுக்கப்பட்ட அரசன், கடவுளின் மாற்று உருவமாகக் கருதப்படுகிருன். ஆனுல் தன்னுடைய நலன்களை அநுபவிக்கும்போது அவனுக்கு உரிய கடமைகளைப் புறக்கணித்தவன், ஒரு பெரும் பாவச் செயலைச் செய்கிருன். ஒரு நீதிபதியும், நீதியாகத் தண்டிக்கப் பெற்ற குற்றவாளியும் துறக்க உலகிற்குச் செல்லுகின்றனர். ஒருவன் தன்னுல் இயன்றவரை, தன்னுயிரைக் காக்க வேண்டியதன் பொருட்டுத் தன்னை முதலில் அடிக்க வந்த வனைக் கொல்லுதலும் பாவமன்று. போரிலும் கூட ஒருவன் போரிடாது நிற்கின்றவனையும், ஒளிந்து கொண்டவனையும், இரு கைகூப்பித் தன்னைச் சரணடைந்தவனையும், புறமுதுகிட் டோடுகின்றவனையும், குடிவெறியிலுள்ளவனையும் பகைவனு யிருப்பினும் கொல்லுதல் கூடாது. அரசன், பெண்டிர், குழந்தை, வயது முதிர்ந்தவன் ஆகிய இவர்களைக் கொல்லு தலும், தன்னை நம்பியிருப்பவனைக் கை விட்டுச் செல்லு தலும் பெரும் பாவமாகக் கருதப்படுகின்றன.

ஒழுக்கத்தின் தனித்தன்மை, ஒன்றற்கு மேற்பட்ட தடவைகளில் வலியுறுத்தப்படுகிறது. ஆனுல் அதனை இழித்துப் பேசுதல், சில தடவைகளில், ஒழுக்கத்தினின்றும் தவறி அதன் பெருமை உணராதார் வாக்கிலும், அல்லது இவ்வுலகில் நல்லொழுக்கத்தைப் பாராட்டாத முறையில் உணர்ச்சி வயப்பட்டோர் வாக்கிலும் காணப்படுகிறது. இது, மாயா சீதையைக் கொல்லுகின்ற சமயத்தில் குரங்கை நோக்கி “குரங்கே பெண்ணைக் கொல்லக் கூடாது என்று சொல்லுகிருய் என்ருலும், எதிரிக்குத் துன்பந்தரக் கூடியன வற்றை எதுவும் செய்யலாம்” என்று இந்திரசித்து பேசு வதன் மூலம் தெரிகிறது. மேலும் கடலின் செயலால் இராமன் வருத்தமுற்று “இவ்வுலகம், பெருமைபேசுகின்ற-கொடுமன முடைய-இங்குமங்கும் அலைந்து எல்லோரையும் துன்புறுத்து கின்ற ஒருவனை மதிக்கின்றது. மேலும் தண்டிக்கும் வன்மையே ஒருவனுக்கு மிகவும் வேண்டப்படுவதாகும். நன்றியற்றவர்க்குப் பொருள் வழங்குதல், இன்சொல் பேசு தல், மன்னித்தல் முதலியனவற்றைக் கேவலமாக நான் கருதுகின்றேன்” என்று பேசிய பேச்சின் மூலம் தெரிய வருகின்றது.

ஒழுக்கமுறையைத் துணிவதற்கு அளவு கருவி: 1. மறுமை பற்றிய சிந்தனைகள் 2. பெருமக்களிடத்து

மதிப்பு 3. ஏனைய மக்களின் ஒழுகலாறுகளில் ஏற்படும் விளைவு 4. ஒருவனது சொந்த மனச் சாட்சியும் தன்மதிப்பும் ஆகிய இவையாகும்.

விதிக்கொள்கை (Fatalism): இராமாயணத்தில் தவிர்க்கமுடியாத துன்பச்சூழல்களின் புகலிடமாக விதிக் கொள்கை அடிக்கடி பயன்படுத்தப்படுகிறது. தருக்கத் திற்கு அப்பாற்பட்டது விதி (தெய்வ). அதன் செயல்முறை வேறென்றினும் தடைப்படுத்த முடியாததுமாகும். விதி, அதற்குரிய காலத்தில் முதிர்ச்சியடைகிறது. பெரும்பாலும் விதியும், காலமும் பிரிக்க இயலாது இணைந்தும், பலசமயங் களில் நடக்கின்ற அனைத்திற்கும் காலமே பொறுப்பு என்றும் எண்ணப்படுகிறது. சில சமயத்தில் விதி, முன்னேற் பாடு (நியதி) என்ற கருத்துப்பட, எல்லாவற்றையும் முழுமை யாக ஆட்சி செலுத்த வல்லதாக இராமர் தாரைக்குக் கூறிய பின்வரும் அறிவுரையால் கருதப்படுகிறது. "இவ்வுலகத்தில் யாவற்றிற்கும் நியதிதான் முதற்காரணமாகிறது. ஒருவனது வெற்றிக்குக் காரணமாக அமைவது, நியதி. இவ்வுலகத்தின் எல்லாச் செயல்களுக்கும் காரணமாக அமைவது நியதி. ஒரு வனும் தானே ஒன்றையும் செய்வதில்லை. ஒருவன் தான் மேற் கொண்ட ஒரு செயலுக்குத் தானே அதன் ஆட்சித்தலைவன் எனக் கூற முடியாது. உலகம் தனது இயற்கை வழியில் செல்லுகிறது. காலந்தான் அது முக்கியமாகப் புகும் இட மாகும். காலம் தன்னையே மீறிச் செல்வதில்லை. காலத்தைத் தவிர்க்க முடியாது. அது, தன் இயற்கை வழியில் செல்லும் பொழுது ஒன்றும் அதனை மீறுவதில்லை. காலத்திற்கு மற்ற எதனுடனும் தொடர்பு இல்லை. காரண காரியத் தொடர் பில்லை. அதற்கு மீறிய ஆற்றல்கள் இல்லை. நண்பர், உறவினர் என்ற தொடர்புகளைப் பொருட்படுத்துவதில்லை. அது ஒருவனுடைய தனித்த ஆற்றலுக்கு அப்பாற்பட்டது. ஆனல் காலத்தின் தோற்றத்தைச் சரியாக நோக்குகின்ற ஒருவன், காலப்போக்கை அறிதல் வேண்டும். தர்மம், அர்த் தம், இன்பம் என்ற இவை, காலப்போக்கில் அடையக் கூடுவனவாகும்'' என்ற கருத்துரைகளே இராமர் தாரைக்குக் கூறியனவாகும்.

ஒருவன் இப்பிறப்பில் அல்லது முற்பிறப்பில் செய்த வினைகளின் பயன், காலந்தாழ்த்தி எப்படியும் முற்றுப்பெறு

வது விதியின் செயல் எனக் கொள்ளப்படுகிறது. இவ்வாருக மறுபிறப்புக்கொள்கையில் நம்பிக்கையும் தொடர்கிறது. இவ்விரு எண்ணங்களும், இருவேறு நோக்குகளால் நமக்குத் தெளிவாகின்றன. முதலாவது, மனிதன் அண்டப்பெருங் கோளத்தில் புதையுண்ட ஒரு நுண்ணிய துகள் என்பதாகும். மற்றையது அவன் ஏனைய உயிரினங்களினின்றும் தெளிவாகப் பிரிக்கப்பட்ட உயிரினம்; அதனுல் அவன் எய்துகின்ற ஒவ்வொன்றிற்கும் அவனே காரணமாகிருன்; நீதியின்மை, தற்செயல் என்பனவற்றினின்றும் அவன் விலக்கப்படுகிருன் என்பதாகும்.

இத் தெய்வக் கோட்பாட்டிற்குக் (விதிக்குக்) கீழடங்கிய தன்மைக்கு மாருக ஒரு மனிதனது தனி முயற்சி (புருஷாகாரம் அல்லது பௌருஷம்) எவ்விடத்தும் இழித்துக் கூறப் பெறவில்லை. உண்மையில் வெற்றியானது இவ்விரண்டினையும் பொறுத்ததாகக் கருதப்படுகிறது. முற்கூறிய கொள்கைகளில் இரண்டாவது தன் முயற்சியின் முதன்மைத்தன்மையைக் குறிக்கிறது. ஏனெனில் தெய்வம் (Daiva) என்பது அதற்கு முந்திய தன் முயற்சி (புருஷாகாரத்தின்)யின் விளைவாகக் கருதப்படுகிறது.

புருஷாகாரத்தை ஆதரிப்பவர்களில் சிலர்(protagonists) மனிதனது தன் முயற்சிக்கு முன்னர்த் தெய்வம் (காலம்) (Daiva) சக்தியற்றது என்று, தெய்வத்திற்கு இரங்குகின்றனர். இன்னும் காலத்திற்குக் கீழடங்கி நில்லாதிருப்பதையும் சிறந்த பண்பாக வரவேற்கின்றனர்.

பொருளே முதல் என்னும் கொள்கை (Materialism) :- காலந்தோறும் நாத்திகர்கள் என்று தீவிரமாகக் கண்டிக்கப் பெறும் பொருள்முதற்கொள்கையாளரது கருத்துக்கள், இராமரிடம் ஜாபாலி பேசிய பின் வரும் பேச்சின் மூலம் தொகைப்படுத்தப்பட்டுக் காணக்கிடக்கின்றன. "ஒரு பிராணியானது பிறந்து தனியாகவே அழிகின்றது. அதற்குச் சுற்றமும், நண்பர்களும் இல்லை. ஆகையினுல் தன்னுடைய தாய் அல்லது தகப்பன் என்று மதிப்புக் கொடுப்பவன் பைத்தியக்காரனுகக் கருதப்படுகிருன். ஏனெனில் மனிதனுக்குத் 'தந்தை', 'தமையன்', 'வீடு', 'பொருள்' என்ற இவையாவும் பிரயாணி ஒருவன் தங்கும் இடத்திற்கு ஒப்பாகின்றன. தன் அறிவுடைய எவனும்

அவைகளுடன் நெருக்கமாக இணைவதில்லை. தந்தை, ஒன்றினைத் தொடங்கி வைப்பவனாக மட்டும் அமைகிறான். ஆணின் வீரியமும் பெண்ணின் கருவணுவும் தாயின் கருக்குடலில் சேர்ந்துதான் மானிடப் பிறவிக்குக் காரணமாகின்றன. இறப்பில் ஒருவன் தடுக்க முடியாத இறுதியை அடைகிறான். இது, எல்லாப் பொருள்களிடத்தும் நிகழ்கின்றமையின் ஒருவன் இறப்பின் பொருட்டுத் துயரடைய வேண்டுவதில்லை. பொருளுக்கும், ஆன்மீக மதிப்பிற்கும் முதன்மை கொடுப்பவர்கள்,இரக்கப்படத்தக்கவராவர்; மற்றவர்களல்லர். ஏனெனில் மற்றவர் இப்பிறப்பில் துயரத்தை அடைந்து இறப்பில் அழிந்தே போகிறார்கள். மக்கள், ஈமக்கடனிலும் இறந்தவர்களுக்குப் பிண்டம் அளித்தலிலும் ஈடுபட்டு எவ்வளவு உணவுப் பொருள்களை ஏராளமாக வீணாக்குகின்றனர் என்பதைப் பாருங்கள். இறந்த ஒருவன் எதனை உண்பான்? ஒருவன் உண்ட உணவினை மற்றவனது உடலிற்குள் செலுத்தவியலுமாயின் வேற்றூரிலிருக்கும் மக்களுக்கும் உணவு அனுப்புவதைத் தவிர்த்து இம்மாதிரியான படையல்களின் மூலம் செலுத்தலாமே! தியாகம், கொடுத்தல், உபதேசம் பெறுதல், நோன்பு இயற்றுதல், துறத்தல் போன்ற இவ்வித மூலக் கருத்துக்கள் (texts) பிறருக்குக் கொடுக்கும் தாராள மனப்பான்மையை உண்டாக்கத் திறமைசாலிகளால் கூறப்பெற்றனவாகும். ஆகையால் விவேகமுள்ள ஒருவன், ஐம்புலன்களால் நேராகக் காண்பதையே உணர்ந்து, மற்றவற்றைத் தவிர்த்து மனத்திட்பம் பெறவேண்டும்.

ஜாபாலியின் இப்பொருள் முதற் கொள்கை விளக்கங்கள், சாருவாகரின் (Carvaka) கொள்கைகளின் நேரான தோற்றமாக இருப்பினும், சாருவாகர் பெயர் இங்கு எவ்விடத்தும் குறிக்கப் பெறவில்லை.

5. முடிவுரை

முற்கூறிய மதிப்பீட்டால், இராமாயணம், அறிவியல் சமயம் இவற்றைச் சூழ்நிலையாகக்கொண்டு அனுபவத்தோடு கூடிய மெய்ப்பொருளியலை, மனித இயல்பினைக்கவர்கின்ற அழகிய செய்யுளாகத் தந்துள்ளது என அறியலாம். அக்காலப் பண்பாட்டுச் சூழலை நேரே உண்மையாகக் காட்டிச் செல்வதோடு மேம்பட்ட மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்களை

யும், நம்பிக்கையற்றவர்களின் கருத்துக்களையும் இடையிடையே இது தொட்டுச் செல்கின்றது. பொதுப்போக்கும், பல்வேறு கலைச்சொற்களும், பலதிறப்பட்ட மெய்ப்பொருள் இயல் ஆய்வுகள் பல்வேறு வழிகளில் முதிர்ச்சியடைந்திருந்தன எனக் காட்டினாலும், லோகாயதர்களால் பாராட்டப் பெறும் ஆன்வீக்ஷிகீ (anviksiki) என்ற கொள்கை முறையைத் தவிர வேறு எந்த ஒரு தனிப்பட்ட மெய்ப்பொருளியற் கொள்கை முறையும் கூறப்பெறவில்லை. பலதிறப்பட்ட தெய்வங்களின் வழிபாடுகள் பற்றி அடிக்கடிக் குறிப்பிடப் பெற்றாலும், குறுகிய உட்பிரிவுப்பற்று வெளிப்படையாகத் தெரியவில்லை. பொதுவாக (முழுமையாக நோக்குங்கால்) இராமாயணம் காட்டும் மெய்ப்பொருள் இயற் கொள்கைகள், ஒருவித பிடிவாதக் கொள்கைக்கும், வகுப்புவாதத் தப்பெண்ணத்திற்கும் இடங்கொடாது எல்லாக் காலத்திலும் உலக மக்களின் மனத்தில் இடம்பெறத் தகுதி வாய்ந்தனவாக விளங்குகின்றன.

அதிகாரம் - 4 (தொடர்ச்சி)

காப்பியங்கள் — (இதிகாசங்கள்)

(ஆ) பகவத்கீதையை உள்ளிட்ட மகாபாரதம்

1. நூலின் பொதுத்தன்மை

இதிகாசங்களின் மெய்ப்பொருளியற் கொள்கைகளைச் சிறப்பாக மகாபாரதம் காட்டுகின்றது. அது, பெருவாரியான பழங்கதைகள், புராணங்கள், நீதிவாக்கியங்களுக்கு இடமளித்து, நேரடியாகவும்கூடச் சில மெய்ப்பொருளியல், சமயக் கொள்கைகளையும் கற்பிக்கின்றது. மகாபாரதம் முறையானதும், பொருத்தமுள்ளதுமான கருத்துக்களைக் கூறுகின்ற இடங்களில் தடுமாறுகின்றது ; ஏனெனில் அதனுள் ஒன்றற்கொன்று மாறுபட்ட கருத்துக்களில் முறையான அல்லது பொருத்தமான கருத்துக்களைக் காண்பதற்கில்லை. இதற்குக் காரணமாவது : மகாபாரதத்தின் ஆசிரியர் ஒருவராகக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பினும், இந்நூலின் வளர்ச்சி, பல நூற்ருண்டுகளில் மிகப் பரவலானதாகப் பலதிறப்பட்டுப் படிப்படியாக வளர்ந்து விரிந்ததாகும். இதிகாசச் செய்திகள், விரிவாகவும் அழகுறவும் செய்யப்படுங்கால் அவற்றின் இறுதிவடிவம், இதிகாசப் போர்வையுடன், பழங்கதைகள், புராணங்கள், சமயம், மெய்ப்பொருளியல், அறஇயல் இவை பற்றிய எண்ணங்களோடு கூட்டுறவாகி ஒருவித பெரிய தர்ம சாத்திரமாக அது ஆகிவிட்டது. அதிற்காணும் சில புராணங்களும், பழங்கதைகளும் வேதகாலத்தனவாகவும், சில நீதிக்கதைகளும், ஒழுக்கமுறைபற்றிய கட்டுரைகளும், பின்னர் வளர்ந்தவையாகவும், மெய்ப்பொருள் சமயக் கருத்துக்கள் பிற்காலத்தில் தோன்றியவையாகவும் பிற்சேர்க்கைகளாகவும் கருதப்பெறுகின்றன.

காப்பியம் முழுவதிலும் சமயம், மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்கள் வியப்பிற்குரிய வண்ணம் உட்கலந்து வந்துள்ளமையைக் காண்கிருேம். ஆனுல் நாம் மிகவும் ஈடுபடுவது, அதன்கண் காணப்பெறும் - வெளிப்படையாகக் கூறப்பெறும் மெய்ப்பொருளியல், சமயம் பற்றிய பெருவாரியான உரை

யாடல்களிலேயேயாகும். அவை, உத்தியோக பருவத்தில் சனத்சுஜாதீய என்பதில், பீஷ்ம பருவத்தில் பகவத்கீதை என்பதில், சாந்தி பருவத்தில் மோக்ஷ தர்மம் என்பதில், இன்னும் அனேக வேறுபட்ட உரையாடல்களில், கீதைகள் எனப்பட்ட கிட்டத்தட்ட பன்னிரண்டுக்கு நெருங்கிய கோவைகளில், நாராயணீய பகுதியில் அசுவமேத பருவத்தின் அனுகீதையில் காணப்பெறுவன. ஆனல் இவை யாவும் கிளைக் கதைகள்; ஒழுங்குபட்ட தனி நூலாகக் காட்டிக்கொள்ள விரும்பியவைகள் அல்ல.

2. பொது மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்கள்

காப்பியத்தில் வெளிப்படையாகவன்றிக் குறிப்பாக ஒப்புக்கொள்ளும் பழைய எண்ணங்களையும், அவற்றின் எதிரொலிகளையும், வேதகாலகிரியா மார்க்கத்திலிருந்தும், உபநிடதத்தின் ஆன்மக் கருத்துக்களிலிருந்தும் சிறந்தவற்றைத் திரட்டிச் சேர்த்தவைகளையும் காண்பது இயற்கை. கருமத்தினுடைய (Karman) கிரியாமார்க்கத்தின் வழிமுறை, இங்கு மறுக்கப்படவில்லையாயினும், இவ்விதிகாசத்தின் போக்கானது கிரியை முறையினைத் தெளிவற்ற முறையில் கூறிச் செல்கின்றது. இதனை மேம்படுத்திக் கூறும் நூற்பகுதிகளை இங்கு எடுத்துக் காட்டவியலும்; ஆனல் இதற்கு முழுவதும் எதிர்மாருன கருத்துக்களும், இதற்கு உகந்ததல்லாத கருத்துக்களும் உள்ள பிறபகுதிகளும் இருக்கின்றன. ஞான மார்க்கம், உபநிடதங்களின் உள்ளுறைக் கோட்பாடாகி, இதிகாசத்திலும் அவ்வாறே எண்ணப்படுகிறது. நெருக்கடியான போர்ச் சூழ்நிலையில் நிவர்த்தி (தன்னடக்கம்) என்ற உபநிடதத்தின் நீதியினைச் செயல்முறையில் ஒப்புக்கொள்வதை எதிர்பார்த்தல் இயலாது. ஆனல் "பல பெயர்களைக் கொண்ட முழுமுதற் கடவுளை" முழுவதும் உணர்ந்துகொண்ட ஒருவனுக்குக் கிரியை முறைகளும் மற்றவைகளும் வேண்டப்படுவன அல்ல எனக் கூறும் நூற்பகுதிகளும் உள்ளன. உண்மையாகவே, இதிகாசங்களின் படிப்பினைகளின் கருத்தியலான தன்மைகளுக்கு, உயர் குறிக்கோளைக் கொண்ட உபநிடதம் அடிப்படையாக அமைந்துள்ளது. ஆனல் அது எந்த ஒரு கருத்தியலான வடிவத்தில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டது என்று நிர்ணயிப்பது கடினம். இருவகையான சப்பிரபஞ்சம் (Sa-prapanca)

நிஷ்பிரபஞ்சம் (Nis-prapanca) என்ற கருத்துக்கள் வெளிப்படுகின்றன. ஆனால் இதிகாசத்தின் பெருவழக்கான முக்கிய தன்மைகளைப் பொறுத்த மட்டில் பொதுப் போக்கானது மிகவும் உண்மையாகத் தோன்றக்கூடிய சப்பிரபஞ்ச எண்ணத்தின் சார்பாகச் செல்லுகிறது. இது, உலகத்தைக் காரண காரியத்திற்குட்படாத பிரமனிலிருந்து ஒரு கட்டுப்படுத்தப்பட்ட வெளித்தோற்றமான (பரிணாம வாதம்) தற்காலிகமான பிரிவென்று கருதுகிறது; செயல் நோக்கு கொண்டு காணும்போது பிரமன் ஒரே தனித்தபொருள் என்றும், அது பிற தோற்றங்களை எடுப்பதில்லை என்றும் அதுவே நாம் அனுபவிக்கும் உலகாகத் தோன்றுகிறது என்றும் கருதுகின்றது. இவ்வாறு கருதுகின்ற – மிகவும் முன்னேறிய நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கையினை விட முற்கூறிய சப்பிரபஞ்சக் கொள்கையானது பொது மக்கள் மனத்தை மிகவும் கவர்ந்ததாகக் காணப்பெறுகிறது. ஒருமையைக் குறிக்கின்ற அளவில் இதிகாச நோக்கமானது கடவுள், உலகம் என்ற இரு கருத்துக்களை ஒட்டி நிற்கின்றது. ஆனால் யாவற்றிலும் உள்ளார்ந்து நிற்கின்ற பரம்பொருளின் பலவித குணங்களைக் காட்ட, பலதிறப்பட்ட, கணக்கற்ற, கடவுளர்கள், இதிகாசத்தில் கூறப்பெற்றிருப்பதற்குக் காரணமாகக் கடவுளைப்பற்றிய தனித்தன்மை, உபயோகப் படுத்தப்பட்டுள்ளது. பழமையான பல தெய்வக் கொள்கை, பொது வழக்கிலுள்ள நம்பிக்கையிலிருந்து மறைந்து போதல் கடினமாயிருந்தது. ஆனால் உபநிடதங்களின் படிப்பினையின் பயனாக இதிகாசக் கொள்கையானது, நாம் வணங்குகின்ற தெய்வங்கள், விஷ்ணு, நாராயணன் அல்லது கிருஷ்ண வாசுதேவன் அல்லது அவர்களது பெருவாரியான அவதாரங்களாயிருப்பினும், அவையாவும், ஒரு கடவுளர் தன்மையாகக் கருதும் ஒரே கடவுள் கொள்கையாகக் காணப்படுகின்றது. கட்டுப்படுத்தப்படாத ஒரு முழு முதல் தன்மை, கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இப் பல்வேறு தோற்றங்களுக்கெல்லாம் மேலானது என்று கருதப்பெறுகிறது. ஆனால் புதிய கடவுள் கொள்கையானது, நேரடியான அன்பிற்கும் வழிபாட்டிற்கும் வடிவத்தோடு கூடிய ஒரு கடவுளை வேண்டி நின்றது. உபநிடதத்தில் கூறப்பெற்ற சுட்டிக் கூறவியலாத பிரமன், பல நாமங்களைப் பெற்ற ஈசுவரன் என்ற பெயரைத் தாங்கிய அளவில் ஒரு தனிப்பட்ட வடிவம்

அடைகிருன். மேலான ஒரு வடிவை ஏற்ற ஒரு முழுமுதற் கடவுள் கொள்கையை மனத்தில் கொண்டிருப்பினும் பிரமன், சிவன், மற்றவர்கள் என்ற பல கடவுள் கொள்கையும் அதைத் தொடர்ந்து இருந்து வந்தது. குறிப்பிடப்பெற்ற பல்வேறு ஆற்றல்களும், இப்பல்வேறு கடவுள்களுக்குத் தொழில்களும் வகுக்கப்பெற்றன.

வேதச் சடங்குகளில் நம்பிக்கை தளர்ந்தது. இத் தளர்வு, இதிகாசங்களுள் மீமாம்சைக் கொள்கையைப்பற்றிய குறிப்பு (மீமாம்சைக் கொள்கை முறை தோன்றியுள் ளது என்று கொண்டால்) ஏதும் இல்லாததை விளக்கு கிறது. வேதாந்தம் என்னும் சொல், உபநிடத ஆரண்யகம் என்ற விரிந்த பொருளில் பயிலப்பெற்றுள்ளது. ஆனல் இன்று வேதாந்தம் ஒரு கருத்து முறையாக விளங்குவது போல அன்று அறியப்பெறவில்லை போலும். முற்பட்ட உபநிடதங்கள் போல இதிகாசங்களுள்ளும் மாயைக் கொள்கையைப் பற்றிய குறிப்பு இல்லை. கட்டுருத பிரமம் எவ்வாறு கட்டுறுகின்றது என்பதை விளக்குகின்ற தத்து வத்தை உட்படுத்தி விளக்குவது மாயைக் கொள்கை என்று கருதினலும் படைப்புக் கொள்கையை விரித்துரைக்கும் இதி காசத்துள் மாயைக் கொள்கைக்கு இடம் இல்லை. இதே போல நியாய வைசேடிக போதனைகள் பற்றிய தனிப்பட்ட குறிப்பையும் இதிகாசம் அறியாது இருந்தது. ஹரி வம்சம் என்னும் துணைப் பகுதியில் முதன் முதலாகக் கணாதர் என்பவருடைய பெயர், வேறு ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் தோன்றுகிறது. நியாயம் என்னும் கருத்து முறையைப் போதிக்கின்ற கௌதமரைப் பற்றிய குறிப்பு இல்லை. நியாய என்ற சொல் லும் பொதுவாக அளவையையே குறிக்கின்றது. ஆனல், தனி ஒரு அளவை முறையைக் குறிப்பதாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. ஐவகை வழக்குரைகளின் தொகுதியை இதிகாசம் குறிக்கின்ற போதிலும் அது கௌதமரது முக்கூற்று அளவைக் கூறுகளோடு எவ்விதத் தொடர்பும் உடையதாகத் தெரியவில்லை. அறிதற்கு உரிய வாயில்களாக இதிகாசங் களால் ஏற்கப்பெறுவன, காட்சி, கருதுதல், ஆகமம் அல்லது மரபு வழி அமைந்த ஞானம் என்பவையேயாகும். தெய்வக் கொள்கையை ஏற்கின்ற ஒரு கருத்து முறையாக இதிகாசம் விளங்குவதால், இதிகாசச் சமயம், ஞான ஒளி ஊட்டும் திருவருளை முடிபாக நம்புகின்றது.

வேதங்கள், சாங்கியம், யோகம், பாசுபதம், பாஞ்சராத்ரம் ஆகிய வழக்கிலுள்ள ஐவகை மெய்ப்பொருளியல் கருத்து முறைகளை இதிகாசம் நமக்குத் தெளிவாகக் குறிக்கக் காண்கிறோம். வேதத்தைக் குறித்து, இதிகாசம் கொள்ளும் கருத்தை முன்னரே கருதியுள்ளோம். வேதத்தின் மூல ஆசிரியராக அபாந்தரதமஸ் என்பவரை இதிகாசம் குறிக்கின்றது. இவருக்கு வேறு ஒரு பெயர், பிராசீனகர்ப்ப என்பதாகும். இக்குறிப்பு, கருத்தில் கொள்ளத்தக்கதாகும். கபிலர் சாங்கியத்தையும், இரண்யகர்ப்பர் யோகத்தையும், சிவன் பாசுபதத்தையும், நாராயணன் பாஞ்சராத்ரத்தையும் அருளிச் செய்ததாகக் கருதப்பெறுகிறது. இதிகாசத்துள் காணப்பெறும் பிற ஆசிரியர்களுள் ஆத்ரேய என்பவர் ஒருவர் ஆவார். இவர் வரையறையுருத நிர்க்குண பிரமம் குறித்துப் போதித்த ஆசிரியர் என்று பாராட்டப் பெறுபவர் ஆவர். சுலபர் ஜனகருக்குப் போதித்தவர் ஆவார். சனத்குமாரர் திருதராஷ்டிரருக்கு ஆசிரியராக (சனத்சுஜாதீயத்தில்) விளங்குகிருர். இடையிடையே வெவ்வேறு கீதைகளின் ஆசிரியர்கள்-வாசுதேவ கிருஷ்ணர் உட்படக் குறிக்கப்பெறுகின்றனர். கபிலரும் அவரது மாணுக்கர்களாகிய ஆசூரி, பஞ்சசிகர் ஆகிய சாங்கியயோக ஆசிரியர்களும் குறிக்கப்பெறுகின்றனர். அசித்த தேவலர், ஜெய்கீஷ் சவ்வியர், பராசரர், வாரசகன்யர், பிருகு, சுகர், கௌதமர், ஆர்ஷ்ட்டிஷேனர், கர்ஹா, நாரதர், புலஸ்த்தியர், காஸ்யபர், சுக்கிரர், சனத் குமாரர் ஆகியோரும் விரிந்த ஒரு பட்டியலில் இடம்பெறுகின்றனர். இவர்கள் 25-வது தத்துவத்தின் விளக்கம் கண்ட ஆசிரியர்கள் ஆவர்.

இவர்களுள் கபிலரும் அவரது கருத்து முறையும் சாங்கிய யோக உண்மைகளைப் போதிக்கின்ற வகையில் சிறப்புறுகின்றன. கபிலரது கருத்து முறையானது யாண்டும் நிறைந்து சிறந்த இடம் பெறுகின்றது. இது, இச்சிறப்பில் இதிகாசத்தில் விளக்கமுறும் தெய்வக் கொள்கையை ஒப்பானதாகும். சாங்கியத்தைப் போதித்த ஆசிரியராகிய கபிலர், தொன்மை வாய்ந்த அறிஞர் ஆவார். அக்கினி, சிவன், விஷ்ணு ஆகிய தெய்வங்களோடு ஒத்த நிலையில் வைத்து எண்ணத்தக்கவர் ஆவர். அவரது நூல் அடுத்தடுத்துத் தொன்மை வாய்ந்தது என்று கூறப் பெறுகின்றது. இதிகாசத்துள் காணப்பெறும் யோகத்தின்

ஆசிரியர் பதஞ்சலி அல்லர். அவர், இரண்யகர்ப்பர் ஆவார். சிவன், யோகிகளுக்குப் பதியெனவும், சுக்கிரர் பேய்கட்கு யோகம் போதித்தவர் எனவும் பேசப்பெறினும் இரண்ய கர்ப்பரே இதிகாசத்துள் காணும் யோக நெறியைத் தோற்றுவித்தவர் ஆவார். சாங்கியத்தினின்றும் யோகம் சிறிது வேறுபட்டது. இச்சிறு வேறுபாடு, கருத்து முறையில் வேறுபாட்டைக் குறிப்பதாக எங்கும் வலியுறுத்தப்பெற வில்லை. தொடக்கத்தில் சாங்கியமும் யோகமும் ஒரே கொள்கையாக விளங்கியிருக்கலாம், ஆதலால் சில சமயங் களில் அவ்விரண்டும் முற்றிலும் ஒற்றுமை உடையனவாகக் கருதப்பெறுகின்றன; அவ்வாறேனும் சாங்கியம் வரம் பெல்லையாகக் கொள்ளப்பெறுகின்றது. யோகம் என்பது அனுபவ நிலையில் சாதனைகளை வலியுறுத்துவதாகும். சாங்கியம், ஞானத்தினை வற்புறுத்துகின்றது. வைதீக நெறிகளை யோகம் ஏற்றது போலும். வைதீகக் கருத்துக் களை அல்லது மரபு வழிக் கருத்துக்களைச் சிறிதும் பிறழாது போற்றுகின்ற நிலையினைச் சாங்கியத்திடத்தில் காணுதல் இயலாது. சிறப்பு வாய்ந்த ஞானம் பற்றிய மெய்ப் பொருளியலாகச் சாங்கியம் விளங்குகிறது. சாங்கியமும் யோகமும் இருமைக்கொள்கைகளை ஏற்பன; ஆன்மா கேவல நிலை அடைவதே இவ்விரு கருத்து முறைகளின் குறிக்கோளாகும். ஆனால், யோகத்திற்குத் தலைசிறந்த உருவமுள்ள கடவுளிடத்தில் (ஈஸ்வரன்) நம்பிக்கையுண்டு. சாங்கியம், நிரீசுவர சாங்கியம் எனவும் வழங்கப்பெறும். உருவமுள்ள கடவுளிடத்தில் சாங்கியத்திற்கு நம்பிக்கை யில்லை. இதிகாசங்களுள் காணப்பெறும் தெய்வக் கொள்கையின் உயிர்நாடியான சிக்கல் இதுவேயாகும். இச்சிக்கல் 25-வது தத்துவமாக ஈஸ்வரன் என்பதை ஏற்ற தால் தீர்கின்றது. சாங்கியம் 24-தத்துவங்களை வரையறை செய்கின்றது. ஈஸ்வரன் 25-வது தத்துவமாகச் சேர்க்கப் பெறுகின்றான். புலன்கடந்த பொருளியலில் ஒருவாறும், பிரபஞ்ச அமைவியல், உள்ளத்தியல் ஆகியவற்றில் உறுதி யாகவும், இதிகாசம், சாங்கியச் சிந்தனைகளை ஏற்கின்றது. இதிகாசத்துள் காணப்பெறும் சாங்கியம், தொன்மைச் சிறப்பு வாய்ந்த சாங்கியத்தின் சிறந்த கூறுகள் அனைத்தை யும் உடையதாகும். இதிகாச சாங்கியத்தை, தொன்மை வாய்ந்த சாங்கியம், முழு வளர்ச்சிபெற்ற நிலையில் இதிகாச

வடிவிலே விளங்குகின்றது எனக் கார்பே (Garbe) கருது கிருர். இதிகாசத்துள் காணப்பெறும் சாங்கியத்தைப் பின்னர்க் கருத்து முறையாகத் தோன்ற இருக்கும் சாங்கியத்தின் முன் அமைப்பாகக்கொள்வது பொருத்த மாகும். இதிகாச யோகக் கொள்கையும் இவ்வாறே பின்னர் எழுகின்ற பதஞ்சலியின் யோகத்திற்குத் தோற்றுவாய் செய்வதாகும்.

3. மறுப்புக் கொள்கைச் சமயங்கள் (Heretical schools)

ஆயினும் பழைய அவைதீகமும் பழைய வைதீகம் போல் அதன் முறையிலே வளர்ந்து வந்தது. இதிகாசத்துள் சமயத்தை எதிர்த்த கொள்கைகள், பல இடங்களில் குறிக்கப் படுகின்றன. இதிகாசத்துள் பொதுவாக நாத்திகம் என்ற சொல், தூய மரபின் ஆட்சியையும், கடந்த நிலைப்பொருள் களைப் பற்றிய யாவரும் ஏற்ற கொள்கையையும் மறுத்தது என்னும் பொருளைத் தருவதாகும். இயற்கைவாதிகளாய உலகாயதரும் பகுத்தறிவாளரும் வேதத்தைப் பழிக்கும் பாசண்டரும் குறிக்கப்பெறுகின்றனர். அவர்களுடைய கற்பனையின் முழு அளவைச் சில குறிப்புக்களால் தெரிந் துணர்வது கடினமாகும். இதிகாசம், மறுப்புக்கொள்கைச் சமயங்களை அசுரத்தன்மை வாய்ந்தன என்று அடிக்கடி பழிப்பதுண்டு. மூலநூல் தொடர்ந்து திருத்தியமைக்கப் பட்ட காரணத்தால், குரோதப் பதிப்பாசிரியரால் கருத்துக்கள் புரட்டப்பெற்றும் நீக்கப்பெற்றும் பதிப்பிக்கப்பெறுதலு முண்டு; ஆனாலும் அவை ஒரு முக்கியக் கருத்தோட்டத் தைக் குறிக்கின்றன. அத்தகைய ஆறு கருத்துக்களைச் ஸ்வேதாஸ்வதர உபநிடதம் குறிக்கின்றது. பல்வகை முரணுன கற்பனைகளுள் இரண்டு கொள்கைகள், பின்வந்த இந்தியக்கருத்து விளக்க வரலாற்றில் முன்னணியில் விளக்க முற்றிருந்தன. அவை, காரணமின்றி உளதாதலெனும் யாதிருச்சவாதம், எல்லாம் இயற்கையே எனும் சுபாவவாதம் என்பன. பின்னையது அசுரன் பிரகலாதன் தோற்றுவித்த தென்பர். இவ்விரு கொள்கையரும் நேர்க்காட்சி வாதிகள்; வேதத்தின் தெய்வ நம்பிக்கைக்கும் உபநிடதத்தின் உலகங் கடந்த பொருளின் நம்பிக்கைக்கும் முழுவதும் மாறு பட்டவர். எல்லாம் தெய்வத்தின் செயல் என்பதனைப் பழிப்

பர். உலகிற்கு அதிட்டானமாய் உலகங்கடந்து நிற்கும் ஓர் ஆற்றலுண்மையை அறவே மறுப்பர். இவர்களுள் ஒருவர் உலகப் படைப்பு நேர்வதில்லை என்றும், உலகம் வெறும் பாழ் என்றுங்கொள்வர். மற்றவர் உலகத்தில் நிகழ்வன வெல்லாம் தற்செயலால் நிகழ்வனவென்றும், அவ்வாறு நிகழ்வது பொருள்களிலுள்ள இயற்கை நிலை என்றும், உலகத்திற்குப் புறம்பேயுள்ள கருத்தாவால் நிகழ்வதன்று என்றும் குறிப்பிடுவர். இக்காரணத்தானே இக்கொள்கைகளை உலகாயதம் எனவும், உலகியலான முரண்படு சாத்திரம் எனவும் கூறலாம். அத்யாத்மவாதம் அல்லது ஆன்ம மெய் விளக்கம் என்னும் வைதீகக் கொள்கைக்கு இது மாறுபட்டது. அவர்கள் ஒருகால் வாழ்க்கை முடியும்வரையுள்ள ஆன்மாவினுண்மையை நம்பக்கூடும். ஆனால் அவ்வான்மாவின் இறப்பற்ற நிலையை அறவே மறுப்பர் ; அதன் தொடர்பாகக் கன்ம முறையையும் மறு பிறப்பையும் மறுப்பர்.

4. கொள்கைகளின் கலவை

இவ்வாறு கருத்தியலான போதனை சம்பந்தமாக இதிகாசம் ஒரு வகையாக ஒவ்வாத கொள்கைகளின் கலப்பினை வெளிப்படுத்துகிறது. ஈண்டு மிகுதியாயுணர்த்தப்படும் சாத்திரக் கொள்கையைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பது பயனுடைத்தாகும். புலன்கடந்த நுண்ணிய பொருள் ஆராய்ச்சியில் பல்வேறு கருத்துக்கள் ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையன. ஒருபுறம், வேதங்களிலும் பிராமணங்களிலும், பல்வகையான சடங்கு வினைகளும், உபநிடதத்தின் ஒருமைக் கோட்பாடான உயர்ந்த குறிக்கோள் நெறியும் விளங்குவன. ஆனால் இவையாவும் முற்படு சாங்கியநெறியை (Proto Samkhya) ஒத்த இயற்கைவாதமுள்ள இருமைக் கொள்கையோடும், முற்படு யோக (Proto - yoga) நெறியையொத்த ஒழுக்கக் கட்டுப்பாடுடைய தெய்வ உண்மைக் கொள்கையோடும் கலந்து நிற்பன. அவற்றுள் பெரும்பகுதி சாங்கியமுமன்று ; யோகமுமன்று. மற்றொரு புறம் பாசுபதர், வைஷ்ணவர், நாராயணீயர், மிக முக்கியமான பாகவதர் ஆகிய இவர்களின் ஒருதெய்வப் பற்று விளங்குகிறது. இவர்கள் பல்வேறு மூலங்களினின்றும் தங்கள் சிந்தனைக்குக் கருத்துக்களைப் பெறுகிறார்கள். அண்ட ஆராய்ச்சியிலும் இதுபோலவே பல்வேறு முரண்படு கருத்துக்கள் ஒருமைப்

படுத்தப்படுகின்றன. அண்டத்தை முட்டையெனவும், அதனைப் படைத்தவனைப் பிரஜாபதியெனவும் கூறுவர். வேதத்தின் இக்கருத்து இன்றுமுள்ளதென்றாலும், உலகத்தின் படைப்பு, இல்பொருளாகிய மாயையின் தோற்றமன்று எனவும், பரப் பிரமத்தின் பரிணாமமெனவும் கருதப்படும். இவ்வாறு உபநிடதத்தில் காணும் பரிணாமக் கொள்கையையே இதிகாசம் கொள்வதுபோல் தெரிகின்றது. இக் கருத்தால் அநுபவத்திற்கு உரிய பல பிரிவுகளையுடைய உலகம், பரப்பிரமத்தில் உண்மைநிலையைப் பெறுகிறது. இப் பரப்பிரமத்தைத் தெய்வ நம்பிக்கையுடையோர், கடவுளென்பர். பிறிதொருபுறமாக, சாங்கியம் கூறும் படைப்பு முறையைப் பொதுவாக யாவரும் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். இது பற்றியுங்கூட இதிகாசத்தில் ஒருமித்த கருத்தில்லை. பிரகிருதியின் செயல், புருஷனின் செயலின்மை, குணக் கொள்கை, இருபத்து நான்கு தத்துவங்கள் ஆகிய இவை ஏற்றுக்கொள்ளப்பெறுகின்றன. ஆயினும் முன்னர்க் குறித்தபடி, இருபத்தைந்தாவது தத்துவம், இருபத்தாறுவது தத்துவம் ஆகிய இவை சேர்க்கப்பெறுகின்றன. ஒருவனாலோ ஒருவனின்றியோ உலகம் படைக்கப்படுவது என்ற பலவகைக் கொள்கைகளுக்கு வேறாகத் தானாகத் தோன்றுவதோ வியூகத்தால் படைக்கப்படுவதோ என்ற கொள்கைக்கும் குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இது புராணமும் சிந்தனையும் கலந்த குழப்பம் ஆகும். இனி, இதிகாசத்தின் தனித்த கொள்கையை விரிவாகக் கூறுவோம்.

இதிகாசத்தின் உள்ளத்தியல் கருத்துக்களும் முற்படு சாங்கியத்தை யொத்தவண்ணமாக விளங்குகின்றன. இவை புலனறிவை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றன. இவை ஆகாயம், காற்று, தீ, நீர், நிலம் எனும் தூல பூதங்களை ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம் எனும் ஐயறிவுடன் முறையே தொடர்புடையவைகள் எனக் கருதுகின்றன. புலனறிவால் நிகழும் காட்சியினைப் பெற்று, அறிவிக்கும் கருவியாக விளங்குவது, மனம். புத்தி, நிச்சயிக்கும் கூறாகும். புலனறிவு, காட்சி, எண்ணம், எழுச்சி, இச்சை முதலிய செயல்முறைகளெல்லாம் பிரகிருதியினால் முறைப்படுத்தப்பட்ட காரணச் செயல்களாம். உயிர், உபநிடதத்துள் கட்டுண்ட அல்லது பெத்த நிலையிலுள்ள ஆன்மாவாகக் கருதப்படுகிறது. கட்டு

நீங்கிய காலத்தில், பரமான்மா எனப்படுகிறது. ஆயினும் அது பிரகிருதியின் செயலைக் காண்பதாகவும், அதனால் கட்டுண்டதாகவும் கருதப்படுகிறது. இது, சாங்கியத்தில் கூறப்பெறும் புருஷனுக்குச் சமானமானது. இப்பிரகிருதி, இச்சை, செயல் அறிவுகளுக்கு மூலமாகும். தெய்வ நம்பிக்கை கொண்ட இதிகாசம், உயிர்கள் அல்லது புருஷர்கள் பல எனவும், உத்தம புருஷன் எனும் ஒரு கடவுளுண்டு எனவும் கூறுவதாம். வாத பித்த சிலேத்துமம் எனும் மூன்று தாதுக்கள் உடற்பகுதிகளாகவுள்ளன. ஆயினும் உயிரின றிவுப் பகுதிகளாக மூன்று குணங்கள் அமைவன. அவை, ஒருவனைப் பற்றி நிச்சயிக்கக் கருவிகளாவன. அக்குணங்கள் தாமசம், இராசதம், சத்துவம் எனப்படுவன. தாமசத்தால் சோம்பல் வழியே, அறியாமையுண்டாகும். இராசதத் தால் ஆற்றல் மிகுந்து ஆசையுண்டாகும். சத்துவத் தால் - சாந்தமாகிய அமைதியினால் வாழ்க்கை நிலைப்படும். சொற்பொருளை நுட்பமாக நோக்குமிடத்துக் குணங்கள் கட்டுகளாகவும் பண்புகளாகவும் இருக்கின்றன. அவை, மனிதனது பல்வேறு செயல்களைத் தீர்மானிக்கின்றன ; அமைதி, வேகம், செயலின்மை இவைகளின் தொடர்பால் பல்வேறு இயற்கை நிலைகளை அவை தோற்றுவிக்கின்றன.

அற இயலில் சாங்கியரது முக்குணக் கொள்கைக்கு ஒழுக்கமுறைப்படி விளக்கம் கூறப்பெறுகிறது. அம் முக்குணங்கள், ஒருவனது குணவியல்பினை உறுதி செய்வன. சத்துவம், நன்னிலையாகக் கருதப்பெறுகிறது. இராசதம், ஆசையுடைமையைக் குறிக்கும். தாமசம், அறியாமை யுடைமையைக் குறிக்கும். ஆயினும் பழைய கருத்தின் குறிப்புக்களும் காணப்படுகின்றன. வருணாச்சிரம தர்மங்கள், மோக்ஷம் அல்லது முத்திநிலைக்குச் சாதனங்களாக விதிக்கப் பட்டமைபோல, வேதச் சடங்கு முறைகள் ஒருவாறு கடமை களாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பெற்றன. வேள்வியில் பலி கொடுக்காமையை உபநிடதம் அறிவுறுத்தாவிடினும், அது இதிகாசத்தில், தர்மத்தின் அடிப்படைக் கருத்தாகக் கொள்ளப்படுகிறது. அற இயல், தீவினையை அகங்கார மெனவும், உயிரின் எல்லைக்குட்பட்ட தன்மையை உறுதிப் படுத்தும் நிலையெனவும் கொள்கின்றது. அது; எங்கும் இருக்கும் இறைவன்பால் தன்னை அபேதமாய்க் காணும் நிலையில் நில்லாது, வேற்றுமையைக்காணும் மயக்க நிலை

எனவும் கருதுகிறது. பண்டைய முறைப்படி அடைய வேண்டுவனவாகிய புருஷார்த்தங்கள் நான்கனுள் மோக்ஷம், அல்லது முத்தியை மாத்திரம் அது கூறவில்லை. அது அறம், பொருள், இன்பங்களையும் கூறுகிறது. பொருளும் காமமும் இலாபத்தையும் இன்பத்தையும் குறிப்பன. ஆனால் அவை அறத்தினின்றும் உதிப்பன. அவ் அறம், மனிதன் முயற்சியினால் அடையத்தக்க முடிவானாலும், முத்தி நிலைக்குச் சாதனமாய் முதன்மையான நன்மையென விளங்குகிறது. உலகியல் செயல், பழிக்கத்தக்கதன்று. பொருளும் இன்பமும் நேர்மையானவையே. அறம், முடிவான பொருளாகும். இன்பத்தை நாடும் வழியில் தர்மம் என்றது வெறும் இன்பத்தையே நோக்கியதாகாது. அது விருப்பங்களை மட்டும் நிறைவேற்றும் நிலையுடையதன்று; ஆனால் அது உழைப்பும் துன்பமும் கூடிய முயற்சியாகும். நடைமுறையில் ஒழுக்கத்திற்காக உடலின் தூய்மையும், மனத்தூய்மையும் முதற்கண் இன்றியமையாதன. மிகுதியாக நிலைக்கத்தக்க உண்மையான அறவொழுக்கக் கருத்துக்களை மனத்தில் பதிய வைக்க வேண்டும். தொன்று தொட்டு வழங்கிய வழியை மாற்றுதல், கண்டிக்கப்படவேண்டும். ஆபத்துக் காலத்துத் தர்மங்கள், நடைமுறைக்கேற்றவாறு விதிக்கப்படுகின்றன. அவை வழக்கமாய் நேர்மையானவை அல்ல; துக்க காலத்திலும் இன்றியமையாது வேண்டற்பாலனவாகிய காலத்திலும் அநுமதிக்கப்படுவன. தேச கால வர்த்தமானங்களை யொட்டியே புண்ணிய பாவங்களும் மதிக்கப்படுவன. ஆயினும் வழக்காற்று மரபின்படி வரும் கடவுள் பற்றின் கருத்தையொட்டியே முதன்மையான புண்ணியங்களும் அடிப்படைப் பாவங்களும் அறியப்படுகின்றன. கொடிய போர்க்களத்தில் போர் வீரர்களின் உண்மைக்குணங்கள் எவ்வாறிருந்த போதிலும், கொள்கை, செயல் எனும் இருவகையிலும் மிக உயர்ந்த தர்ம நிலையைத்தான் இதிகாசம் கடைப்பிடிக்கிறது. தூய்மை என்பது, தனி ஒருவன் முயற்சி மட்டுமன்று. சமூகத்தின் முயற்சியினாலும் ஆகும் என்று மிகுதியும் உணரப்படுகிறது. தர்மம் என்பது எப்பொழுதும் சமூகத்தின் தொடர்பு உடையது. அதனை மேற்கொள்வதென்பது உரிமைகளை நிலைநாட்டுவதைவிடக் கடமைகளைப் பற்றுடன் பின்பற்றுதலாகும். அக்கடமை, மனித சமூகத்திற்கு மட்டும்

வரையறை செய்யப்பட்டதன்று. அது அகில தோழமையில் எல்லாவிதப் படைப்பையும் உயிர்கள் யாவற்றையும் தழுவு வதாகும்.

துறவு நிலையை மனித சமூகம், இயற்கையாகவே விரும்பும் நோக்கமுடையதன்று. செயலின்மையாகிய நிவிருத்தியாலின்றி, செயலுடைமையாகிய பிரவிருத்தியால் தான் தர்மநிலை குறிக்கப்படுகிறது. இதுபற்றி ஒற்றுமைப் பட்ட கருத்தும் காணப்படவில்லை. முக்கியமாக முரண்படு கொள்கைச் சமயங்களில் தவமும் துறவும் முதன்மையாக இருக்கின்றன. உரிமையான கடமைகளைச் செய்து முடிப்பதன் முன், துறவு பூணுதல் பழிக்கவும்படுகிறது. இவ் விருவகை நோக்கங்கள், தந்தை மகன் உரையாடல்களாக ஒரு நீதி புகட்டும் கதையில் விளக்கப்படுகின்றன. அவ் வுரையாடலில் தந்தை, சமூகப்பற்று முன்னே இல்லாது,பின் உலகத்துறவு பெற முடியாதென்று வற்புறுத்துகின்றான். ஆனால் மகனோ உலகம் குறித்த மயக்கம் தெளிவடைகின்ற போதே அது பெறமுடியும் என வற்புறுத்துகிறான். அவன் காலங்கடத்துகின்ற ஆசாரங்கள் தடையேயாகும் என் கிறான். ஆயினும் சந்நியாசம் அல்லது துறவைப் பொதுவாக வாழ்க்கையில் யாவரும் மேற்கொள்ளவில்லை. சமூகத்திற்கும் தனிப்பட்டவர்க்குமுள்ள கடமைகளுக்குத்தான் பெரு மதிப்புக் கொடுக்கப்படுகிறது. நிஷ்காமிய (பற்றற்ற) கருமங் களே பற்றற்ற நிலைக்கு விதிக்கப்படுகின்றன. மற்ற எல்லா வழிகளினும் கரும நெறியே மேலானதாகக் கருதப் படுகிறது.

இதிகாசம், மாற்றமுடியாத கருமக் கொள்கையின் முடிபு களையெல்லாம் ஏற்றுக்கொள்கிறது. விதி என்பது கடவு ளால் விதிக்கப்படுவதெனவும், உயிர்களின் செயல்களால் அமையும் ஊழ்வினை, முறைமை எனவும் நம்புகிறது. ஆயினும், விதி என்பது வல்லமையில்லாதவனுக்கேயாகும் என்று வற்புறுத்துகிறது. மற்றும் கருமப் பயன்களை மானுட முயற்சியால் மாற்றலாமென்றும் இதிகாசம் வற்புறுத்து கிறது. கருமம் என்ற கொள்கை ஒரு குருட்டுத்தனமாய்த் தானாக விளைவதான காரணகாரிய முறையன்று. அது உள்ளீடாய் நன்மை தரத்தக்க ஒழுங்கு அல்லது நியதி யமைந்த கொள்கையாகும். அது, தெய்வச் சட்டத்தால் நடத்தப்பெறுவது. இதிகாசத்தின் கொள்கை, வெறும்

அறிவியல் கொள்கையாகாது. வெறும் அற ஒழுக்கக் கற்பனையுமாகாது. அது, கடவுள் வழிபாடு, தெய்வத்தின் பாலன்பு, உய்விக்கும் கடவுள் அருள் ஆகிய இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டது. கருமத்தால் விளையும், விலக்க முடியாத பலன்களை மாற்றக்கூடிய உயர்ந்த வன்மை, தெய்வ அருளுக்கு உண்டு. இதனால் அற ஒழுக்கம் சமயத்தி னின்றும் நீக்கப்படவில்லை. அற ஒழுக்கம் இன்றியமை யாத சமயமென்றும், சமயம் முக்கியமான அற ஒழுக்க மென்றும் கொள்ளப்படுகிறது. உண்மை உண்மையே. அற ஒழுக்கமும் அன்பு நிலையும் பிரிக்க முடியாதன. இது தெய்வீகத்தன்மை வாய்ந்தது; ஆதலின் இதற்கு அனுமதி ஆராயாது ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதேயாகும்.

இதுபோலவே மரணத்தின் பின் அமையும் நிலையைப் பற்றிப் பொருத்தமான கருத்துமில்லை. தெய்வ நம்பிக்கை யில்லாதார், இயற்கையாகவே, வரும் பிறப்பைப் பற்றி முன்னர்ச் சிந்திப்பதில்லை. ஆயினும் அக்கொள்கை, மேம் படும் நிலையிலில்லை. மரணம், அச்ச நிலைகளைத் தரவில்லை என்று சொல்வதற்கில்லை. பிரளயம், நரகம், தண்டனை, சுவர்க்கம், பரிசு முதலியன மக்கள் நம்பிக்கையில் இருந்தன. பெரும்பாலாரின் கருமக் கொள்கை, மரணத்தின் பின் னிலையைக் குறித்தது. நீதியை உட்கொண்ட மிருத்யூ, பிரஜாபதி என்னும் கதை யாவரும் அறிந்ததே. அதனுள் எமன் நீதிவழங்குந் தேவனாகின்றான் ; ஏனெனில் தண்டனை புறத்தேயுள்ள ஒருவனால் விதிக்கப்படுவதன்று எனவும், ஆயினும் செய்வினையே செய்வானைத் திருப்பித்தாக்குகின்ற தெனவும் இவ்வாறு விளக்கம் செய்யப்பட்டுள்ளது. அக் காலத்திலேயே கருமத்தின் கொடுமைகளைக் குறைப்ப தற்குத் தெய்வ அருளையும் முத்தியையும் கருதி முயற்சி செய்யப்பெற்றது.

பிறவியினின்றும் கருமத்தினின்றும் விடுதலை பெறு வதை நாடுவதே உறுதிபெற்ற குறிக்கோளாகின்றது. அவ் விடுதலையைப் பெற மேற்கொள்ளும் வகையிலும் உபாயங் களிலும் நிச்சயமின்மையேயுள்ளது. இந்தப் பிறவியிலும் அல்லது இறப்பிற்குப் பின்னும் உபநிடதத்தில் குறிக்கப்படும் பிரம்மத்தை அடைவதால் ஆசையற்ற சமாதி நிலையை அடைதல் நம்பப்படுவது போல, வேதத்தில் கூறப்படும் சுவர்க்கமும் எதிர்காலத்தின் வாழ்வும், நம்பப்படுகின்றன.

பிரகிருதிக்கு வேருகும் அநுபவ நிலையைப் பெற்றதும், உலகியல் நிலையினின்றும் புருஷன் முத்தியடைகிருனெனும் சாங்கியர் இருமைக் கொள்கையைப் பற்றிக் குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இயம நியமமெனும் அட்டாங்க யோகப் பயிற்சியால் கேவலத்துவத்தை அடைதலெனும் யோக தெய்வ நம்பிக்கைபற்றிய குறிப்புக்களும் உள்ளன. பாசுபதர், பாஞ்சராத்ரர், பாகவதர், தனித்தனி ஒரு மோக்ஷ வுலகத்தை மேற்கொண்டுள்ளனர். அத்தகைய மோக்ஷ வுலகத்தை அடைய அவரவர்கள், படிமுறையுள்ள பல சாதனங்களில் நம்பிக்கையுள்ளவர் ஆகின்றனர். இதற்கு உருவமுள்ள கடவுள் நம்பிக்கைக் குறிப்புக்கள் காணப்படு கின்றன. மரணத்தின் பின்னிலைபற்றிப் பலவேறு கொள்கை களிருந்தாலும், ஒருவன் விரும்பினுல் இனிவரும் பிறவியி லன்றி இந்தப் பிறவியிலும் முத்தி பெறலாம் எனும் பொதுக் கருத்துண்டு. இந்தப் பிறவியிலேயே முத்தியைப் பெற்று வாழ்பவர், சீவன் முத்தர் எனப்படுவர்; அவர், விகாரமடைத லின்றி என்றுமுள்ள பொருளாகவே விளங்குவர். இந்தப் பிறவி, சீவன்முத்தி அடைதற்கு உரியதாகவே கருதப்படு கிறது.

5. சமயப் போக்குகள்

தத்துவ ஞானக் கருத்துப் பல்வகைப்பட்டுக் குழப்ப முடையதாயிருந்த போதிலும் இதிகாசச் சமயப் போக்கு, பிழையற்ற தெளிவுடையதாகும். அது முதன்மையாகத் தெய்வ நம்பிக்கையுடையது; வெளிப்படையாக இரு பொருள் உண்மையை மேற்கொண்டது. அது, குறிகளா லும், தோற்றத்தாலும், அவதாரத்தாலும், அன்பு வழிபாட்டி னுலும், தெய்வத் திருவருளுக்கு முழுதும் அடைக்கலம் புகுதலாலும், ஆன்ம அறிவில் உருவமுடைய கடவுளின் சாக்ஷாத்காரம் பெறுதலில் நம்பிக்கையுடையது. தனித்த அறவொழுக்கத்திற்கும் அறிவால் பெறும் உறுதிக்கும் மேலாக அனுபூதி தரும் உணர்வு நிலை, பக்தி நிலை எனக் குறிக்கப்படுகிறது. சமயத்தினுண்மை நிலை, ஒரு தெய்வக் கொள்கை உடையது ஆகும். ஆயினும் பழைய தும் புதியதுமான பல கடவுளர் இருத்தலை உறுதிப்படுத்தப் பல தெளிந்த முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப் பெறுகின்றன. வேதத்துள் குறித்த பழைய தெய்வங்கள் இன்னும்

போற்றப்படுகின்றன. ஆயினும் அவைகளுள் சில, இந்திரன், வருணன் போன்ருர் நிலையில் குறைக்கப்பட்டுள் ளன. எமனைப் போலச் சிலரது இயல்பு மாற்றப்பட்டுள்ளது. பிரஜாபதியைப்போலச் சிலர் எவ்வித மாறுதலும் அடைந்தா ரிலர். விஷ்ணு, உருத்திரர் போன்ற மற்றவர்கள் உயர்த் தப்பட்டுப் புதிய புகழ் பெற்றிருக்கின்றனர். திரிமூர்த்தி என்னும் சொல் இதிகாசத்தில் கூறப்படவில்லை. ஆனல் மும்மைக் கருத்து மெல்ல உருப்பெறத் தொடங்கிற்று. ஆயினும் பிரமன், விஷ்ணு, சிவன் ஆகிய இம்மூவரும் இதி காசத்தில் முதன்மை பெற்றிருந்தனர். சில வேளைகளில் மாறிமாறி முதற் கடவுளர்களாகவும் ஒருவரோடு ஒருவர் ஒற்றுமையுடைய கடவுளராகவும் முழுமுதற்கடவுளின் கூருக வும் போற்றப்படுகின்றனர். இக்கடவுளர்கள், முக்கியத்துவம் பெற்று வளர்ச்சியுற்றமையை இங்குக் குறிக்கவேண்டிய தில்லை. இதிகாசத்தின் கடவுட் கொள்கை எங்ஙனம் மாறு தல் அடைந்தது என்பது பற்றி விரித்துரைக்க வேண்டுவ தில்லை. பொதுவாக இக்கடவுளர்களைப்பற்றிய இதிகாசத்தின் கருத்து, சிறிது கூற அமையும். முதியவரான பிரமன் வேதக் கடவுளர் தொகுதியுள் இளைய கடவுளாவர். ஆயினும் இதி காசத்துள் மிக முதியவர் ஆகின்ருர். வேத காலத்துப் பிற் பகுதியில்தான் அவர் முக்கியத்துவம் பெற்ற கடவுளரானர். அதற்கு முன்பு புராணக் கதையினைவிடத் தனித்த கருத்தாராய்ச்சியில்தான் அவர் தோற்றமுடையவரானர். இதனல் அவர் உயர்ந்த மதிப்புடையவரல்லர். காலாந்தரத் தில் அவரது முக்கியத்துவம் குறைந்தது. பிரம்மாவைப் பற்றிய சமயத்தினர் இருந்தனர் என்பது மிக்க ஐயப்பாடு உடையதே. விஷ்ணுவும், சிவனும் மாறி மாறி முழு முதற் கடவுளராகப் போற்றப்பட்டனர். இதிகாச சமயத்தில் துறவும் அச்சமுமுடைய சிவனைவிட அன்பும் அருளுமுடைய விஷ்ணுவே முக்கிய தெய்வமாகும். பல தெய்வங்களையோ மும்மூர்த்திகளையோ முடிவான கடவுளராக உறுதி செய்ய வில்லை. அவர்கள் யாவரையும், ஒற்றுமைகொண்ட ஒப்பற்ற ஒரு தெய்வமாகவே இதிகாசம் வற்புறுத்துகிறதென்று ஹாப் கின்ஸ் என்பவர் கூறுவது உண்மையாகும். அவ்வொருமை கொண்ட கடவுளாக உருவு கொண்டவர் விஷ்ணுவாவர். ஆயினும் மற்ற நெறிகளில் குறிக்கப்படும் நாராயணரும், பாகவதக் கிருஷ்ண வாசுதேவரும் முன்னைய முழுமுதல்

விஷ்ணுவாக மதிக்கப்படுகின்றனர். இதிகாசத்தில் விளக்கப்படும் வைஷ்ணவம், பின்னர் நாராயணீய சமயமும், பாகவத சமயமுமாக மிகத் தெளிவான தோற்றத்தைப் பெற்றது. இச் சமயங்கள் ஒன்றோடொன்று பிணைந்து நிற்பன. ஆயினும், இவை தோற்றத்தாலும் வளர்ச்சியாலும் கொள்கையாலும் கிரியைகளாலும் வேறுபடுவன.

6. குறுகிய நோக்கமுள்ள சமயப் பிரிவுத் தோற்றமும், அதன் பொது வியல்பும்

சிறந்த சான்றுகளின்மையால் வேத காலத்திற்குப் பின். குறுகிய நோக்கமுள்ள சமயக் கட்சியின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் ஆராயப்பெறுவது கடினமாகும். சமயக் கட்சிகள் பெரும்பாலான மக்கள் வாழ்க்கையை ஆட்சி செய்வதாயின. அவையே அவர்களை இயக்கும் ஆற்றல் உடையனவாயிருந்தன. சமயக் கட்சிகளின் நம்பிக்கை, மக்களது உடைமைப் பொருள்போல் விளங்கிற்று. அது வைதீக முறை விருப்பத்திற்கு மாறுபட்டிருந்தது. இவைகட்குரிய சான்றுகள் இல்லை. சான்றுகள் வெளிப்படாது இருப்பினும், அறிவும் செயலும் உடைய பொது நிலையை ஆராய்ந்தால் இடைப்பட்ட உபநிடத காலத்தில் பிராமணத்தில் குறித்த சமயக் கிரியைகளின் முறை,மெல்ல மெல்ல நீங்கி அறிவுடைக் கடவுளுணர்வு சிறிது சிறிதாக மேம்படுவது விளங்கும். இவ்வறிவுடைக்கடவுளுணர்வினுள், கடவுளுண்மைக் கொள்கை மாத்திரமல்லாமல் பக்தி நிலையும் மெதுவாக வளர்ச்சியுற்றது. காலத்தாற் பிந்திய பெரிய உபநிடதங்களில் இதற்குச் சான்றுகளுள்ளன. எடுத்துக் காட்டாக ஸ்வேதாஸ்வதர உபநிடதத்தில் இறைவனிடத்து அன்பு செலுத்துந் தன்மை, பக்தி எனும் மொழியால் குறிக்கப்படுகிறது. பக்தியுடையார் தமக்குக் கடவுளுண்மையுணர்வு வெளிப்படுகிறது. இவ்வுணர்வு, முதிராத சமயப் பிரிவுக் கொள்கையுடன் சேர்ந்தது ஆகும். ஆயினும் அது உருவமில் பிரமத்தை மறுப்பதில்லை. உருத்திர சிவனெனும் புதிய புகழ்பெற்ற, கடவுள், மிக்க உரிமையுடையவராகப் பேசப்படுகிறார். இப் போக்கு வைதீகப் புராணங்களாலும் பெரு வழக்காய நம்பிக்கையாலும் நிகழ்வதாயிற்று. மறுக்கப்படாத உபநிடதத்தின் உயர்ந்த சிந்தனைக்கும், ஏற்றுக்கொள்ளப்பெறும் பெரு

வழக்காய நம்பிக்கைக்கும் ஓர் உடன்பாடு யுண்டாயது போல உய்த்துணரப்படுகிறது. ஆரிய மக்கள், தமக்கென உரிய நம்பிக்கைகளோடும் சடங்குகளோடும் இருந்திருக்க வேண்டும். உருத்திர சிவனது கற்பனையின் காரணமாகக் கங்கை நதி சமவெளியிலிருந்த ஆரியரல்லாதாரின் நாகரிகக் கருத்துக்களால் அவை மிகுதியாக மாறியிருக்கவேண்டும். ஆரியர் நாகரிகம், ஆரியரல்லாதார் நாகரிகச் சேர்க்கையால் எத்துணை மாறுதல்களை எவ்வாறு உண்டாக்கியதென்று இன்னும் போதிய அளவு சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. ஆயினும் அவ்விருவர் நாகரிகமும் இனமும் கலந்தமை யாவராலும் ஒப்பப்பட்டது. அக்கலப்பு, வேத காலத்திலேயே தொடங்கியிருக்க வேண்டும். வேத காலத்திற்குப் பின் அக்கலப்பு, சமயமும் தத்துவ ஞானமும் வளர்ச்சியுற முக்கிய காரணமாக இருந்திருத்தல் வேண்டும். வைதீக நெறிக்கு வேறுபட்டு இவ்வாறு விளங்கிய பெருவழக்கு, பல்வகைக் கருத்துக்களையும் கற்பனைகளையும் புதிய முறையில் ஒன்று படுத்தியது. காலப்போக்கில் இவ்விரண்டிற்கு மிடையே மாறுகொண்ட செயல் தோன்றுவது இயற்கையே. இவற்றுள் உறுதியற்றதாயிருந்த தடையும் நீங்கியது. முழுவதும் சடங்காயிருக்கும் சமயமும், மிகவும் உயர்ந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கையும் தாம் நிலைக்கும் பொருட்டுத் தங்கள் நடைமுறை யொழுக்கத்தினைக் குறைத்துத் தெய்வங்களை மேற்கொள்ளவும், முரண்படு அவைதீக சமயங்களை எதிர்க்கவும் துணிந்தன. விரிந்த சடங்கிலும் தத்துவ ஞானத்திலும் பற்றில்லாதவர்களும் இவற்றிற் செலவழிக்க நேரமில்லாதவர்களுமான பொதுமக்கள், தாங்கள் வைதீக தர்மமுடையவரென்று கருதப்பெறுவதற்கு, அறிவிற் சிறந்தோர் சிலர் ஒப்புக்கொண்டவாறு – பொருள் கூறியவாறு, தாங்களும் மேற்கொண்டனர்.

வைதீக மதத்திற்கு முரண்படு முதன்மைச் சமயங்களாகும் சமணமும், பௌத்தமும் சிரௌத வேள்விச் சமயத்தைப் பழித்தன. அக்காலத்தில் வைதீகச் சமயம் தன்னைக் காலத்திற்கேற்றவாறு மாற்றியமைத்துக் கொள்ள மிகக் கடுமையான நிலையையடைந்தது; புதிய சூழ்நிலைக்கேற்றவாறு அப்போது விளங்கிய பெருவழக்காகும் கொள்கைகளையும் சடங்குகளையும் உடன்படுத்திக்கொண்டது. பெருவழக்காகிய சமயங்கள் உருத்திர சிவன், விஷ்ணு,

நாராயணன், கிருஷ்ணவாசுதேவன் ஆகியவர்களைச் சூழ்ந்து விளங்கின. இவை உறுதிமிக்க உணர்ச்சியான அன்பு நிலையில் விளங்கின. ஆயினும் இவை, முன்னர் வழக்கில் இருந்த சடங்கு முறைகளோடும் தெய்வ வுணர்வோடும் வேறுபட்டுப் பொருந்தாதனவாகவும் விளங்கின. ஒருபுறம், காலத்தின் அவசரநிலை, சிரௌதகிருஹ்யதர்ம சூத்திரங்களில் பழைய முறையையும், கடுமையான அன்றாட வாழ்க்கை நிலையையும் நடைமுறையையும் தொகுக்கச் செய்தது. மற்றொருபுறம், மீண்டும் முறைப்படுத்தப்பட்ட மெய்ப் பொருளியல் முயற்சி உருவாயிற்று. அது சில காலங்களில் பழைய உபநிடதக் கருத்திற்கொத்ததாக விளங்கிற்று. சிலகாலங்களில் வேறுகருத்தில் தொடங்கிச் சாங்கியத்தில் விரிந்து விளங்கிற்று. ஆயினும் இவையாவும் தெளிவுபடவில்லை. பழைய சமயம், படிப்படியாக முழுவதும் மறுமலர்ச்சியுற்றது. வைதீகத்தின் விரிந்த மனப்பான்மை, புதிய உருவம் ஏற்ற எல்லாக் கடவுளரையும் ஏற்றுக்கொள்வதாயிற்று. மெய்ம்மை நெறியில், அவை யாவும் தற்காலிகமான உண்மைப்பொருளாயின. புதிய சமயக்கட்சிகளின் வழிபாட்டு முறையால் தடுமாற்றமுற்ற பழைய அமைதியான சமய சித்தாந்தம், பழைய கடவுளர்களைப் புதியவராக்கி அன்பும் அருளும் வழங்கி ஆட்சி செய்யும் முறையில் வகுத்தது. அது ஒரு முறைப்பட்ட கடவுட்கொள்கையாக அமையவில்லை. ஆயினும் மகாபாரதத்தில் பொதுவாக முழுதும் வளர்ச்சியுற்ற சமயக் கட்சி, படிப்படியாகப் புதியதும் பழையதுமான கட்சிகளையெல்லாந் தழுவி உருப்பெற்றது மாத்திரமில்லாமல் பகவத் கீதையில், பல கடவுட்கொள்கை, சிறப்பாக ஒருமைப்படுத்தப்படும் நிலை காணப்படுகிறது. அதனை ஒரு தனிப்பட்ட கொள்கையென விரித்துரைக்க இயலாது. உபநிடதங்களில் விளங்குகின்ற கடவுட் கொள்கை, பெருவழக்கிலுள்ள சமயக் கட்சிகளின் கடவுட் கொள்கைகளின் கலப்பாக விளங்குவதாகும். அஃது ஒருபுறம் சிந்தனை காரணமாக முதன்மை பெற்றிருக்கும்; மற்றொருபுறம் சாரமாய் எழுச்சியுடையதாயிருக்கும். இவ்விருவகைக் கடவுட்கொள்கைகளும் மக்கள் மனத்தினின்றும் எழும் ஆர்வம், ஆசைகளினின்றும் தோன்றின. இந்த உண்மைதான், இப்புதிய ஒருமையின் ஒவ்வாத தன்மைகளை ஒருவகையாக ஒற்றுமைப்படுத்த வல்லதாக இருந்தது.

7. பகவத் கீதை

பகவத் கீதை (கீதை என்று பொதுவாக வழங்கப் பெறுவது) மகாபாரதத்தில் ஒரு பகுதியாகிறது. அதன் மதிப்பு, திறனாய்வாளர்களால் பலவிதமாக மதிப்பிடப்படு கிறது. இது, புராதன இந்தியாவின் மிகவும் மேம்பட்ட சமய நூலாகக் கருதப்படுவதை எவரும் மறுத்தாரிலர் ; இது உண்மையாகவே மிகவும் சிறந்த நூலாகும். சமய வாழ்க் கைத் துறையில் ஒரு பெருமையான இடத்தை இது பெற்றி ருக்கிறது. பழமையான சமயப் பெரியார்களது பலவித கருத் துக்களைப் பிரதிபலிக்கின்றது என்பதில் எவ்வித சந்தேகத் திற்கும் இடமில்லாது, இது விளங்குகிறது, ஆனால் இதன், வண்மை மிக்க தவருகக் கருதவியலாத சமயக் கருத்து, அப் பல கருத்துக்களையும் ஒருமைப்படுத்தி, ஆழ்ந்த ஆராய்ச் சிக்கு மட்டுமல்லாது, செயல்முறைக்கும் ஊக்கம் தருகின்றது மெய்ப்பொருளியலைச் சமயச் செயல்முறைக்குக் கொண்டு வரவும், மனிதனையும் அண்டத்தினையும் கடவுளோடு உறவு முறைப்படுத்துதற்கும் இந்நூலில் தவிர மிகவும் ஆர்வங் கலந்த பெரு முயற்சி வேறெங்கும் மேற்கொள்ளப்பெற வில்லை. உறுதி பெருத முற்பட்ட பல்வேறு மெய்ப் பொருளியலின் கருத்துக்கள், இந்நூலின்கண் காணப் பெறுகின்றன. மெய்ப்பொருளியலில் நிறுவப்பெருத இக் கருத்துக்கள், நுண்ணிய பொருள் காண்பதற்கு ஒரு பக்கம் இடந்தந்தும், மறுபக்கத்தில் அதன் பொருத்தத்தைப் பற்றி ஐயப்பட இடந்தந்தும் நிற்கின்றன. ஆயினும் இந்த இணையற்ற கலப்பு, இந்திய மக்களின் பல்வேறு மனப் பான்மைகளுக்கும் ஆக்கம் தருவதற்குக் காரணமாக அமை கிறது. வேறு வேறு வகைப்பட்ட கொள்கையினை உடைய மெய்ப்பொருளாளர்கள், அவரவர் கருத்திற்கேற்ப அதன் உட்கருத்தினை விளக்கி நிற்கின்றனர். திறனாய்வாளர்கள் அதன் பொருத்தத்தைப் பற்றிச் சண்டையிடுகின்றனர். அதன் ஆழ்ந்த அற இயலும், சமயக் கருத்துக்களும் இதனைக் குறுகிய மனப்பான்மையிலிருந்தும், ஆராய்ச்சியாளரிட மிருந்தும், விடுவிக்கின்றன. சமயப் பற்றுள்ளோருக்கு ஊட்டமளித்து அவரை விடுதலை பெறச் செய்யும் சிறந்த வேத நூலாக இது திகழ்கிறது.

இந்நூலின் முதல் தோற்றம், தன்மை, இவைகளைப் பற்றி நோக்குங்கால், இது நாளடைவில் மாறுபட்ட உருவத்

தைக் கொண்டதாகக் கருதப்பெறுகிறது. ஆனால் திறனாய் வாளர்கள் இதுபற்றிய ஆராய்ச்சியில் ஒருதன்மைத்தான கருத்தைக் கொள்ளவில்லை. ஹோல்ட்ஸ்மன் (Holtzmans) என்பார், "கீதை அதன் முதல் தோற்றத்தில் அனைத் திறைக்கொள்கை அல்லது வேதாந்தப் பாடலாக இருந்து பின்னர் வைணவ உருமாற்றம் பெற்றது" என்கிறார். ஹாப்கின்ஸ் (Hopkins) என்பார், பழமையான வைணவப் பாடல், கிருஷ்ண உருவமாகியது என்றும், அப்பாடலும் முதலில் மதப்பற்றில்லாத பிற்கால உபநிடதமாக இருந்தது என்றும் கூறுகிறார். கார்பே (Garbe) என்பார் "பிராமணீ யத்தினால் வேதாந்த முறையில் மாற்றப்பட்டுப் பெருவழக் கடைந்த பக்த, பாகவத நூல்'' எனக் கருதுகிறார். டாய்சன் (Deussen) என்பார், தாழ்ச்சியுற்ற உபநிடதங்களின் கருத் துக்களினின்றும் தோன்றிய பிற்பட்ட நூல் எனக் கருது கிறார். பார்னெட் (Barnett) என்பார், " இது வாசுதேவக் கொள்கையின் சிறந்த விளைவு என்றும் ஆனால் அதன் வேறுபட்ட மரபுகள் இதனை ஆக்கியோனுடைய மனத்தில் குழப்பமுற்று இருந்தன என்றும் நம்புகின்றார். கீத் (Keith) என்பார் "இது முதலில் ஸ்வேதாஸ்வதர உபநிடதத் தன்மை பெற்றிருந்து பின்னர்க் கிருஷ்ண தத்துவமாக மாற் றப்பட்டது.'' என்று எண்ணுகிறார். பெல்வாக்கர் (Belvalkar) என்பார், அது பெருவழக்கான சமயக் கருத்துக்களுக்கு எதிரான கொள்கைகளைக் குலைப்பதற்கும், வைதீக பிராமணீ யத்தை நிலை நிறுத்தவும் சிரௌத மதமானது செய்த ஒரு பெரு முயற்சியாகும். என்று கூறுகிறார். இவ்விதமான வேறு கருத்துக்களை நாம் கொள்ளுதல் அவசியமன்று. ஆனால் இதன் மூலத்தைத் தெளிவு பெறச் செய்ய வேண்டு மென்று, இதைப் பிரித்தலோ, பிற்சேர்க்கை என்று முன் கூட்டியே கொண்ட கருத்திற்கேற்பப் பிரிவு செய்வதோ ஒரு விஞ்ஞான முறையன்று; செய்யக் கூடியதும் அன்று. கீதை யானது, மற்ற இதிகாசத்தின் பகுதிகளைப்போலவும், சில உப நிடதங்களைப்போலவும் சிலவேளைகளில் பல இடைச்செருகல் களால் பாதிக்கப்பட்ட தென்பதும், பல சீர்திருத்தப் பதிப்புக் களாக இருந்தது என்பதும் மறுக்கப்படவில்லை. ஆனால் இந்நூலானது ஒரு துண்டுத் துணுக்குகளைச் சேர்த்த ஒட்டுப் பகுதியென்று கொள்வதோ அல்லது இது மிக முக்கியமான சமயத்தொகுப்பு அன்று என மறுப்பதோ இந்

நூலின் உண்மைத் தன்மையைப் புறக்கணிப்பதாகும்; பல்வேறு துறைகளில் இருந்து ஒரு நூலின் முழுத்தன்மையினைத் தொகுதியாகக் காணும் இந்தியப் பண்பு முறைக்கு எதிராகச் செல்வதும் ஆகும்.

மேற்கூறியவாறு உபநிடதங்களில் உள்ள பக்திக் கருத்துக்களின் சுவடுகளைக் கண்டு பிடித்தால், அவற்றில் அறிவாற்றலுள்ள கடவுள் உணர்வும் கடவுட் கொள்கைகளும், பக்தித் தொடர்புகளும் படிப்படியாக வளர்ந்து வந்திருத்தலைக் காணலாம். ஒரு பகுதியளவில் உபநிடதத்தின் உள்ளுணர்வான கடவுட் கொள்கையினின்று இவை தோன்றியவாகலாம். மற்றொரு வகையில் ஞானியர் சிலரின் தனிப்பட்ட ஆத்ம ஞானத்தின் ஒளியாலும் தோன்றியவாகலாம். ஆனால், இவை சார்பற்ற பிரமத்தைப் பற்றிய உயர்ந்த மெய்ப்பொருளியற் கொள்கைகளையும் வடிவம் ஏற்ற கடவுளைப் பற்றிய ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சிகளையும் வடிவம்பெற்ற கடவுள் நம்பிக்கையில் எழுந்த சமயக் கொள்கைகளையும் ஒற்றுமை செய்ய எழுந்தவை ஆகலாம். வடிவமற்ற பிரமத்திற்கு வடிவம் வளர வளர, மக்களிடையே நிகழும் உணர்ச்சிகளோடு நெருங்க இவற்றைக் கொண்டுவருவது நியாயமானதாகக் கருதப்பெற்றது. இவ்வாறு கருதப்பெற்றதால் பெரும்பான்மையான பக்தி உணர்ச்சியும், எண்ணங்களும் அதிகப்படுத்தப்பட்டுப் பிராமணீயத்தின் வழிபாடுகளுக்குப் புது விளக்கத்தைத் தந்தன. நமக்குக் கிடைத்திருக்கும் கீதையானது, முழுவதும் மதக்குருக்களால் ஆகியதன்று. பெருவழக்கான ஒரு சமயத்தின் பக்திநெறியினைக் கூறும் ஆவணமும் அன்று. இவை, மதக்கொள்கைகளை நிலைநிறுத்தும் வழிகள் எனச் சில அறிவாளர்களால் கருதப்பெறுவது போல மக்களின் சமய வாழ்க்கையின் போக்கை அடக்கியாளுதற்கு உகந்தவை ஆகா. இவ்வழிகள், ஒரு ஒப்பற்ற முறையான கடவுட் கொள்கை பற்றிய நூலை உண்டாக்கக் கூடும். ஆனால், பகவத்கீதையைப் போன்ற உண்மையான சமயப் பற்றுள்ள நூலை உண்டாக்கும் தன்மை இவற்றிற்கு இருத்தல் கூடும் என நம்புதற்கில்லை. இத்தகைய கருத்துக்களை நோக்குமிடத்து, கீதையானது சமயக் கருத்துக்களின் போக்கையும் உணர்ச்சிகளையும் இறுதியாக உருப்படுத்தியது என்று எண்ணுதல் பொருத்தமானது; வரலாற்று ரீதியாகவும் அமைகிறதென்று

கருதுதற்கு இடமுள்ளது. ஆகையினால் அதில் இன்றும் படிமரபான தெய்வ வழிபாட்டு எண்ணங்களும் மக்கள் பெரிதும் போற்றிய எண்ணங்களும் பிரிக்கவியலாதவாறு ஒன்றினுள் ஒன்று இணைந்து கிடப்பதையும் காணலாம்.

அறிவுத்திறம் பெற்ற உயர் குடிமக்களது உயர்ந்த மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்களுக்கும் பொது மக்களிடையே நிலைபெற்றுள்ள பக்தி எண்ணங்களுக்கும் இடையே உண்டாகும் ஒவ்வாத தன்மைகள், இதில் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன. அவ்வாறு காணப்படினும் திறமை வாய்ந்த திறனாய்வாளர்கள் இவைகளுக்கிடையே காணும் ஒருமைத்தன்மை பற்றிச் சிந்தனை செய்ய வேண்டியவர்களானார்கள். ஆனால், ஒவ்வாத தன்மைகள் வெளியிலிருந்து வந்தவையென்றும், செயற்கையாகப் பிணைக்கப்பட்டவை என்றும் கருதற்கு இடமில்லை. இவை, தனிப்பட்ட கடவுட் கொள்கைக்கு அடிப்படைகளாக அமைந்து அவற்றினின்றும் பிரிக்க வியலாதவாறும் இந்நூலின் சமய, சரித்திர ஆராய்ச்சிக்குக் கெடுதியில்லாது தள்ளிவிடக் கூடாதனவாகவும் அமைந்துள்ளன. இங்கு வேறுபாடான கருத்துக்களும், எண்ணங்களும் வியத்தகு முறையில் ஒன்று சேர்ந்திருக்கக் காண்கிறோம். ஆனால் ஆராய்ச்சிக்கு உயிர்த்தன்மை கொடுக்கும் சமயக் கருத்துக்களைப் போன்றே ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சிக்குரிய கீதையின் கருத்துக்களும் வேண்டற்பாலன ஒவ்வாத தன்மைகளை அவைகள் இருக்கும் முறையில் ஒப்புக்கொண்டும், இந்நூலானது வெளி வந்த காரணங்களைக் கொண்டும் அவற்றிற்கு விளக்கமும் கொடுத்தல் வேண்டும். பல்வேறுபட்ட கோட்பாடுகள், மிகைபடக்கூறல் திரும்பக் கூறல், முதலியன அதன்கண் இருப்பதாக ஒப்புக்கொள்ளினும் அவை தாமே இந்நூல் திரும்பத் திரும்ப எழுதப்பட்டது என்பதற்குச் சான்றுகள் ஆகா. இந்நூலானது திருப்பி எழுதப்பட்டது என்ற கொள்கையானது; பெரும்பான்மையாக இதில் காணும் பலவித மாறுபாடான கருத்துக்களை ஒருமைப்படுத்தும் முயற்சியிற் காணப்படுவது. ஆனால், உண்மையான ஆன்மீகக் கருத்துக்களில் நிலையற்ற தன்மை விளங்குகின்ற காலத்தில், இதை ஒப்புக்கொள்ளுதல் வழக்கத்திற்கு மாறானதெனக் கருத வேண்டுவதன்று. முற்காலத்திய மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்கள், ஒழுங்கற்ற முறையில் அடைக்கப்

பட்ட ஒரு பெட்டி என, ஆற்றல் வாய்ந்த இந்நூலை இழிவுபடக் கூறுதல், மேற்போக்கான மதிப்பீடாகும். இதனிற் காணும் கலப்பற்ற தத்துவ நிலையானது, ஒரு வேளை வலிமையற்றதாகலாம். ஆனால் இதன் நோக்கமானது தத்துவ விசாரணையைவிடச் சமயக்கருத்தில் அதிகம் ஈடுபட்டிருப்பதாகத் தெரிகிறது. இது, அக்காலத்து இருந்த நம்பிக்கைகளையும் ஆராய்ச்சிகளையும் ஒரு உயிர்த்தன்மை பொருந்திய இயக்க ஆற்றல் வாய்ந்த சமய உணர்ச்சியினால் ஒன்றுபடுத்தியது எனலாம். ஒன்றற்கொன்று மாறுபாடான கருத்துக்களின் கதம்பத்தை ஒழுங்கில்லாத நிலையில் திருப்பி எழுதப்பட்டதென்றோ ஈடுபாடில்லாத முறையில் ஒன்றாகச் சேர்க்கப்பட்டதென்றோ கொள்ள வியலாது. இந்நூலின் நோக்கத்தை நாம் அறிந்து கொள்ளும் அளவில், இந்நூலானது இது தோன்றிய காலத்தின் தனிப்பட்ட போக்கினை வெளிப்படுத்துகின்றதென்றும், பல்வேறுபட்ட கருத்துக்களினால் உண்டான புதிய சூழ்நிலையைக் குறிக்கின்றதென்றும் கருதலாம். நாம், இந்நூலினை அதனுடைய முழுத்தன்மையின் சிறப்பினை நோக்கி ஆராய்தல் வேண்டும். அதன் ஒற்றுமைத்தன்மை, அது காட்டும் சமயப்போக்கிலும், அதன் நோக்கத்திலும் அமைந்ததாகும். பல்வேறுபட்ட கருத்துக்களும் நெகிழும் முடிவுகளும் காணப்படும் தன்மையினாலேயே இதன்கண் ஒருவித ஒழுங்குள்ள கோட்பாடுகள் உள எனக் கூறுதல், இயலாததொன்று அன்று.

இதில் பல்வேறுபட்ட கருத்துக்கள் சந்திக்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் அவைகளை யெல்லாம் ஒன்று சேர்க்க நினைக்கும் திண்ணிய முயற்சி இது எனக் கருதுதல் சரியாகாது. ஏனெனில் கீதையிலேயே இத்தகைய நெகிழும் தன்மையுள்ள கருத்துக்கள் இருப்பதும் பல்வேறுபட்ட சமயத் தத்துவப் பதிவுகள் இதிகாசத்தில் இருப்பதும் அவை ஒன்றற் கொன்று நேரிடையாக எதிர்த்துப் போராடும் நிலையினைப் பெறவில்லை என்பதைக் காட்டுகின்றன. ஆனால், இந்நூலானது இதன் சமய ஆற்றலினால் இதனை ஒத்த மற்ற நூல்களைவிட வேற்றுமையில் ஒற்றுமை காணுதல் என்ற முயற்சியில் மேம்பட்டு விளங்குகின்றது. இந்த ஆராய்ச்சியில் கீதையானது. பக்தி மார்க்கத்தின் முக்கிய கோட்பாடுகளைத் தெளிவாக விளக்கி நிற்கும் மிகப்

பழமையான அற இயல் சமயக் கருத்துக்களடங்கிய நூல் எனக் கருதலாம். ஆனல் அதன் பழமையான பக்தி மார்க்கத்தை ஆழமாகவும், ஆர்வமாகவும் கூறுகின்ற தன்மையில் இந்நூலிற் காணும் மெய்ப்பொருளியலின் பின்னணி, மிக முக்கியமானதும் தவிர்க்க முடியாததும் ஆகும். ஆனல் அது பழமையான பக்தி மார்க்கத்தின் சில கூறுகளை மிகுந்த கருத்துடனும், ஆழமான ஆர்வத்துடனும் கூறுவது, நமக்கு மிகவும் பயனுள்ளதாக இருக்கிறது.

பகவத்கீதையானது, தனக்கு முற்பட்ட மெய்ப்பொருளியல், சமயம், இலக்கியம், இவற்றினை நன்கு உணர்ந்திருந்த தன்மை, ஆய்வாளர்களால் முன்னரே எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இக்காலத்தில் தமது ஆற்றலை இழந்திருந்த பிராமணீய கிரியாமார்க்கமும், அதன் கோட்பாடுகளும் இந்நூலின் சிற்சில பாகங்களில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன. ஆனல் அவற்றைத் தன்னுடைய கருத்துக்களோடு இணைக்கவும், புதிய விளக்கங்கள் தரவும் ஆவல் இங்குக் காணப்படுகிறது. வேத வேள்வியினைத் திருந்தச் செய்வதினல் உண்டாகும் பயனில், நம்பிக்கை கொண்டவனது கொள்கைகள், ஒப்புக்கொள்ளப் பெறவில்லை ; ஆயினும் கிரியை முறைகள் முழுவதுமே ஒதுக்கப்படவில்லை. வேத வேள்வியின் பிரபஞ்ச நோக்கம் இக்காலத்தும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டது. ஆனல் விதிகளைப் பின்பற்றிச் செய்யும் கிரியைகள், ஒரு குறிப்பிட்ட பொருட்பயன், ஆன்ம நலம் இவற்றை எதிர்பார்த்தல் ஆகிய குறுகிய மனப்பான்மையுடன் செய்யலாகாதவை எனப் பெரிதும் வலியுறுத்தப் பெற்றன. கீழ்ப்பட்ட பொருள்களை விரும்புகின்றவர்கள், தடையில்லாது அவற்றைப் பெறுகின்றனர். ஆனல் இத்தகைய முடிவுகள், அவர்களுக்குச் சிறந்த பலன்களைத் தருவதில்லை. அப்பயன்கள், சிறிது காலத்திற்குள் தீர்ந்து போகின்றன. மேலும் அவர்களுடைய பிறப்பு இறப்பு என்னும் சுழற்சியிலிருந்து முழுமையான விடுதலையை அவர்கள் பெறுவதில்லை. ஆனல் அதற்கு மாருகத் தன்னுடைய செயலின் பலாபலன்களை முழுதும் வெறுத்துத் தம்மையே கடவுளிடம் அர்ப்பணிக்கின்றவர்கள் மன அமைதியினையும் மன எழுச்சியினையும் பெறுகின்ருர்கள். அவற்றிற்கு மேலாக அவர்கள் உண்மையான தெய்வ ஈடுபாட்டிற்கும், இறுதியான துறக்கப் பதவிக்கும் உரியவர் ஆகின்றனர். பகுத்தறி

வினை அடிப்படையாகக் கொண்ட முறையில் யாகத்தை அதனுடைய பரவலான ஆன்மீகத் தன்மையான முறைகளின் மூலம் செய்வதற்கு முயற்சி மேற்கொள்ளப்பெற்றது. இம் முயற்சியானது, உபநிடத காலத்தில் ஆரம்பித்து இன்றும் அதிக அளவில் புதிய முறையில் மேலும் வளர்வது. யாக முறைகளை மேற்கொள்வதற்குப் பலவித வழிகள் இருப்பனவாகக் கூறப்படுகின்றன. ஆனால் நாம் அவ் வழிகளில் குறியீடாகச் செய்யும் முறையினின்று நேரடியாகச் செய்வதனைப் பிரித்தறியலாம். புலன்களை அடக்குதல், அறிவு விளக்கம் பெறுதல், உண்மையான கடமைகளைச் செய்தல், எல்லாத் தவங்களையும் மேற்கொள்ளுதல் முதலியன தியாகத்தின் அடையாளங்களாகக் கூறப் பெறுகின்றன. முழுவதும் தன்னலமற்ற தன்மையில் செய்யப்பெற்றால் அவை ‘சாத்துவிகம்’ எனப்படும். தன்னலத்தைக் கருதிச் செய்யப்பெற்றால் அவை ராஜசீகம் (Rajasika) எனப்படும். ஒன்றும் அறியாத தன்மையில் செய்யப்பெற்றால் அவை தாமசீகம் (Tamasika) எனப்படும். வேள்வியின் அடிப்படைக் கருத்து, பெருநன்மை குறித்துக் கீழானவற்றைத் தியாகம் செய்தலாகும். பொதுவாக நோக்குங்கால் மிகப் பெரிய வேள்வியானது, கடவுளினது பலிபீடத்தில் தன்னுடைய பிரபஞ்ச விழைவுகளையும், நன்மைகளையும் அளித்துவிடுதலாம். இவ்வாறு பிராமணீய கிரியைக் கோட்பாடுகளின் தலைமைத் தன்மையை ஒப்புக்கொள்ளுவதையும், சாதி, வகுப்புக்களுக்கென ஏற்பட்ட கடமைகளைச் செய்வதையும் கீதை, பக்தி முறைக்கு உரிய சடங்கு முறைக் கோட்பாடுகளுக்குக் கீழ்ப்படுத்துகின்றது.

இம்முறையில் கீதையானது, உபநிடதங்களின் பல்வேறுபட்ட படிப்பினைகளின் முழுமையான அறிவினைத் தான் பெற்று இருப்பதாகத் தெரிவிக்கின்றது. ஆனால் அவற்றைத் தன்னுடைய போக்கில் திருத்தி அமைத்துள்ளது. உபநிடதக் கொள்கையான ஆத்மன்-பிரம்மன், புருடன் என்பதன் கருப்பொருள், பிற்பட்ட ஈசுவரக்கொள்கை ஆகிய இவை யாவும் கீதையில் நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன. மேலும் தன்னுணர்வு பெறுவதற்கான யோக முறைகள், பிரம்மத்தின் வடிவாக யாகத்தினை விரித்துரைத்தல், அதன் மறைபொருள் விளக்கம், உபநிடதத்தினுல் வழக்கத்தில் வந்த தேவயானு (Davayana) பிதிர்யானு (Pitryana) என்ற கோட்பாடுகள், அதன் மரபுச் சொற்கள் முதலியவைகளும் இங்கு அடங்கியுள்ளன.

பிரம்மவித்யா (Brahmavidya) என்பது ஒப்புக்கொள்ளப் பட்டு, அதனுடைய சமய எண்ணங்கள் யாவும் வெளியாக்கப் பட்டுள்ளன. ஆனால் உருவமல்லாத பிரம்மத்திற்கு உருவம் கொடுக்கப்பெற்றது. விடுதலை பெறுதற்கு உண்மை ஞானத் தின் அவசியமும் உபநிடதத்தில் கூறப்பெறும் மன அமைதி யைக் காணும் முறைகளும் ஒருநிலை வரையில் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன. இவை யாவும் சாங்கியக் கோட் பாடுகளெனக் கீதை வலியுறுத்துகிறது. ஆனால் உண்மையில் அவை உபநிடதத்தைச் சார்ந்தன; பிற்காலச் சாங்கியத் திற்கு ஒத்தனவாகக் காணப்பெறவில்லை. ஆனால் இதி காசத்தில் தனித்துறைச் சொல்லாகக் காணப்படும் சாங்கி யம், யோகத்தின் வேறாகக் காணப்படுகிறது. அறிவுத் துறையில் நம்பிக்கை கொண்டு மன நிலையாலும், தியான முறைகளாலும் விடுதலை பெற நினைப்பது சாங்கியம். யோக மானது தனக்குரிய கடமைகளைத் தன்னலமில்லாது செய்த லும் தன் பொறி புலன்களை அடக்கி மனத்தை ஒருநிலைப் படுத்துதலும் ஆகும்.

ஸ்வேதாஸ்வதர உபநிடதம் கூறுகின்ற முறையிலேயே கீதை, கடவுளைப் பற்றிய மூன்று தன்மைகளைப் பேசுகிறது; பிரகிருதி அல்லது முதற்பொருள், ஜீவாத்மன் அல்லது மனி தன் என்ற இரு இணையான வெளித்தோற்றங்களை ஒப்புக் கொள்கிறது. இவற்றை ஆத்மன் அல்லது பிரம்மன் என்ற பிரபஞ்ச வடிவத்தின் தன்மை எனப் பிரித்துக் காண்கின்றது. இவ் வடிவத்தை உருவம் ஏற்ற கடவுளுடன் ஒன்றெனக் காண்கின்றது. இக்கொள்கையானது க்ஷேத்ரா, க்ஷேத் ரஞ்ஞா (Ksetra and Ksetrajna) என்ற யாவரும் அறிந்தவற் ருேடு உருவகப்படுத்தப்படுகிறது. (அத்தியாயம் 13). அங்கு க்ஷேத்ரம் அல்லது இடம் என்பது, பிரகிருதியினது ஓயாத செயல்களுக்கு ஏற்பட்ட இடமெனவும், க்ஷேத்ரஞ்ஞா, கட்டுப் படுத்தப்பட்ட ஆன்மாக்களின் உறைவிடம் எனவும் கருதப் படுகிறது. கடவுள் எல்லா க்ஷேத்திரங்களிலும் உறைகின்ருர். சாங்கியக் கொள்கையான இயங்கும் தன்மையில்லாத புரு டனைப் பற்றியதையும், கடவுளைப் பற்றிய மௌனத்தையும் கீதை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. வெளிப்படையானதும் புராதன மாகியதும்வரையறுக்கப்பட்டதுமான சாங்கியத்தில்வழங்கும் சொல் தொகுதியினை பகவத் கீதை கையாளுகின்றது. பரம் பொருளுக்கும் வரையறுக்கப்பட்ட பொருளியல், ஆன்மீகத்

தன்மைகளுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பை விளக்குதற்காக அச் சொல் தொகுதிகளை அது கையாளுகின்றது. பிரகிருதியின் படிமுறைத் தோற்றம், ஐம்பூதங்களாலும், புத்தி, அகங்காரம் முதலியவற்றாலும் அமைவதாகக்கொள்கின்றது. இவை சாங்கியத்தின் இருபத்து நான்கு சடப்பொருள் என்னும் ஆதாரங்களுக்கு ஒப்பவையாகும். மூன்று குணங்கள் என்று சொல்லப்படுகின்றவை, பிரபஞ்சத்தின் காரண காரியத் தொடர்பையும் இயக்கத்தையும் விளக்க ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றன. கீதை, இரண்டு புருடத் தன்மையைப் பற்றிப் பேசுகிறது. ஒன்று அழியுந்தன்மையது ; மற்றது நிலைபெற்றது. அழியுந் தன்மையினையும், அழியாத் தன்மையினையும் கடந்த புருஷோத்தமன் என்ற மூன்றாவதனைப்பற்றியும் கீதை சொல்கிறது.ஆனால் இம்மூன்றும் உண்மையில் ஒன்றேயாகும். இது மூன்று தன்மையினை விளக்கும் ஒரே புருடதத்துவமாகும். இந்தத் தெய்வீகக் கொள்கை, உபநிடதத்தினின்று வளர்ந்ததாகும். அது எண்ணற்ற புருடதத்துவத்தை நம்பிப் பரம்பொருளை மறுக்கும் சாங்கியத்தினின்றும் வளர்ந்ததன்று. கீதையானது, சாங்கியக் குறியீடுகளைப் பயன்படுத்தினாலும் சாங்கியத்தின் முழுத் தன்மையினையும் பழமையான சாங்கியப் புலன்கடந்த நுண்பொருள் ஆராய்ச்சியினையும் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை என்பது இதன்மூலம் நன்கு விளங்குகிறது. கீதையானது, வெளிப்படையாகக் கடவுள் தன்மையைக் குறிப்பது. ஆனால் சாங்கியம், கடவுள் பற்றிய வினாவினையே ஒதுக்குகின்றது. சாங்கியத்தின் செல்வாக்கு, அதன் பிரகிருதி புருடன் என்ற இரண்டு கொள்கைகளினாலும் ஏற்பட்டது. ஆனால் இந்த இரு பொருள் வாதத்தில் காணும் வேற்றுமை, ஒரு தனிப் பரம்பொருளை (உத்தமபுருடன்) ஒப்புக்கொள்வதனால் ஒற்றுமை அடைகிறது. ஆகையால் இந்த நூலானது இயற்றப்படும்பொழுது சாங்கியத்தின் முதிராத கொள்கைகள் சில இருந்தன. பின்னர்த் தோன்றிய சாங்கிய மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்கள் இதிகாசகாலத்தில் தோன்றாதனவாகக் கூடும்.

கீதை, வெளிப்படையாக வேதாந்தக் கொள்கையாகிய சடப்பொருள், உள்பொருள் அன்று என்பதை ஒப்புக்கொள்வதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் இக்கருத்தில் சாங்கியத்தோடு கீதை ஒத்து நிற்கிறது. மாயை என்ற குறியீடு உண்மையாகவே உபயோகப்படுத்தப்படுகிறது. ஆனால்

மாயை, பொருள்நிலைத் தன்மையினைக் குறிக்கவில்லை. அதாவது பொருளானது மனத்தால் ஒப்புக்கொள்ளப்படும் விதத்தைக் குறிக்கின்றது. ஆனால் இவ்விரண்டும் என்றும் உள்ள உண்மைப் பொருள்களாகும். கீதையானது, மாயையினை உண்டாக்கியவனாக இறைவனைக் கருதும் ஸ்வேதாஸ்வதரவுடன் ஒத்துச் செல்கிறது. ஆனால் அம் மாயையானது பிரகிருதி அல்லது அவித்தியா என்பதனோடு ஒத்ததன்று. அது பிரபஞ்சப் பொய்த்தோற்றத்தின் ஒரு தெய்வீக வலிமையாகும். அதனால் பிரகிருதியின் மூலமாகவும், குணங்களின் மூலமாகவும் இறைவன் தன்னுடைய உண்மைத் தன்மையினை மறைத்துக் கொள்கிறான்.

இவற்றையும் இவை யொத்தனவற்றையும் உட்கொண்டு, வேறுபாடான கொள்கையினை-ஒற்றுமைப்படுத்துகின்ற தன்மையைக் கீதை மேற்கொள்கிறது. புலமை மிக்க நுண்ணுணர்வாலும், நுட்பத் திறனாலும் ஆக்கப்பட்ட, முற்றுப்பெற்ற ஒரு மெய்ப்பொருளியற் சட்டத்தை விரிக்கும் வகையில் கீதையினைக் காண்பது பொருத்தமற்றதாகும். அதுகாட்டும் மெய்ப்பொருளியற் படிப்பினைகள் யாவும் இதிகாசத்தின் குழப்பமடைந்த மெய்ப்பொருள் கருத்துக்களையும், நிலையில்லாத கொள்கைக் குறியீடுகளையும் காட்டுவனவாக அமைந்துள்ளன. அதன் மெய்ப்பொருள் இயற் கருத்துக்களைவிடச் சமயக் கருத்துக்களுக்கே அது முக்கியத்துவம் கொடுத்திருக்கின்றது என்பது தெரிகின்றது. இது சில பழமையான புலன்கடந்த நுண்பொருள் ஆராய்ச்சிகளையும் வெளிப்படையான தெய்வீக பக்தி மார்க்கத்தினையும் ஒரு விதக் குழப்பத்துடன் இசையச்செய்வதால் தெரியவருகின்றது. இது அனுபூதி மெய்ம்மை சார்ந்த பக்தி மார்க்கத்தைத் தழுவியிருத்தல், மிகவும் ஒளிவிட்டுத் தோன்றுகிறது. ஆனால் இவைகளை நன்கு ஆராயுமிடத்து எவ்வாறு ஒன்றற்கொண்டு வேறுபடுகின்ற கொள்கைகள், தருக்க முறையில் எவ்வாறு ஒன்று சேர்க்கப்பட்டுள்ளன என்பதற்குச் சரியான விளக்கத்தை இவை கொடுக்கவில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு சிக்கல் நிலையானது (Problem) உருவமற்ற பரம்பொருள் தன்மை, ஒரு உருவம் பெற்ற பரம் பொருள் தன்மையாக ஆவது மாயை அல்லது பிரபஞ்சப் பொய்ம்மையின் தன்மையாக விளக்கப் பெறுகின்றது. அதாவது இது ஒரு மறை பொருளாக விளக்கப் பெறுகின்றது. இது

போன்றே பரம்பொருளுக்கும் உலகத்திற்கும் இடையே யுள்ள தொடர்பும் விளக்கப்படுகிறது. பரம்பொருளுடன் தனித்த உயிர் இறுதியாக இணைவதனைச் சாங்கியம் தூய்மைப் படுத்தப்பட்ட புத்தியின் தன்மையால் விளைவது என விளக்குகின்றது. ஆனால் கீதை இதனை மனித நம்பிக்கைக்கும் அன்பிற்கும் வெளிப்படும் கடவுளின் கருணைத் தன்மையினால் விளைவது என்று கூறுகிறது.

கீதை, உபநிடத பிரம்மவித்யாவினை உடனடியாகச் சிறிது திருந்திய முறையில் ஒப்புக் கொள்ளுகிறது. ஆனால் அது தீவிர உபநிடதக் கொள்கையான அமைதிக் கொள்கை அல்லது அறிவின் மூலம் விடுதலை பெறுதல் என்பதனை ஒப்புக்கொள்வதில்லை. கீதை, அதன் சகிப்புத் தன்மையாலும் ஒற்றுமைப்படுத்தும் முறையாலும், அறிவின் போக்கு அல்லது ஞானயோகத்தை முழுவதும் நிராகரிக்க வில்லை. சாங்கியச் செயல் முறை என்ற பெயரால், இது எல்லாச் செயலையும் துறக்கும் சன்னியாசக் கொள்கையினைக் கொண்டு உணர்த்துகின்றது; தன்னிலைமையை, தன்னிலையற்ற தன்மையைத் தியானம் செய்கின்ற வழி முறையினால், பரம்பொருளினை உணர்தற்கு வழிகாட்டுகின்றது. இது பழமையான உபநிடத அறிவியல் பண்பினையும் சாங்கியத்தினையும் ஒப்புக்கொள்கிறது. ஆனால் அச்செயல் முறைகளைக் கைக்கொள்வதனால் ஏற்படும் துன்பங்களையும், வெற்றியின் உறுதியின்மையையும் கருதி, அவை கூறும் வழிகளை இது ஆதரிக்கவில்லை. கருமயோகத்தின் வழி முறைகள் மிகவும் எளிதானவை என்று கூறப்படுகின்றன. நாம் செய்கின்ற சமூக, சமயக் கடமைகளில் காணும் ஒருவித பற்றற்ற தன்மையினையும், ஈடு பாட்டினையும் பொறுத்துக் கருமயோகம் அமைகின்றது. இவ்வாருகச் சாங்கிய அல்லது ஞானத்தைப் பொறுத்த மெய்ப்பொருளியற் கருத்துக்களைத் தள்ளி விடாமல் யோகம் அல்லது செயல் முறையில் ஈடுபடுவதை இது வலியுறுத்துகிறது. இது ஆழ்ந்த சிந்தனை முறைகளை வலியுறுத்தாது வாழ்க்கை முறையினைப் படிப்பிக்க முயல்கிறது. மரபு வழி வந்த கருமம் என்ற கொள்கையானது ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது. ஆயினும் சில முக்கியமான மாறுதல்களுடன் அது அமைகின்றது. நாம் முன்னர்க்கண்டவாறு கீதையானது பலனைக் கருதிச் செய்யப்படும் காரியத்தினை ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. இது

தவருன தருக்க முறையின் மேல்வரம்பிற்குக் கொண்டு செல்லும் கருமக் கொள்கையினையும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. அதாவது ஒரு காரியத்தைச் செய்வதனுல் இச்செயல், வாழ்க்கையில் கட்டுப்படுத்தித் தொடர்ச்சியான மறுபிறவிகளுக்குக் காரணமாகின்றது; ஆதலால் எந்தச் செயலையும் செய்யாது ஒழிந்தால், எல்லாவற்றினின்றும் விடுதலைகிடைக்கும் என்போர் கூற்றினையும் கீதை மறுக்கிறது.

தியான முறையின் கட்டுப்பாடு, ஞான முறைக்கும் செயல் முறைக்கும் ஒரு முக்கியமான சாதனை என்று கூறப்படுகிறது. துறவு மனப்பான்மையையும் நடுநிலைமையையும் (சமத்துவம்) செயல்முறையில் மேற்கொள்ளுதல் வேண்டும். ஏனெனில் இவை, செய்கின்ற செயல்களில் ஈடுபாடற்ற தன்மையினுல் ஒருவனைக் கட்டுப்படுத்தாது, செயல்களை அவனது செயல்களாக ஆக்காமல் அவனை அவற்றினின்றும் விலக்கி விடுகின்றன. யோகத்தின் முறைகள் ஒருபுறமிருக்க இவைகள் காரியசித்தியைத் தருகின்றன. முதலாவதாகத் தான் செய்ய வேண்டிய கடமைகள் முழுவதனையும் மனச் சாட்சிக்கு மாருது நிறைவேற்றுதல் (தருமம்). இரண்டாவதாக ஒருவித பற்றுக்கோடுமில்லாது செய்யப்பெறல். அதாவது செய்கின்றவனது ஆணவம் அற்ற தன்மையும், அதனுல் வரும்பலன்களை அவன் எதிர்நோக்காமையும் ஆகும். இறுதியாகத் தன்னலத்தையும் அதன் பயனையும் எதிர்நோக்காது இருத்தலும், எல்லாக் காரியங்களையும் அவற்றின் பலன்களையும் கடவுளுக்கு அர்ப்பணித்தலும் வேண்டும். தான் செய்கின்ற ஒவ்வொரு செயலும் இறைவனிடத்து அன்பும், ஈடுபாடும் உடையதாய்ச் செய்யப்பெறவேண்டும். தான்செய்கின்ற செயல் முறையில் முழுமையான தன்முனைப்புக் கெடுதலும் தன்வயம் இழத்தலும், மறுபிறப்பிற்கும் பொருள் வயப்படுத்துகின்ற தன்மைக்கும் காரணமாதலை நீக்குகின்றன. ஏனெனில் இவ்வித உணர்வுடன் செய்யப்பெறும் செயல்கள், செயல்களே ஆகா. ஒரு காரியத்தின் செயல்முறையினையும் அதன் மூலம் எதிர்பார்க்கும் பயனையும் கருதாது செய்பவன் அந்தக் காரியத்தைச் செய்ததனின்றும் விடுபட்டவனுகிருன். இதுவே உண்மையான விடுபடுதல் (சன்னியாசக்) கொள்கையாகும்; உண்மையான கட்டுப்பாட்டு முறையான யோகமும் ஆகும். அது, ஒருவன் கடவுளின் அருளையும், விடுதலையையும்

அடைய வழிகோலுகிறது. அது ஒருவனுக்கு இடப்பட்ட கடமைகளினின்றும் பொறுப்பற்ற விடுதலையைக் கொடுப்ப தன்று; நலமிக்க சமூக வாழ்க்கையினின்றும் விடுவிப்பதும் அன்று; ஆனல் ஒரு மனிதனுடைய முழுத்தன்மையான நல்லெண்ணங்களை வெளிப்படுமாறு செய்கின்றது. அது, சில மெய்ப்பொருளாளர் கூற்றுப்படி, தியான முறையில் செயலற்று இருத்தலைக் கூறவில்லை. ஏனெனில் நற்செயல் களின் மூலமாக அடையக் கூடிய விடுதலையே செயலினின் றும் விடுபட்ட தன்மையாகும். (Naiskarmya).

இவ்விதம் நியமிக்கப்பெற்ற ஒரு கட்டுப்பாடு, அற இயல் சம்பந்தப்பட்டது மன்றிச் சமயத் தொடர்புள்ளது மாகும். பிரபஞ்ச ஒழுக்க முறையானது மனிதனிடமிருந்து செயலை எதிர்பார்க்கின்றது. ஆனல் அச்செயல்கள் ஒரு பற்றற்ற தன்மையினைப் பொருந்தியிருக்குமாயின் அவை, தேற்றமாகக் கொள்ளும் கருத்திற்கும், ஒழுக்க முறைக்கும் பொருந்தியனவாகும். ஏனெனில் அவைகளே அவனது கடமையாகின்றன. ஆனல் அவன் தன் கடமையினைச் செய் கிருன். ஏனெனில் அது கடவுளின் விருப்பமாக உள்ளது. கடவுளுக்குத் தன்னுடைய செயல்களையும் அவற்ருல் வரும் பயன்களையும் அர்ப்பணம் செய்கின்ருன். அவ்வாறு செய் கின்றவன், உண்மையாகவே தன்னுடைய காரியத்திலும், புலன்வழியிலும் ஞானவழியிலும் கட்டுப்பட்ட ஒரு யோகி அல்லது சன்னியாசி ஆகிருன். ஆனல் அவனது குறை வில்லாத அன்பும், தொண்டும் அவனது அற இயற்காரியங் களுக்கு ஒரு ஆத்மீக உணர்வினைத் தருகின்றன. இவ்வாறு கீதை கூறுகின்ற செயல்நிலையானது, ஏற்படுத்தப்பட்ட ஒருவித சட்ட முறையில் நிற்பதை மட்டும் கூறுவதன்று. ஆனல் அவை ஒரு திறம் பெற்ற மனப்பான்மையினையும், மெய்ப்பொருளியலின் செயல்முறையில் ஒரு முழு ஞானத் தையும் பொறுத்தனவாக இருக்கின்றன. அவன் வாழ்க்கை யில் செய்கின்ற ஒவ்வொரு செயலும் தியாகத்தின் அறிகுறி யாகக்கருதப்பட்டு அவனைப் பற்றுக்களிலிருந்தும், மயக்கத்தி னின்றும், அச்செயலால் வருகின்ற தூய்மையைக் கெடுக்கும் பலன்களினின்றும் நீக்குகிறது. கடவுள், உலகம் உய்வதற் காகவும், பிரபஞ்ச நன்மைக்காகவும் தன்னலத்தை விடுத்தும் காலந்தோறும் வெவ்வேறு அவதாரங்களை எடுத்தும் இந் நற்பண்புகளுக்குச் சான்ருக விளங்குகிருர். அவருடைய

பிரபஞ்சச் செயல்கள், செயலாக மாட்டா. ஏனெனில், அவை தெய்வீகத் தன்னலமற்ற தன்மையால் செய்யப் பெற்றவை; அவரைக் கருமத்தின் வழியில் ஈடுபடுத்தாதவை; கட்டுப்படுத்தாதவை. ஒருவன் தன் எல்லாச் செயல்களையும் அவருக்கு அர்ப்பணம் செய்கின்ற முறையில் தெய்வ ஈடுபாடுடையவனாகிறான். அவருடைய பிரபஞ்சச் செயல் முறையில் தன்னுடைய செயல்களையும் இறைவனின் பிர பஞ்ச வாழ்க்கையில் தன்முனைப்பையும் சேர்த்து விடுகிறான். இந்த அறஇயல் தெய்வீக நிலையானது, பழமையான கருமம் என்ற விதிக்கொள்கையினை அன்பும் அருளும் ஆகிய உருவம்பெற்ற கடவுள் நம்பிக்கையோடு ஒன்றுபடுத்து கிறது. இது, கருமத்தின் தவிர்க்க முடியாத தன்மையினை ஒப்புக்கொண்டு அதைத் தனித்து அறநெறிப்படுத்துகிறது. கடவுளின் கருணைச் செயல்களாகிய பிரபஞ்சச் செயல் களுடன் சேர்த்து, அதைத் தெய்வீகத்தன்மை பெறச் செய் கிறது. இந்தப் படிப்பினையின் மூலமாக மனிதனுடைய செயல்முறைகள், தெய்வீகத்தன்மையைப்போலக் கருமம் என்ற சட்ட நீதியை மீறுவன அல்ல. ஆனால் அதனின் மேம்பட்டனவாக அமைகின்றன.

இது, கீதையின் சிறப்பியல் கொள்கையான பக்தி யோகத்திற்குள் நம்மைக் கொண்டு போய்விடுகின்றது. இது ஒரு உருவம்பெற்ற கடவுளிடத்து அன்பும், தொண்டும் செய்கின்ற மனநிலையாகும். இது அறிவிற்கும், செயல் முறை, துறவு, சமய ஈடுபாடு இவற்றிற்கும் இடையே உள்ள ஒரு தொடர்பினை ஒற்றுமைப்படுத்துகின்ற தன்மையைத் தருகிறது. பழமையான மெய்ப்பொருளியலின் ஆய்வுக் கருத்துக்கள், அறிவினால் மட்டுமே ஆன்ம விடுதலை அடையலாம் என்று கற்பித்தன. ஆனால் கீதையானது இந்த ஞானம் ஒருவாறு அறிவியல் மூலமாகவும் ஒருவாறு செயல்முறைகளாலும் பெறுவது என்று காட்டுகின்றது. இந்த ஞானம் தரும் அறிவு, அளவற்ற நற்குணங்களையும் அளவற்ற கருணையினையும் கொண்ட கடவுளைப் பற்றியது ஆகும். குணமற்ற ஒன்றைப் பற்றியது அன்று. அவனே ஆத்மா, அவனே பிரம்மம்; அவனே ஈஸ்வரன்; புருஷன் அல்லது புருடோத்தமன். ஆனால் அவன் உண்மையாகவே அளவற்ற தன்மையனாய் எல்லா நற்பண்புகளையும் உடைய வனாகி, என்றுமுள்ள எல்லாவிதப் பிரகிருதிப் பொருள்

களுக்கும் தனிப்பட்ட ஜீவன்களுக்கும் தன்னிடமிருந்து காலந்தோறும் வெளிப்படுகின்ற தோற்றங்களுக்கும் உண்மை நிலேயினை அளிக்கின்ருன். அவன் தன்னுடைய சக்தியினைக் கொண்டு தன்னையே கட்டுக்குள் உட்படுத்திக் கொள்ளுகின்ற தன்மை, அவனுடைய பிரபஞ்ச சக்தியின் மறைப்பு அல்லது மாயை என்று அழைக்கப்பெறுகின்றது. அந்த மாயையினும் அவன் தன் உண்மை வடிவினை மறைத்துக் கொள்ளுகிருன். அவனை உண்மையாக அடைதற்குரிய மார்க்கம், ஞானத்தின் மூலம் அல்லது தூய செயல் முறைகள் மூலம் ஆகும். ஆனல் அவனை அடைதற்குரிய எல்லா மார்க்கத்திலும் பிரிவில்லாத அன்பின் வழிப்படும் தெய்வ ஈடுபாடும், தொண்டு மனப் பான்மையும் அமைதல் வேண்டும். அதுவே ஞானி அல்லது யோகிகளுக்குப் புலப்படாது மறைந்திருக்கும் வழியாகும்.

உபநிடதங்கள், ஏற்கனவே மனிதனுடைய புலன்களை அகமுகப்படுத்த, கடவுளை அடைதற்கு உரிய காணுதற் குரிய சில அடையாள முறையான உபாசனைகளைக் காட்டி யுள்ளன. எல்லாவித மனிதத் தனிப்பண்புகளுடையவனும் ஈஸ்வரன் என்று சொல்லப்படுகின்றவனுமாகிய பிரம்மனின் உள்ளிருக்குந் தன்மையினையும், வெளியில் பரந்து கிடக்கும் தன்மையினையும் கண்டு, படிப்படியாகக் கடவுளின் தன்மை இன்னதென அறியலானுர்கள். கட்டுப்படுத்த முடியாததும், வெளித்தோற்றமில்லாததுமான ஒரு பரம்பொருளைப் பற்றிய உண்மையான ஞானத்தால் அடையக் கூடிய தியான நிலேயினை, கீதை, அவ்வியக்த உபாசனு எனக் கூறுகின்றது. ஆனல் அது ஒரு சிலர் மட்டுமே அடையக் கூடிய தன்மையதாய் நெடியதும், கடினமானதுமான ஒழுக்க முறைகளைக் கொண்ட வழிமுறையாகும். பருப் பொருளான ஒன்றினை வழிபடுதற்கு மனத்தை ஒன்று படுத்துதல் எளிதான முறையாகும். வியக்த உபாசனை, அதாவது வெளித்தோற்றமுடைய பருப்பொருள் வடிவம் பெற்ற பரம்பொருள் ஒன்றின்மேல், மனத்தைச் செலுத்து வது, எல்லோராலும் அடையக் கூடிய சாதனமாகும்; இதற்கு மேலும் அப்பரம்பொருளோடு நேரடியான தனிப் பட்ட அன்பினையும், தொண்டின் மூலம் தொடர்பினையும் வைத்துக் கொள்ளவும் இது ஒரு ஏதுவாகிறது.

மிக முக்கியமானதும் உயிரின் சக்தியை ஊக்குவிப்பதுமான பக்தி, ஆழ்ந்த சிந்தனைத் திறத்தைக் காரிய சித்திக்குரிய செயல்முறைக்கு மாற்றுகிறது. இப்பக்தி இந்நூலை மெய்ப்பொருள் நூலாகவன்றி ஒரு சமயக் கோட்பாட்டு நூலாக மாற்றியுள்ளது. பலதிறப்பட்ட கொள்கையினிடையே கடவுள் நம்பிக்கை இழந்து பல்வேருக ஆராயப்பெற்ற காலத்தில், அன்பும், அருளும் நிறைந்த உருவம்பெற்ற கடவுளிடத்து அன்பினையும், தொண்டினையும் இது நமக்கு எடுத்துக் கூறுகின்றது. ஒருபுறம், இதற்கு முந்தியிருந்த முரண்படு சிந்தனையாளர்களுக்கும், கிரியாமார்க்கத்தார்களுக்கும் மற்ருெரு புறம் பொதுமக்களது கடவுள் வழிபாட்டிற்கும் இடையே ஒரு இணைப்புத்தன்மையை இது உணர்த்துகின்றது. இது, வழிபடுவோனுக்கு எந்நேரத்திலும், எவ்விடத்திலும் வழிபடக்கூடிய வந்தனைக்குரிய ஒரு பருப்பொருளைத் தருகின்றது; சமய வாழ்க்கையில் அறிவு, கட்டுப்பாடு, தொண்டு ஆகிய இவை ஒன்றிசைந்த இணைப்பின் மதிப்பினைக் கற்பிக்கின்றது. இப்படிப்பினை முன்னேறிய பகுத்தறிவை அடிப்படையாகக் கொண்ட கோட்பாட்டினை ஒருபுறம் அடக்குகின்றது. மற்ருெரு புறம், எல்லா விதமான வழிபாட்டிற்கும் ஒரு சகிப்புத்தன்மையை அளிக்கின்றது; கட்டுப்பாடு என்ற திண்ணிய அடிப்படையின் மீது வைத்த கண்மூடித்தனமான நம்பிக்கையினையும் கூட ஒரு சிறந்த வழிபாடாகக் கருத இடந்தருகிறது. மரபின்படி, மெய்ப்பொருளியல், சமயக் கருத்து இவைகளின் இணைப்பானது எவ்வித மதிப்பினைப் பொருந்தியிருப்பினும் பக்தியினையே சிறந்ததாக ஐயத்திற்கு இடமின்றி வற்புறுத்துகிறது. இப்பக்தியே இதனுள் காணும் ஒற்றுமைத் தன்மைக்கும், பிணிப்புத் தன்மைக்கும் ஊக்கத்தையும் சக்தியையும் அளிக்கின்றது.

இந்நூலின் தெய்வ ஈடுபாட்டுக் கொள்கையில் இறையின் கருணை பற்றிய நேரான விளக்க உரை அல்லது மெய்ப்பொருளியலைப் பற்றிய காரண காரியங்களின் ஒருமைப்பாட்டின் விளக்கம் காணப்பெறவில்லை. ஏனெனில் பக்தி செய்வோனுக்கும், பக்தி செய்யப்படும் தெய்வத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு விவரிக்கக் கூடியது அன்று; வாதாடக் கூடியதும் அன்று; உணர்ந்து அறியக் கூடியதே ஆகும். இதன் முக்கியக் கருத்துக்கள் தெளிவாகக் காணப்பெறுகின்றன.

பக்தி, சிரத்தையோடு அல்லது நம்பிக்கையோடு தொடங்கக் கூடியது. நம்பிக்கை என்பது, பக்தி செய்யத்தக்க உண்மை யான ஒரு பொருளை அறிந்து கொள்வதை அடிப்படை யாகக் கொண்டது. மனித இயற்கையின் உணர்ச்சித் தன்மைகள் செயற்படுவதே இங்கு முக்கியமானது. இவ் வுணர்வில் ஈடுபட்டுப் பரம்பொருளை அல்லது குறிக்கோளை அடைவதில், 'தான்' என்னும் அகந்தையினின்றும் பக்தி செய்வோன் விடுதலை பெறுகிறான். இது அடிப்படையில் ஒருவித உணர்வாக இருக்கின்றமையால் இருமைக் கொள்கை (த்வைதம்)யினைக் குறிப்பால் உணர்த்துவதோடு உயிர்த்தன்மையுள்ள ஓர் உறவினைக் குறிப்பதாகின்றது. ஆதலின் பரம்பொருள், வெறும் கருத்துப் பொருளாகவோ, மனக்கற்பனையின் நிழலாகவோ மட்டுமல்லாமல் உணர்ந்து கொள்ளத்தக்க தனித்தன்மை உடையதாக விளங்குகிறது. அதனோடு அன்பினால் ஒன்றுபடுவதும் சாத்தியமாகின்றது. அதே சமயம், அது அவனை அடைய விரும்புவோனது மன உணர்விற்கு முழுதும் அப்பாற்பட்டோ, முழுதும் ஒன்றா கவோ இருக்க முடியாது. ஏனெனில் அது அவன் அடைதற்குரிய பொருளேயாகும். ஆகையால் ஒரு முகப் பட்டதும், முடிவில்லாததும் பரம்பொருளிடத்தில் அச்சம் விளைக்கக் கூடியதும், தன் எளிமையை உணர்ந்து சரண் அடையச் செய்வதும் ஆகிய அறிவும் நம்பிக்கையும் உணர் வும் இன்றியமையாதனவாகின்றன. ஆனால் இம்முயற்சி யின் ஒவ்வொரு நிலையும் பரம்பொருளை நெருங்குதற்கு உதவுகின்றது. ஏனெனில் பரம்பொருளின் தவறற்றதும், வரம்பிகந்ததும் ஆகிய கருணை, ஆன்மாவின் முழுமையுடைய தும், சரண் அடைவதும் ஆகிய அன்பினுக்கு எளிமை யுடையதாகின்றது.

கீதை கூறுகின்ற பக்தியானது, உணர்வுநிலை வழி பாடே என்பதில் ஐயமில்லை. இதுவே எல்லா உண்மை யான மதங்களும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்ற ஒன்று. ஆனால் இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து இது கண்மூடித்தனமான உணர்ச்சியின் மிகையன்று; அல்லது நடைமுறை வாழ்க்கை யின் அறிவு, கடமைகளினின்று வேறுபட்ட அறிவுக்கு ஒவ்வாத ஆனந்தமும் அன்று. உண்மையான பக்தி என்பது, அறிவு, செயலுரிமை ஆகியவைகள் தொழிற்படு வதற்கு இடமாவது; மன ஒருமைக்கு வேண்டுவனவற்றுள்

எல்லாம் முக்கியமானது. ஏனெனில் அது பரம்பொருளின் பயன்கருதாத் தொண்டிற்கு, வாழ்க்கையின் ஒவ்வொரு செயலையும் அர்ப்பணிப்பதற்கு அழைத்துச் செல்கிறது. ஞானி, ஸ்தித - பிரக்ஞ (Sthita - Prajna), யோகாரூட, பிர்ம்மபூத, குணாதீத, பக்த என்ற தொடர்களால் குறிக்கப் படுகின்ற தலையாய மனிதனும் (Ideal man), கரும, ஞான பக்தி நிலைகளால் அறியப்படும் மனிதனும் ஒருவனே ; இவ் வாருகக் கீதை காட்டும் தியானமும், அறநெறியும் கலந்த பக்தி, கருமத்தையும், ஞானத்தையும் நிராகரித்துப் பெருமதிப்புத்தரும் கடவுள் அனுபூதிக் காதலையே வலியுறுத்துகின்ற இடைக்கால இந்தியாவில் தோன்றிய கொள்கையாளர்களின் பக்தியினின்றும் வேறுபட்டது. கீதை யின் கொள்கை, மனித ஆளுமையை - மனிதத்துவத்தைப் பற்றிய பரந்த மனப்பான்மையோடு கூடியது. ஆகவே இது அறிவு, அறநெறி முயற்சிகளினின்றும் சமய உணர்ச்சியை வேறுபடுத்துவது அன்று.

பழைய கொள்கைகளிலும் கிரியைகளிலும் விளங்கு கின்ற சிறப்பினை ஏற்றுக்கொள்ளும் பரந்த நோக்கம், கீதையில் காணப்படுகிறது. பிற கடவுளர்களையும் மற்ற வழிபாட்டு முறைகளையும் குறிக்கின்ற போது, சமரச நோக்கம் அதன் கொள்கையாய் விளங்குகிறது. பகவான், அர்ஜுனனை எல்லாவற்றையும் விட்டுத் தன்னைத் தொடர்ந்து நிற்குமாறு ஆணையிட்டது, ஒரு சமய வழிபாட் டினை உணர்த்தியது போல உணரப்படும். ஆனல் கீதையி னுடைய கருத்து, வழிபாடுகளின் சுதந்தரத்தைப் பற்றிய அதன் சமரசப் பொது நோக்கத்தால், குறுகிய நோக்குடைய சமயத்திலும், மேம்படுவதாகும். பாகவதத்தைத் தவிரப் பல பேருரைகள் அதற்குள்ளமையால் அதற்குப் பெருமதிப் புண்டாயது. சங்கரரது போன்ற அதி தீவிர ஒருமைக்கொள் கையைக் கற்பிப்பதாக அது உணரப்படுகிறது. இச்சமரச நோக்கம், பரப் பிரம்மத்தின் பலவகைப்பட்ட குண நிலைகளை ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதால் அறியப்படுகிறது ; பல்வகை மக்களுக்கும் அறிவு நிலையுடையோர்க்கும் அப்பரம்பொருள் தோன்றுமெனவும், வழிபாடின்மையை விட ஒரு வகையான வழிபாடு வேண்டுமெனவும் கூறுவதால் அறியப்பெறுகின் றது. வேறு தெய்வங்களுக்குச் செய்யப்படும் வழிபாடு, பகவானுக்கு நேரே செய்யப்பெறுவதன்று. எனினும் அது

குறையுடையதாயினும் பகவானுக்குச் செய்யும் மறை முக வழிபாடாகும். வேறு வேருன மக்கள், தங்கள் வேறுபட்ட கருத்துக்களுக்கும் விருப்பங்களுக்கும் ஏற்றவாறு வழிபாடு செய்கிருர்கள். ஒரு மனிதன், அவனுடைய கருத்துக்கள் விருப்பங்கள் வடிவாக அமைவான்; அவன் விரும்புவதை அடைவான். எவர்கள் கீழ்த்தரமான விருப்பங்களே விரும்பிக் கீழ்த்தரமான தெய்வங்களே வழிபடுகிருர்களோ அவர்கள் தங்கள் விருப்பங்களேயும் வழிபாட்டின் பலன்களேயும் பெறு கிருர்கள். இறைவனும் எந்த முறையிலே தன்னே யடை கிருர்களோ அந்த முறையிலேயே அவர்களே நாடுகிருன். உண்மையில் கீழ்த் தெய்வங்கள், பிரம்மத்தையடைய மேலேறத் துணே செய்கின்ற படிபோல்பவராவர்.

எவன் எந்தத் தெய்வத்திற்கு அன்போடு வழிபாடு செய்கிருனே அத்தெய்வம் அவனே ஏற்று உயர்ந்த ஞான நிலேக்குப் பக்குவப்படுத்துகிறது. மற்ற அன்பர்கள் குறிப் பிட்ட விருப்பங்களேப் பெறுகிருர்கள். ஆனுல் பரப்பிரம் மத்தை வழிபட்டோர் பரப்பிரம்மத்தைப் பெறுகிருர்கள்.

உண்மையை யுணரில் சமயக் கடவுளர்கள், பரப்பிரம்மத் தின் வேறு வேறு கூறுகளாவர். மகா பாரதத்தின் அவ தாரம் என்ற கொள்கை, பகவானுக்கு ஒப்பாகவும் கூறுகளாக வும் மற்றக் கடவுளர்களே ஒன்றுபடுத்தவும் உதவுகிறது. கீதை, வேறு வேறு வகையான பக்குவங்களுடைய பக்தர்க ளுண்மையை மேற்கொள்ளுகிறது. (vii-16-18; xii 9-12). ஒரு மனிதனுடைய சமயம், அவனது நன்மை, செயல் என் னும் குணங்களாலும் அல்லது அறியாமையாலும் ஆக்கப் பெறுகின்றதென்பது உறுதியாகும். (vii-2 f; xv-6 f....). இகழ்வோரையும் நம்பாதாரையும் தவிர்த்து (xvi-19 f....) கீதை, பக்தி நெறியைச் சாதி, குலம், உயர்வு, தாழ்வு என்னும் வேற்றுமையின்றி யாவருக்கும் உரிமையாக்குகிறது. பிரா மண வைதீகர்கள் விலக்குகின்ற சூத்திரர்களுக்கும் பெண் களுக்கும் உரிமையைத் தருகிறது. எளிய முயற்சியுடையா ருக்கும், மிக்க பாதகர்களுக்கும், சாஸ்திர விதிகளேக் குருட்டுத்தனமாய் அநுசரிக்கும் அறியாதாருக்கும், உயர்ந்த பொருளுண்மையை அறியாதாருக்கும் (iii-25-6) பக்தி நெறி யில் உரிமையுண்டு. கீதை, நான்கு வருணங்களே மேற் கொள்ளுகிறது. அவரவர் சாதிக்கும், வாழ்க்கை நிலேகளுக்கு முள்ள கடமைகளே ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. (xviii-41-5;

xvi 23-4....). ஆயினும் கடமைகள், பயனில் அவா இன்மை யென்பவற்றைத் தெய்வத் தன்மை பெறச் செய்கிறது. சாதி, உயர்வு, தாழ்வு என்பனவாகிய தடைகளை விதிக்கவில்லை; முத்திக்கு வழியே வகுக்கின்றது.

பக்திக்கொள்கை, யாவரும் அறியும் வண்ணம் எளிய முறையாக விரித்துரைக்கப்படுகிறது. இடைக்காலத்தில் பக்திக் கொள்கையினர் விரித்துரைத்தது போலக் குழப்பத்தையும் வசீகரமில்லாத பாகுபாட்டையும் அது காட்டவில்லை. பக்தி நெறியைப் பெறுவதற்குப் பலவேறு வழிகள் குறிப்பிடப்பெற்றாலும் ஒரு நிரந்தர முறை விதிக்க முடியாதென்பது மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. ஒரு பக்தன், ஞான கரும நெறிகளில் நின்றவர்களைப் போலத் தனித்திருந்து தன் பக்தியைப் பயிற்சி செய்ய வேண்டுவதில்லை. விரிந்த சடங்கு முறைகளைத் தான் பயிலவும் வேண்டுவதில்லை. மற்ற அன்பர்களைக் கண்டு அவர்களுடன் உரையாடி ஒவ்வொருவரும் விளக்கம் பெறுதலும் கூடும். ஆனால் பக்தி உணர்ச்சி, அவரவர் அறிவு ஆசாரம் முதலியவற்றின் படியே திரளும். இவ்வாறு புலனடக்கம், குறிகளாலும் ஒழுக்கத்தாலும் அகநோக்கு முயற்சித்தல், யோகமுறைகள், தன்னுயிரினும் இயற்கையினும் பரப்பிரம்மத்தைக் கைவரப் பெறுதல், பிரம்மத்தின் குணங்களைச் சிந்தனை செய்தல், இறைவனைப்பற்றி நீள நினைத்தல், சொற்பொழிவாற்றல், கலந்து பேசுதல், புறப்பூசை, இறைவனுக்கு அர்ப்பணித்த முறையில் தன்னலமற்ற செயல்கள் முதலியவைகளையும் வழிபாட்டிற்கும் பிரம்மாநுபவத்திற்கும் உரிய மற்றைய வழிகளையும் கீதை குறிக்கின்றது. ஒரு பரம்பொருள் பலவகையாக வெளிப்படுகிறது. அதனை அடையவும் இயலும்; அதனை வழிபடுவதற்கு ஒரு விதித்த முறை வேண்டுவதில்லை என்பனவாகிய உண்மைகளைக் கீதை ஏற்றுக்கொள்கிறது. பகவான் யாவருக்கும் ஒருதலைச் சார்பு அற்றவன். அவன் கருணை எல்லாருடைய நலன்களையும் விரும்புவது; எவர் தன்னை எந்த வழியாக அடைகிறார்களோ அவ்வழியாகவே தானும் அவர்களை அடைகிறான். யாவரும் அவனை அடையலாம். மேற்கூறியவை அவனை அடைதற்குரிய சில வழிகளாம். இடையறாத உயர்ந்த அன்பு, இறுதியில் அவனிடத்து முழுவதும் அடைக்கலமாவதனைக் குறிக்கும். அடைக்கலம் புகுதல்

என்பது, செயலற்ற நிலையால் ஆவதன்று. தன்னலமற்ற செயலாலாவது ; அறியாமையால் ஆவதன்று. முழு ஞான முடைமையால் ஆவது. இது தன்னிச்சை, அறிவு, செயல்களை இறைவனுக்கு அணிவித்து அவ்விறைவனது பெருநிலையில் தன்னுயிரைக் கலக்குமாறு செய்யும் செயலாகும்.

இக்கொள்கை, தெய்வத்திற்கும் தொழுகின்றவனுக்கும் ஒரு நேர் முகத்தொடர்பை உறுதி செய்கிறது. அத்தெய்வத்திற்கு ஓர் உருவத்தையும் அநேக குணங்களையும் உண்டாக்குவதோடல்லாமல் ஒரு புறம் தெய்வத் திருவருளையும் மற்றொருபுறம், ஒருவனது ஆர்வமிக்க அன்பின் இன்றியமையாமையையும் வற்புறுத்துகிறது. உலகத்தின் மேல் வைத்த பெருங்கருணைத் திறத்தாலான பெரிய செயல்களுளொன்று, உலகம் இன்றியமையாது வேண்டுங் காலத்தில், பிறப்பில்லாத கடவுள், தன் மாயை எனும் பெரிய ஆற்றலால் பிறப்பிற்குள் வருவதாகும். அவ்வாறு பிறப்பில் வரும்பொழுது, தன் உண்மை நிலையை மறைத்துச் சாதாரண மனிதனைப்போலத் தோற்றுவித்துக்கொள்வான். அவதாரம் அல்லது வேண்டுங்காலங்களில் கடவுள் இறங்கி வருதல் என்பது, மகாபாரதத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. இக்கொள்கையினின்றும் வேறுபட்ட வியூகக் கொள்கை, கீதையில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. மகாபாரதத்தில் குறிப்பிட்ட அவதாரக் கொள்கை, பகவானேடு கிருஷ்ண வாசுதேவரை அபேதமாகக் குறிப்பிட்ட பிற்தொடர்பாகும். அடிக்கடி நேரும் அவதாரம் என்ற கொள்கை, முன்விளங்கிய பல புராணங்களையும் கதைகளையும் தொடர்பு படுத்த இன்றியமையாததாயிற்று. கிருஷ்ண வாசுதேவர், இதிகாசத்தின் முதற் கடவுளான விஷ்ணுவோடு அபேதமாகக் குறிப்பிடப்படுவதோடு அவரது வேறு பல உருவங்களாகவும் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். இவர்களே அல்லாமல் பெரும் பெயர்க் கடவுளாகக் குறிக்கப்படும் சிவன், பிரமன், பிற சமயக் கடவுளர்களுக்கும் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. இவ்வகையாக இவ்வவதாரக் கொள்கை, ஒருவனே தேவன் என்பதனை உறுதி செய்கிறது. அதனுடைய சமரசப் பான்மையாலே குறுகிய சமய நோக்கங்களை அது மறுப்பதாகும். அவதாரக் கொள்கையின் உண்மையறிவால் உலகத்தில் அறத்தை நிலைத்து வைத்தல் ஒரு முதற் கடவுளது கடமை என்பதும்

அவ்வாறு உலகத்தை அறநெறியில் அமைப்பதற்கு அடிக்கடி அக்கடவுள் அவதரிக்கின்ருரென்பதும் உறுதிப் படுகின்றன. மற்ரெரு வகையாக ஆராய்கின்றபோது, அக் கொள்கை, மனிதன் தெய்வத்தன்மை பொருந்தியவன் என் பதையும், இறைவனுக்கு உடலாகும் உயர்ந்த உயிர்களின் மீது நம்பிக்கை உளது என்பதையும் உணர்த்துகிறது. இது, குறையுடைய மக்களனைவரும் நாடிப் பயன்பெறு வதற்குத் தெளிவும் தெய்வத் தன்மையும் வாய்ந்து, அமைந்த பயன்தரும் குறிக்கோளாகும்

அதிகாரம் - 5

மனுவும் கௌடில்யரும்

1. பொது

'தர்ம', 'அர்த்த', 'காம', 'மோக்ஷ', – அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற நான்கும் மனித முயற்சியாற் பெற வேண்டிய வாழ்க்கையின் குறிக்கோள்கள் (புருஷார்த்தங்கள்) ஆகும். இவற்றைத் தேடிப் பெறுவதற்கு உதவி புரிந்தவை, மேற்கொள்ள வேண்டிய மேல் எல்லையைக் கூறும் அறிவியல் நூல்கள் அல்லது சாஸ்திரங்கள் ஆகும். இவை, அவ்வாழ்க்கைக் குறிக்கோளின் தன்மைகளையும், அவற்றை அடையும் வழிகளையும் விளக்குவன ; மனு தரும சாஸ்திரம் (மனுஸ்மிருதி) என்பது, பழைய இந்தியாவின் தெய்வத் தன்மை பொருந்திய சட்டத்தைக் குறித்துக் கூறும் தலைமையான நூல். கௌடில்யர் எழுதிய 'அருத்தசாஸ்திரம்' என்பது, அரசியலைக் கூறும் நூல்களுள் மனுதரும சாஸ்திரத்தின் வரிசையைப் பெறுகின்றது. 'மனுதரும சாஸ்திரம்' 2685 செய்யுள்கள் கொண்டது. சில பதிப்புகளில் சில செய்யுட்கள் மிகுதியாக உள. எல்லாச் சாதிகளினுடைய (வருணங்களுடைய) தருமத்தை அறிய வேண்டி, மனு என்பவரைச் சான்றோர்கள் அணுகினர். அவர்களுக்கு, மனுவின் சொற்படி 'பிருகு' என்னும் பெயர் கொண்ட அவருடைய மாணாக்கரால் விளக்கப்பெற்ற மனுவின் போதனைகளைக் கொண்டது, மனுதரும சாஸ்திரம். இந்திய மரபில் மனு என்பது மிகப் பழைய பெயர். 'பிருகு' என்ற பெயரும் அதேபோன்று புராணத் தொடர்புடையது. இப்போது கிடைக்கின்ற மூலபாடங்கள், மனுவின் பெயரைக் கொண்டு இவற்றிற்கு முற்பட்டு இருந்த நூலிலிருந்து தொகுக்கப்பட்டவை என்பது, தெளிவாகக் காணப்படுகின்றது. நல் நடத்தையைப் பற்றிய கருத்துக்கள் மாறுதல் அடையவும், அம்மாற்றத்திற்கு ஒப்புமாறு இது திருத்தம் பெற்றிருக்க வேண்டும் என்று உறுதியாகக் கூறலாம். இத் திருத்தமானது கி. மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்கும், கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்கும் இடையே நேர்ந்

திருக்கக் கூடும். மகாபாரதத்தின் பல பிரிவுகளில், மனு தரும சாஸ்திரத்தின் 250 செய்யுள்களுக்கு மேல் காணப் படுகின்றன. இவ்விரு நூல்களுக்கும் பொதுவாகப் பல கதைகள் உண்டு. மகாபாரதத்திலிருந்து, இவற்றை மனு தரும சாஸ்திரம் கடன்கொண்டதாக நீண்ட காலம் கருதப் பட்டது. 'கேன்' (Kane) என்பவர், மிக்க ஆற்றலோடு இதை எதிர்த்து வழக்காடி, இப்போதுள்ள மகாபாரதத்தின் பாடங்களுக்கு மனுதரும சாஸ்திரம் முற்பட்டதாக இருக்கக் கூடும் என்று காண்பித்தார். கௌதமர், போதாயனர், ஆபஸ்தம்பர் முதலியோரின் தரும சாஸ்திரங்கள், மனுதரும சாஸ்திரத்திற்குச் சில நூற்றுண்டுகளாவது முற்பட்டவை ஆகும்; இந்நூல்களைவிட முன்னேக்கிச் செல்கின்றது, மனு தரும சாஸ்திரம். மக்கள் சமூக வாழ்வின் முக்கியக் கருத்து களைப் பற்றிக் கௌடில்யருக்கும், மனுவிற்கும் மிக ஒப்புமை உண்டு. "நியோகம்" (Niyoga), மணவிலக்கு முதலிய சிறு பிரிவுகளில் இவர்களுள் வேற்றுமைகள் காணப்படு கின்றன. இவ்வேற்றுமைகள், மனுதரும சாஸ்திரத்தில் காணும் தூய நோக்கங்கள் அருத்த சாஸ்திரத்தைவிட, சிறி தளவு பிந்திய காலத்தைச் சேர்ந்தவை எனக் காட்டு கின்றன. கௌடில்யர் குறிப்பிடுகின்ற 'மானவக் கொள்கை முறை' (Manava School) என்பது இப்போது காணும் மனு தரும சாஸ்திரத்தில் இடம் பெறவில்லை.

அருத்த சாஸ்திரம், 15 - பகுதியுள்ள ஒரு உரை நடை நூல். அதன் ஒவ்வொரு சுலோகமும் 32 அசைகள் அமைய ஆறுயிரம் சுலோகங்களைக் கொண்டது. மறந்து போன இந்நூல் 1909-ஆம் ஆண்டு கண்டுபிடிக்கப் பெற்றது. இதன் காலத்தைப் பற்றியும் உண்மையைப் பற்றியும் நீண்ட காலம் எதிர்வாதம் நடந்தது. இது சந்திர குப்த மௌரியரின் அமைச்சர் எழுதிய நூல் என்பதையும் கி. மு. 3-ஆம் நூற்றுண்டில் எழுதப் பெற்றது என்ப தையும் மறுத்து விவாதங்கள் நடைபெற்றன. விவாதங்கள், ஒன்றையும் நிலைநாட்டவில்லை. இதன் ஆசிரியர், அவர் கூறிய பொருள் பற்றி, அதற்கு முன் இருந்த நூல்கள் கூறியவற்றையெல்லாம் தாம் எண்ணிப் பார்த்தும், அவர் காலத்திலிருந்த பிற நாட்டு அரசியல் வழக்கங்களையும், கலந்து ஆராய்ந்தும், நூல் எழுதியதாகக் கூறுகின்றூர். இந்த நூலைப்போன்ற மற்ற நூல்களிலிருந்து இதை

வேறுபிரித்து அறியக் கூடிய பல சிறப்புப் பகுதிகள், இந்த நூலில் உள்ளன. கௌடில்யர், கிரேக்க நாட்டின் அரசியல் முறைகளைக் குறிப்பாக, 'சிரியா' 'எகிப்து', முதலிய நாடுகளின் அரசியல் முறைகளை அறிந்திருந்தார் என்பதை அச்சிறப்பியல்புகள் காட்டுகின்றன. கௌடில்யர் கூறுகின்றபடி 'அர்த்தா' என்பது 'மனிதர்களின் தன்மை' என்று பொருள்படும். அதாவது மனிதர்கள் வாழும் நில உலகப் பகுதியை அது குறிக்கும். சாஸ்திரம் என்பது ஒழுக்கத்தின் மேல் எல்லைச்சட்டமாகும் நூல். மனிதர்கள் வாழும் நிலப் பகுதியைச் சேர்த்துக் கொள்வதும், அதைக் காப்பதும், என்பவற்றை அருத்த சாஸ்திரம் என்பது குறிக்கும்.

கௌடில்யர், அருத்த சாஸ்திரத்தை எழுதிய பொழுது, அது அவருக்கு முன்பே பழமையானதாய், ஒழுங்கு பெற்றதாய் இருந்தது. அவர் பல இடங்களில் உள்ள – குறைந்தது வேறு வேறு ஐந்து அரசியல் முறைகளைக் குறிப்பிடுகின்ருர். அவற்ருேடு பல ஆசிரியர்களையும் குறிப்பிடுகின்ருர். ஆசிரியரை அவர் உயர்வுப் பன்மையால் குறிப்பிடுவது, தம் ஆசிரியரையே குறிப்பிட்டது ஆகலாம். இவை அல்லாமல் பன்னிரண்டு தனிப்பட்ட நூலாசிரியர்களையும் குறிப்பிடுகிருர். அவர்களுள் ஆறு பெயர்களை ஒரு முறையும், மற்றவர்களை அடிக்கடியும் குறிப்பிடுகின்ருர். 'சைமினி', 'பாணினி', 'பாதராயணர்' முதலிய மற்றப் பழைய நூலாசிரியர்களின் நூல்கள் அழிந்தமை போல, இவர் குறிப்பிடும் அரசியல் முறைகளைப்பற்றிய நூல்களும் அழிந்தன. கல்வி, தெய்வத் தன்மை வாய்ந்தது; அறிவு என்பது சோதித்தறிந்த நம்பிக்கையுள்ள மாணக்கர்களுக்கு வெளிப்படுத்தக் கூடிய மறை பொருள் என அப்போது கருதப்பட்டது. அக் காலத்தே புத்தகங்களின் படிகளைப் பெருக்குதல் மிக அருகி இருந்தது. இக்காரணங்களால் பழைய நூல்கள், பிழைத் திருக்கும் வாய்ப்பு அற்றுப் போயிற்று. கௌடில்யர், தரும சாஸ்திரங்களை எழுதிய ஆசிரியர்களை – தம் காலத்துக்கு முன்பு இருந்த சிலரையும் கூடக் குறிப்பிடவில்லை என்பது நாம் கருதத்தகும்.

தரும சாஸ்திரமும் அருத்த சாஸ்திரமும் மனிதனது சமூக வாழ்வை ஆராய்கின்றன. சமயத்தின் நோக்கம்கொண்டும், நல் நடத்தையின் நோக்கத்தோடும் மனுதரும சாஸ்திரம் இவற்றை ஆராய்கின்றது. அருத்த சாஸ்திரமோ பயன்

தருவது எது, காலத்திற்கும் இடத்திற்கும் ஏற்றது எது என்று சமூக வாழ்வை ஆராய்கின்றது. ஒரு க்ஷத்திரியனின் கடமையை விரித்துக் கூறுகின்றபோது மனு தரும சாஸ்திரம் போன்ற நூல்கள், அருத்த சாஸ்திரம் கூறுகின்ற பொருளைப் பற்றியெல்லாம் நடைமுறையில் ஆராய வேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகின்றது. இதற்கு மாருகக் கௌடில்யரின் அருத்த சாஸ்திரம்போன்ற நூல்களை எழுதும் ஆசிரியர், சமூக வாழ்வின் தன்மையை விவரமாகக் கூறவேண்டுவதாகின்றது. அவ்வாறு கூறுதலால் தரும சாஸ்திரத்தின் பொருள்களைப்பற்றியே அருத்த சாஸ்திரமும் கூற நேர்கின்றது. நேர்ந்தாலும், தரும சாஸ்திரம் வாழ்க்கையின் அடிப்படையான நோக்கங்களையும் விரிவான பொருள்களையும் கூறுகின்றது. ஆதலின் அருத்த சாஸ்திரம் பலருக்கும் பிடித்தமானதாக இருக்கின்றது. அண்டப் படைப்பைப் பற்றியும் மறுமையைப் பற்றியும் மனுதரும சாஸ்திரம் முதல்அதிகாரத்திலும் இறுதி அதிகாரத்திலும் கூறுவதைப்போலக் கௌடில்யர் நூல் கூறவில்லை. மனுதரும சாஸ்திரத்தை மீறி நடப்பது சட்டப்படி குற்றமாவது மட்டுமின்றி அவ்வாறு மீறுவது நோன்பு மேற்கொண்டு போக்கக் கூடிய பாவமும் ஆகின்றது. பிற்கால இலக்கிய மரபுகள், அருத்த சாஸ்திரம் போன்ற நூல்கள் பொருள் உடைமையைப்பற்றிக் கூறும் தருக்க முறைகளை இழித்துக் கூறின; முக்கியமாகக் கௌடில்யரின் அருத்த சாஸ்திரத்தைக் கண்டித்தன. ஆதலினல் அரசியல் நூல்கள் விரிவடைவதைத் தடை செய்தன.

நிலப் பரப்பைக் குறித்த கருத்துக்குப் பழைய மரபைத் தொடர்ந்து, புது நிலைமைகளுக்குத் தக்கவாறு, ஆர்யா வர்த்தம் என்ற வட இந்தியாவைப் பலதர வரிசைப்படுத்தி, மனு பிரிக்கின்ருர். மக்கள் சமூகவாழ்வின் முன்னேற்றத்தில், முற்படுகின்ற தரத்திற்குத் தக்கவாறு, அவ்வரிசை அமைந்துள்ளது. இரண்டு தெய்வ நதிகளான சரஸ்வதி, த்ர்சத்வதீ என்ற நதிகளுக்கிடையே உள்ள நிலப் பகுதி 'பிர்ம வர்த்த' என்று பெயர் பெறும். இந்நிலப் பகுதியில், மரபாகத் தொன்றுதொட்டு வழங்கிவருகிற வழக்கங்களே அதிகார உரிமை உடையவை என மனு விதிக்கின்ருர். இதற்கு மாருகக் கௌடில்யர் செய்யும் பிரிவு, மிகவும் அரசியல் நோக்க ஆதிக்கத்தின் நிறத்தைப்பெறுகின்றது. சிற்றரசுகள்

இருப்பதை ஒப்புக்கொண்டு அவற்றின் உட்தொடர்புகளைப் பற்றி மிக விரிவாக எழுதுகின்றார். அவருடைய நோக்கம், தான் படைத்ததும், விரிந்து கொண்டிருப்பதுமான, உலகெலாம் தழுவிய பேரரசைக் குறித்த பழைய மரபையும் கருதியதாகக் கூடும். இப்பேரரசின், சக்ரவர்த்தி க்ஷேத்திரம், என்பதன் வரைப்பு, இமய மலையிலிருந்து தென் கடல் வரையில், குறுக்கே ஆயிரம் யோசனைகள் தூரம் கொண்டது! என, அவர் வரையறை செய்கின்றார். இது, 1947-ம் ஆண்டுப் பிரிவினைக்கு முற்பட்டிருந்த இந்தியா முற்றிலும் குறிக்கும்.

2. சமுதாய வாழ்வியல்

வருணம் : மனுவும், கௌடில்யரும் கருதிய சமுதாயம், நான்கு வருணங்கள் அல்லது வகுப்புக்களாக அமைந்தது. ஒவ்வொரு வகுப்பும் தெளிவாகக் குறிப்பிட்ட கடமையின் எல்லையையும், உரிமையையும் கொண்டிருந்தது. இப் பாகுபாடு, இயற்கையாக அமைந்த சமுதாயச் செயல்களால் இயற்கையாகவும், அவசியமாகவும் நேர்ந்த பிரிவுகள் என்பதை இவற்றின் தொடக்க முதற் காணலாம். இது, முற்காலத்து நிற வேற்றுமையின் தப்பெண்ணத்தைத் தெய்வத்தால் ஏற்பட்ட சமுதாயப் பாகுபாடு எனக் காரணம் காட்டுவதாகும் என்று குறை கூறுதல், அதன் முழு உண்மையையும் விரித்துரைப்பது ஆகாது. ஒரே இனத்தில் நிலைபெற்ற பல வகுப்புக்களின் பொது நலத்திற்காக ஒத்துழைப்பதையே உயர்ந்த கருத்தாகக் கொண்டது இப் பாகுபாடு. ஆனால், பழக்கத்தில் ஏற்றத்தாழ்வுப்படிகளின் கருத்துக்கள் வளர்ந்தன. புது நிலப் பகுதிகளையும், புது மக்களையும் சேர்த்துக் கொண்டபோது வருண சங்கரசாதி என்னும் கலப்புச் சாதி, ஒழுங்கற்ற கலப்பு மணத்தால் வளர்ந்தது. பிராமணர்களுக்கு என்று, பிறப்பினால் உயர்ந்த உச்ச உரிமைகளை வற்புறுத்திக் கௌடில்யர் கூறாவிட்டாலும், மனு கூறாது விட்டாரல்லர். பிராமணன் நல்லவனாகவும், கற்றோனாகவும் இல்லாவிட்டால், குறிப்பிட்ட எவ்வித மதிப்பும் இல்லை என்பது சிறந்த கருத்து. தரும சூத்திரங்களில் மிகவும் வற்புறுத்தப்படுகிற இக்கருத்து, மனுவால் குறிப்பிடப்படாதது அன்று. வருணக் கொள்கை, செய்யும் தொழிற்கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பது எப்போதும் வற்புறுத்தப்பட்டது. ஒன்றாகக் கருதப்படும் ஒரு சமுதாயத்திற்குக் கிடைக்கக்கூடிய

பெரிய இன்பம், அதை மூன்று வகுப்பாக, ஆள்வோர், அவருக்குத்துணையாயவர், தொழிலாளி எனப் பிரிப்பதால் ஏற்படும் என்று பிளாடோ கருதினர். இந்து முறையில் பிராமணர், க்ஷத்திரியர், வைசியர் என்ற பாகு பாட்டிற்கு அது சுமாராக ஒத்திருக்கிறது. அது, மனிதரின் செயல் துறைகளில், பண்பாடு, அரசியல், பொருளாதார இயல் ஆகியவைகளைக் கவனித்துக் கொள்ள மூன்று சமுதாய வகுப்புக்களை ஏற்படுத்த வேண்டும் என்பதை உணராத காரணத்தால் நேர்ந்தது; இதற்குக் காரணம், மேலை நாட்டு நாகரிகத்தின் நலக்கேடு என்பர், ஹியர்டு (HEARD), ஸ்டியினர் (STEINER), வாட்டர்மேன் (WATERMAN) போன்ற இக்கால அறிஞர்கள்.

ஒழுங்கான நிலையில், ஒவ்வொரு வருணமும் அதனதன் குறித்த கடமைகளைச் செய்ய வேண்டும். அக்கடமைகள் ஆவன :- பிராமணன் கற்க வேண்டும்; அறிவியல் ஞானம் அடைவதற்கும் முயல வேண்டும். க்ஷத்திரியன், போர்த் தொழில் புரிந்து சமுதாயத்தை உள்ளும் புறத்திலும் காத்தல் வேண்டும். வைசியர் பயிர் செய்தல், தொழில் செய்தல், வாணிபம் செய்தல் முதலியவற்றை மேற் கொள்ள வேண்டும். சூத்திரர், இவர்கள் யாவருக்கும் தொண்டு செய்ய வேண்டும். நெருக்கடியான காலங்களி லும், மிக இடர்ப்படு நிலைமையிலும் இச்சட்டத்தைக் கண்டிப் பாகப் பின்பற்ற வேண்டும் என்பது எதிர்பார்க்கப் பெற வில்லை. சமுதாயத்தில் ஒவ்வொருவனும் இயற்கையாகத் தனக்குப் பொருத்தமான ஒரு வேலையைச் செய்ய வேண்டும். இக்கொள்கை, இவ்வடிவிலாகிலும் அல்லது வேறு யாதொரு வடிவிலாகிலும் நியாயமானதே. சமுதாய வாழ்க்கை நிலையை ஒழுங்குபடுத்தும் கருத்து, ஆசிரமம் எனப் பட்டது. இதுவும் நான்காகப் பிரமசாரி, கிரகஸ்தன், வானப் பிரஸ்தன், சன்னியாசி எனப் பிரிக்கப்பெற்றது. இங்கு இவ் விதிக்கு விலக்குகள், வழக்கில் பொதுவாக இருந்து வந்தன. சமுதாயத்தில் பெரும்பாலோர், கடைசி இரண்டு படிகளைப் பற்றிய விதிகளை, ஒரு காலத்திலும் பின்பற்றினரல்லர். ஆனல், அவர்களுள் சிறந்த மக்கள் அவற்றைப் பின்பற்றத் தயாராக இருந்தனர். இவ்வாறு தன்னலம் கருதாது நன்மை யைச் செய்து சமுதாயத்தின் மதிப்பைப் பெறவும் அவர்கள் தயாராக இருந்தனர்.

இந்து சமுதாயம், உலக வாழ்வை மறுத்தது; அல்லது மறுமை உலகையே கருதியது என்று குறிப்பிடுவதைப் போல வேறொன்றும் உண்மைக்கு வெகு தூரத்தில் இருப்ப தாகாது. ஒவ்வொரு மனிதனும் தான் மோக்ஷத்தை அடைய அல்லது விடுதலை பெறக் கருதுமுன்னர்த் தன்னோடு பிறந்த மூன்று வகைக் கடன்களைத் தீர்க்க வேண்டும். தன் இனத்தின் சான்றோர்களுக்குச் செலுத்தவேண்டிய கடமைகளை நிறைவேற்றுமாறு கல்வி கற்க வேண்டும். தன் முன்னோர்களின் கடனைத் தீர்க்க மக்களைப் பெற வேண்டும். இவ்வுலகத்தைத் துறக்க நினைக்கும்முன் கடவுளுக்குரிய கடனைத் தீர்க்கத் தன் வருவாய்க்குத் தக்கவாறு வேள்வி செய்ய வேண்டும். வாழ்க்கையின் நல்ல பொருள்களை நுகர்வதில் தெவிட்டிய நிலையை அடைந்த பின்னர், வாழ்வை, அதன் அடிவண்டல் வரையில் குடித்த பிறகே சன்னியாசி வாழ்வை மேற்கொள்ள வேண்டும். ஒருவன் குடும்பத்தின் பாதுகாப்பிற்கு வேண்டிய தக்க ஏற்பாட்டைச் செய்யாது சன்னியாசியானால், அவனைத் தண்டிக்கக் கௌடில்யர் வேறொரு நோக்கத்தோடு தண்டம் விதிக்கின்றார். இல்லறத்தான் சமுதாயத்தின் அச்சாணி; மற்றெல்லோரையும் தாங்குபவன். மற்றப்படிகளின் (ஆசிரமங்களின்) உயிராக ஆகிறான். அவனே மற்ற மூவரையும் விட உயர்ந்தவன்; தாமே சமைத்துண்ணா மாணவர்கள், சன்னியாசிகள் முதலியவர்களுக்கு அவன் உணவு அளிக்கிறான். அவனது முக்கியக் கடமைகளில் ஒன்று, விருந்தினர்களுக்கு விருந்தளிப்பது; அவனும் அவன் மனைவியும், மற்றெல்லோரும் உணவு உண்ட பிறகே - வேலைக்காரர்கள் உட்பட உணவு உண்ட பிறகே, உண்ண வேண்டும்.

இல்லறத்தோர் திரிகை, உரல், உலக்கை முதலியவற்றையும் அவை போன்ற வேறு கருவிகளையும் தங்கள் உணவைச் சமைப்பதற்குப் பயன்படுத்துகின்றமையால் அவர்கள் பாபம் இயற்றுகின்றனர். அப் பாபத்தைக் கழுவ ஐந்து பெருவேள்விகளை (Mahayajnas) இயற்றுகின்றனர். அவ்வேள்விகளில் ஒன்றாக விருந்தோம்பல் கருதப்படுகின்றது. விருந்தளிப்பதை வற்புறுத்த இப்பொய்ம்மையை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமயக் கொள்கையும் ஏற்பட்டதாகலாம்.

திருமணம், பெண்மக்கள்: மனுவும், கௌடில்யரும் மரபின்படி எண்வகை மணங்களை விவரிக்கின்றனர். அவற்றுட் சில, மணம் என்ற பெயருக்கே தகுதியற்றவை, திருமணம் என்பது, இயற்கையாக ஒருவன் ஒரே மனைவியைக் கொள்ளுதலும், ஒரே வருண இளைஞனும், கன்னியும் சமய முறைப்படி ஒன்று சேர்வதுவும் என மனுவும் கௌடில்யரும் கூறுவதிலிருந்தும், பிற சான்றுகளிலிருந்தும் ஐயமறத் தெரிகின்றது. இன உணர்வு மிக்க ஆற்றலோடு தொழிற்படும் எல்லைக்குள் மட்டும் இவ்விதிகளும் சட்டங்களும் செல்லுபடியாவன. வாழ்க்கையின் கலப்புச் சாதிக் கொள்கையால் மட்டுமன்றி, வெவ்வேறு வருணங்களுக்குள் ஏற்படும் மணமுறை ஏற்பாட்டாலும், அத்தகைய மணத்தால் பிறந்த மக்கள் பெறும் பிறப்பு உரிமையினை வரையறுப்பதாலும், இவ்விதிகளை வாழ்க்கையின் உண்மையோடு பொருந்தச் செய்யக் கருதினர். கௌடில்யர், நியோக மணமுறைக்கு இணங்குகின்றார். நியோகம் என்பது, பிள்ளைப்பேறு அற்ற ஒருவன் மனைவியை அவள் கணவனின் நெருங்கிய உறவினன் ஒருவனோடு கூடச் செய்து அவள், பிள்ளையைப் பெறுவதாகும். மனு இவ்வழக்கத்திற்கு இடங்கொடுக்கும் வகையில் தெளிவாக இதைக் கூறுகிறார். ஆனால் மீண்டும் இவ்வழக்கத்தைக் கண்டிக்கின்றார். சில உரையாசிரியர்கள் அக்கண்டனத்தை இக்காலத்திற்குப் (கலியுகத்திற்குப்) பொருந்துவது என்று விளக்கம் தருகின்றனர். கௌடில்யர் எழுதிய காலத்திற்கும், மனு தரும சாஸ்திரத்தைத் திருத்தி அமைத்த காலத்திற்கும், இடையே கடுமையான தூய்மை நிலை வளர்ந்திருக்க வேண்டும். சமுதாய வாழ்க்கையில் பெண்களுக்கு உயர்ந்த இடத்தை மனு கொடுக்கிறார். குடும்பத்தில் எங்குப் பெண்கள் பெருமைப் படுத்தப்படுகிறார்களோ அங்குத் தெய்வங்கள் மகிழ்கின்றன. எங்குப் பெண்களை மேன்மைப் படுத்தவில்லையோ அங்குச் செய்யும் தெய்வச் சடங்குகள் பலன் தருவன அல்ல. எந்தக் குடும்பத்தில் கணவன் மனைவியுடன் மகிழ்ந்திருக்கின்றானோ, மனைவி கணவனுடன் மகிழ்ந்திருக்கின்றாளோ, அக்குடும்பத்தில் இன்பம் நிலைத்திருக்கும். பெண்கள் தக்க கணவனைப் பெறுவதில், மனு ஆர்வமுடையவராக இருக்கின்றார். தக்க கணவன் கிடைக்காதபோது, நற்குணமற்ற ஒருவனுக்கு அவளைக் கொடுப்பதை விட, அவள் தந்தையின்

வீட்டில் மணமாகாத முது மாது ஆகவே வைத்திருக்கலாம் என்ற அளவுக்குக் கூட அவர் கூறுகின்றார். பெண்கள் தங்கள் உறவினராகிய ஆண் மக்களைக் கேட்டு எதையும் செய்ய வேண்டும் என்று எச்சரிக்கின்றார். அவாவை வெறுத்து இன்பத்தைத் துறந்தவர்களுக்குப் பெண்களால் நேரும் இடையூறுகளைக் கூறி எச்சரிக்கின்றார். இவற்றைக் குறிக்கும் பகுதிகள் எல்லாம், குடும்பத்தில் பெண்கள் ஏற்ற பெருமையை அல்லது சமுதாய வாழ்வில் அவர்கள் கொண்ட பங்கைச் சிறந்த நோக்கத்தைக் குறைப்பன அல்ல.

அடிமைகள் : கிரேக்க ஆசிரியர்கள் மௌரியர் காலத்தில் இந்தியாவில் அடிமை கொள்ளும் வழக்கம் இல்லை என்று உறுதியாகச் சொல்கின்றனர். அவர்கள் சொல் வதைத் தக்க முறையில் நாம் உணர வேண்டுமானால், ஆடு, மாடுகளை ஒப்ப அடிமைகளைக் கொள்ளும் தன்மை கிரேக்கரிடம் இருந்தது போல இந்தியாவில் இல்லை என்று கொள்ள வேண்டும். 'தாசர்கள்' அல்லது ஊழியர்கள் என்பவர்களுக்கு உரிமை இல்லாமலில்லை. உரிமை இருந்தபோதிலும் அவர்கள் அரைப்பகுதி அடிமைத் தன்மை நிலையில் இருந்தார்கள். கௌடில்யர், ஆரியன் ஒருவனை, மற்று எவரும் அடிமையாகக் கொள்ளக் கூடாது என்று திடமாகக் கூறுகின்றார். நான்கு ஆரிய வருணத்தாரின் குழந்தைகளை விற்பதற்குத் தண்டனையும் ஏற்படுத்துகின்றார். பொருள் நெருக்கடி, வயது வந்த ஒரு ஆரியனுக்கு ஏற்பட்டால், அவன் பிறன் ஒருவனுக்கு அடிமையாகலாம். ஆனால் அவன் கொண்ட கடனைத் திருப்பிக்கொடுத்தோ, குறிப்பிட்ட மற்ற வகையிலோ, தன் விடுதலையைப் பெறலாம். விலைக்குக் கொண்ட தாசர்களுக்கும், அவ்வாறு கொள்ளாத தாசர்களுக்கும், வேற்றுமை காண்கின்றார். இவ்வேற்றுமை இயற்கையாக அடிமையாகவே இருக்கும் மனிதர்களைப்பற்றி அரிஸ்டாட்டல் கூறியவற்றை நினைக்கச் செய்கின்றது. பிரம்மன், சூத்திரர்களை மற்றவர்களின் ஊழியத்திற்குப் படைத்தான் என்று மனு உறுதியாகக் கூறுகிறார். தாசர்களுள் வேறு வேறு வகுப்புக்களை மனு உணர்த்துகின்றார். கௌடில்யர் முதல், மனு வரையில் இடைப்பட்ட காலத்தில் தாசர்கள் என்னும் இவ் வருணத்தாரின் நிலை இழிந்ததாயிற்று என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது.

3. அரசியல்

கௌடில்யர் அவருடைய நூலில் ஒரு பகுதியை, (11-வது அதிகாரத்தை) சங்கங்கள் என்ற குடி அரசியல்களைக் கூறப்பயன்படுத்துகிருர். முடியரசு அல்லாத ஆட்சி முறைகளுக்கு அவர் நண்பர் அல்லர். அம்முடியரசுகள் எவ்வாறு செயல் புரிந்தன எனக் கூறுவதற்கு அவர் குறைந்த கவனமே செலுத்துகின்ருர். ஆனல் அரசன் அம் முடியரசுகளைத் தன் ஆட்சிக்குள் கொண்டுவர அவற்றிற்குள் எவ்வாறு வேற்றுமையை உண்டு பண்ண முடியும் என்பதற்குப் பெரிதும் கவனம் செலுத்தியுள்ளார். கௌடில்யர் அரசு முறையும் மனுவின் அரசு முறையும் முடியியல் அரசு முறைகளே. 14-வது லூயி என்ற பிரஞ்சு அரசன் போன்ற அரசர்கள் தோன்றுதலை அவ்வரசனுக்குப் பல நூற்ருண்டுகளுக்கு முன்பே அவர்கள் எதிர்பார்த்தனர். 'அரசனே அரசு' (ராஜ ராஜ்யம்) என்று உறுதியாகக் கூறுகின்றனர்.

அரசின் உற்பத்தி : அரசுகளின் உற்பத்தியைப் பற்றிக் கௌடில்யர் நேரான முறையில் கூறவில்லை. அவ்வுற்பத்திக்கு ஒரு மரபைக் குறிப்பிடுகின்ருர். மீன்முறைச் சட்டப்படி அதாவது பெரிய மீன் சிறிய மீனை உண்ணும் முறைப்படி, துன்பமுற்ற மனிதர்கள், 'வைவஸ்வத' மனுவை அரசனுக ஏற்படுத்த ஒப்புக் கொண்டார்கள். அவன் அவர்களை நியாயமற்ற முறையிலிருந்து காப்பாற்ற முற்பட்டான். இவ்வாறு காப்பாற்றுவதற்குப் பதிலாக விளை பொருளில் ஆறில் ஒரு கடமையையும், வணிக வருமானத்திலிருந்து பத்தில் ஒரு பங்கு வரியையும் அவர்களிடமிருந்து பெற்ருன் என்று அவர் கூறுகின்ருர். மற்ருேர் இடத்தில் அரசன் இல்லாத இடத்தில் வலியோர் மெலியோரை விழுங்குகின்றனர். ஆனல் அரசனுடைய பாதுகாப்பில் மெலியோர் வலியோருக்கு ஒத்தவராகின்றனர். இவ்வாறு கூறும் அரசியலின் உற்பத்திக் கருத்து, 'ஹாப்ஸ்' (HOBBES) என்பவர் விரித்து உணர்த்திய (CONTRACT THEORY) உடன்படிக்கைக் கொள்கைக்கு மிக நெருங்கி வருகின்றது. ஹாப்ஸ் (HOBBES) என்பவர், அக்கொள்கையைத் தட்டுத் தடையின்றி வற்புறுத்தி அளவை முறைப்படி ஒரு முடிவைக் காட்ட இடமிருந்ததால் அவர் கட்டுப்பாடு இல்லாத முடியரசுக் கொள்கையை ஆதரித்துக் கூறுகிருர்.

கௌடில்யர் எழுதிய காலத்து இந்தியச் சூழ்நிலே, கட்டுக் கடங்காத அரசு முறையைத் தடுக்கத் தக்கதாக இருந்தது. இருந்தாலும் அரசியலேப் பற்றி எழுதிய இந்திய ஆசிரியர் எல்லோரையும்விட, ஹாப்ஸ் என்பவரின் அண்மையில் கௌடில்யரே நிற்கின்றுர். தமக்கு முன்பும் பின்பும் தோன்றிய ஆசிரியர்களேவிடக் கௌடில்யரே அரசன் ஆற்றலே மிக மிக உயர்த்தியவர்.

தண்டனே: அரசனேக் கௌடில்யர் 'தண்டதர' என்று கூறுகின்றுர். இச்சொற்றெடரின் முழு ஆற்றலேயும் அறிய நாம் மனுவினிடம் திரும்பவேண்டும். உலகத்தில் அரசர் ஒருவரும் இல்லாதிருந்தபோது உலகம் அச்சத்தால் தவித்தது. அதைக் காப்பாற்றவும் நல்லவர்களேக் காக்கவும் தீயவர்களே அழிக்கவும் பிரம்மன் அரசனேப் படைத்தார் என்று மனு கூறுகின்றுர். படைத்த அவ்வரசனுக்காகத் தன் மகன், உயிருள்ள யாவற்றையும் காப்பவனுன தண்டா என்பவனேப் படைத்தார். பிரம்மாவின் புகழ் யாவற்றிற்கும், தண்டா என்பவனே உரியவன் ஆனுன். அவனுக்கு அஞ்சி, படைக்கப்பட்ட எல்லா உயிர்களும் அவ்வவற்றின் சட்டத்தின்படியே நடக்கின்றன. தண்டா என்பவனே ஆள்பவன்; தலேமையானவன். நான்குபடிகளிலும் (ஆசிரமங்களிலும்) தருமத்தை மேற்கொள்ளச் செய்வதற்கு அவனே பிணேயாகின்றுன். எல்லோரும் தூங்கும்போது அவன் விழித்திருக்கின்றுன்; அவனே தருமத்தின் உருவம். அறிவுள்ள அரசனுல் சரியாக நடத்தப்பெற்றுல் தண்டா, குடிகளே மகிழச் செய்கின்றுன். அவன் உதவியால் கடவுளும், மனிதனுக்கு மேற்பட்ட நிலேயில் உள்ளவர்களும், உலகத்திற்கு நன்மையைச் செய்கின்றுர்கள். தண்டா பண்பாடு இல்லாத அரசன் கையில், தான் கருவியாக இருக்க மறுக்கின்றுன்; நீதியற்ற அரசனுக்குப் பகைவனுக எழுகின்றுன்; அவ்வரசனே உற்றுர் உறவினரோடு அழிக்கின்றுன். அதன் பிறகு எல்லாப் பொருள்களும், எல்லா மக்களும், அரசிற்கு உட்பட்டவர்கள் மட்டுமல்ல, முனிவர்களும், விண்ணுலகத்திலுள்ள தெய்வங்களும் துன்பப் படுவார்கள்.

தண்டம் என்பது, தண்டிப்பது அல்லது ஒறுத்தல் என்று அடிக்கடி மொழி பெயர்க்கப் பெறுகின்றது. அதன் பொருள்களுள் இது ஒன்றுனுலும் இவ்விடத்தில் இது

பொருத்தமற்ற பொருள் ஆகின்றது. வேதத்தில் கூறும் 'ரித' என்ற கொள்கையின் வழிவந்து, யாவற்றையும் உட்படுத்திய சட்டத்தின் ஒழுங்கு முறைக் கொள்கையினுல் இது அமைந்திருக்கின்றது. காலத்தை ஆக்குபவன் அரசன் (Raja kalasya karnam). நீதியுள்ள அரசன் தண்டத்தின் உதவியால் எங்கும் இன்பத்தையும் செழிப்பையும் உண்டு பண்ணுகிருன் என்ற பொருளில் அரசன் காலத்தை உண்டு பண்ணுகிருன் என்பது உண்மையே. தீய, கொடிய அரசன் தன்வேலையில் தவறிழைக்கின்ருன். தன் அரசின் அழிவை யும், தன் அழிவையும் தேடிக் கொள்கின்ருன். இத்தகைய கருத்துக்கள், பழைய ஆரிய உலகத்தில் எங்கும் பரவி யிருந்தன. குற்றமற்ற அரசன் தெய்வங்களுக்குப் பயப் படுகின்ற பொழுதும், நேர்மையான தீர்ப்புக்களை ஆதரிக்கும் பொழுதும், இருள் சூழ்ந்த உலகம், உணவுப் பொருள்களைக் கொடுக்கின்றது; மரங்கள் கனிகளைச் சுமந்து நிற்கின்றன; அவன் கிடைகளிலுள்ள கன்றுகள் வலிமை யடைகின்றன. கடல், மீன்களை நிறையக் கொடுக்கின்றது என்று ஹோமர் என்னும் கிரேக்கப் புலவர் கூறுகின்ருர். அவர் உரைகளுக்கு நேரான பல உரைகள் இந்திய இலக்கியத்தில் உள. இக்கருத்தின்படி, ஆள்பவன் அரசன் அல்லன்; அவனுக்கு முற்பட்ட சட்டமே ஆள்கின்றது. அவன் அதைப் பின்பற்றிச் செல்ல வேண்டும். அதை நெறிமுறைப்படி, பிறரிடத்து நிறைவேற்ற வேண்டும். அரசன் தன் குடிமக்களைத் தண்டிப்பதைவிடத் தன் பிழை களுக்குத் தன்னைத்தானே அதிகமாகத் தண்டித்துக் கொள்வதைக் கருதுவதில் மனுவுக்கு வெறுப்பு இல்லை. 'தண்டம் நீதியற்ற அரசனையும், அவன் குடும்பத்தையும் அழிக்கின்றது' என்று மனு கூறியது, மகாபாரதத்தில் 'வேனு' என்ற அரசனின் கொடுங்கோல் ஆட்சியைப் பற்றிய கதையோடு தொடர்பு கொள்கின்றது. 'வேனு' என்ற அரசனை எதிர்த்து, அவனது குடிமக்கள் கலகம் செய்து அக்கொடுங்கோல் மன்னனைக் கொன்றனர். புரட்சிக் கருத்தின் வித்தைச் சுமந்து சென்ற பாரதக் கதையின் மறைமுகக் கொள்கையில் கௌடில்யருக்கு ஆர்வம் இல்லை. அவர், செயல் முறையில் சிறந்த ஆட்சியாளர். ஒரு பேரரசை அமைத்தவர். புரட்சிக் கருத்துக்கள் ஒன்றும் அருத்த சாஸ்திரத்தில் காணப்படவில்லை.

அரசு தெய்வத்தால் ஏற்பட்ட நிறுவனம். ஆயினும், அரசன் எவ்வகையிலும் கடவுள் அல்லன். எந்த இந்திய அரசரும் தன்னைக் கடவுள் என்று கூறிக் கொள்ளுதல் இல்லை. அவன் வாழ்நாளில் அவனைக் கடவுளாக வழி பட்டதும் இல்லை. 'ஆசியாவில் அரசனுக்குத் தெய்வத் தன்மை முளைக்கத்தக்க மண் இல்லை' என்று குறிப்பிடுவது உண்மையே. அரசனின் தெய்வத் தன்மை, கிரீஸ் நாட்டில் விளைந்தது. அது, அரசியல் அமைப்புக் கொண்ட நாட்டில் அரசியலுக்குப் புறம்பான மேல் அதிகார உரிமைக்குச் சட்டப்படி ஓர் அடிப்படையைக் காண எழுந்தது. அரசன் என்ற சிறு குழந்தையையும், அரசனும் ஒரு மனிதனே என்ற கருத்தால் இகழக்கூடாது. அவன் மனித வடிவம் கொண்ட பெரிய தெய்வம் என்று மனு கூறுகின்றார் என்பது உண்மையே. ஆனால் இக்கருத்தைக் கொண்ட செய்யுள் ஒரு நீண்ட பகுதியின் நடுவில் தோன்றுகின்றது. மேலே சொன்ன பொருளுக்கு அது இடம் தருகின்றது. இவ்வாறு கூறிய சூழ்நிலையைக் கருதும்போது இக்கருத்து, மீமாம்சகர்கள் கூறும் அர்த்த வாதமாகும். அர்த்தவாதம் என்பது, அரசை ஆதரிக்கும் அவசியத்தை வற்புறுத்தலைக் கருதியதாகும்.

பிராமண: க்ஷத்ரிய (BRAHMA & KSATRA): அரசனின் பொறுப்பான வேலையில் அவனுக்கு உதவி செய்யவும், அறிவுரை கூறவும், அரசனின் குரு அல்லது புரோகிதன் என்ற முக்கியமான தன்மையில் அரசனின் அருகே நிற்பவன் பிராமணன். "படைப்பின் பிறகு பிரஜாபதி ஆடு மாடுகளை வைசியரிடம் ஒப்பித்தார். பிராமணனிடமும், அரசனிடமும் உயிர் உள்ள படைப்பையெல்லாம் ஒப்புவித்தார். "பிராமணன் இல்லாத க்ஷத்ரியன் செழிப்பதில்லை. க்ஷத்ரியன் இல்லாத பிராமணன் செழிப்பதில்லை. பிராமணனும் க்ஷத்ரியனும் நெருங்கி ஒன்று சேர்ந்து இந்த உலகத்திலும் மறு உலகத்திலும் செழிப்படைகின்றனர்" என்று மனு கூறுகின்றார். இவ்வாறு அவர் கூறுவது அவருக்கு முற்பட்ட வேதத்தில் கூறிய நிலைபெற்ற ஒரு மரபை வேதத்திலிருந்து கேட்டு இப்போது அதைத் திருப்பிச் சொல்வதாகும். அரசியலில் அரசனாக இல்லாமல் மந்திரியாகத் தொண்டு செய்து ஆட்சி செலுத்தப் பிராமணனுக்கு நல்ல அறிவு இருந்தது. கொள்கையிலும், பெரும்பாலான வழக்கத்திலும்கூடப் பிராமணர்களும்

அவர்கள் தெய்வங்களும் ஓர் அரசியலுக்குள் அரசியல் ஏற்ற வர் அல்லர்; அரசியலுக்கு மேற்பட்ட அரசியலாளர். அரசனை நியமிக்கும் சடங்குகளிலும் புரோகிதன் அரசனைக் குடி மக்களுக்கு முன் புகழ்ந்து கூறினன். அப்புகழ்ச்சியிலிருந்து பிராமணர்களை விலக்கிக் கொண்டான். "குடிமக்களே" இவர், உங்கள் அரசர். பிராமணர் ஆகிய எங்களுக்கு அரசர் 'சோமர்' என்று கூறினர். கொடுங்கோல் மன்னரை அடக் கும் கடமையைக் குறிப்பாகப் பிராமணர்களிடம் ஒப்புவிக்கும் சில செய்யுள்கள் மனு நூலில் உள்ளன. க்ஷத்ரியன், பிராமண னுக்கு எந்த வகையிலாவது மீறி நடக்கும்போது அப் பிராமணனே அதை அடக்கக்கடவன்; ஏனெனில் பிராமணனி லிருந்து தோன்றியவன் க்ஷத்ரியனுவன். நெருப்பு எப்படித் தண்ணீருக்கு மேம்பட முடியாதோ அப்படியே அரசனும் அவன் பிறந்த இடத்திற்கு மேலாக முடியாது. மனு நூலில் புரோகிதனின் பதவி முக்கியமானதாக இல்லை. அவன் அரச குடும்பத்தின் குருக்களாகக் குடும்பச் சடங்குகளைச் செய்து வரும் குருக்களுக்கு மேலானவனல்லன். முக்கியமாக அரசி யற் கொள்கையில், போர், அமைதி ஆகியவற்றைக் குறித்த சிக்கல்களை உள்ளிட்டு, நெருக்கடி ஏற்படுகின்றபோது, அரசன் அறிவாளியான உயர்ந்த நடத்தையுள்ள ஒரு பிரா மணனை, மற்ற மந்திரிகளைக் கலந்து ஆலோசிப்பதின் வேரு கவும், தனியாகவும் கலந்து ஆலோசிக்க வேண்டும் என்று வற்புறுத்தப்படுகின்றது. கௌடில்யர், புரோகிதனுடைய பதவியை அடிப்படைப் பதவியாக அல்லது உயர்நிலைப் பதவி யாகக் கருதுகின்றனர். இப்பதவிக்கு உயர்ந்த தகுதியையும், நடத்தையையும், கல்வியையும் வற்புறுத்துகிருர். இதற்குத் தக்க மனிதனைத் தெரிந்தெடுத்த பிறகு அவ்வரசன் அவனைப் பின்பற்றியே செல்லவேண்டும். ஆசிரியனை மாணுக்கன் பின்தொடர்வது போலவும், தந்தையை, மகன் பின்பற்றிச் செல்லுவது போலவும், தலைவனை வேலையாள் பின்பற்றிச் செல்வது போலவும், அரசன் அவனைப் பின்பற்றவேண்டும் என்று கூறுகின்ருர். பிராமணனுல் வலுப்பெற்ற க்ஷத்ரியன், மந்திரிகளின் ஆலோசனைகளால் தூய்மை அடைந்து, சாஸ் திரங்களின் வழியைப் பின்பற்றினுல், அவனை யாரும் வெல்ல முடியாது. கருவிகளின்றியே அவன் வெற்றி பெறுகின்ருன் என்று மனு உறுதி கூறுகின்ருர்; பிராமணனுக்கும் க்ஷத்ரிய னுக்கும் இடையே ஒருவர் மற்றொருவரை அறியும் தன்மை

ஏற்படவேண்டும். இதை அடிப்படையாகக் கொண்ட இடைவிடா ஒத்துழைப்பு, செழிப்பான வெற்றியுள்ள அரசுக்கு, உண்மையான அடிப்படையாகும் என்று மனுவும் கௌடில்யரும் கூறுகின்றனர்.

அங்கங்கள்: ஒரு அரசுக்கு அங்கங்கள் அல்லது பிரகிருதிகள் ஏழு என்று கணக்கிடப்படுகின்றன. மனு அவற்றை (1) அரசன் (2) அமைச்சர் (3) தலைநகர் (4) நாடு (5) அரசியல், கருவூலம் (6) படை (7) நட்பு எனக் கூறுகின்றனர். இவற்றைக் கூறுகின்ற வரிசை இவற்றுள் ஒவ்வொன்றின் முக்கியத்தைக் கொண்டு அமைகின்றது. ஒரு அரசு, இங்குக் கூறிய அங்கங்களில் பிற்பட்டவைகளைவிட முற்பட்டவைகளால் துன்பம் அடையும். இவ்வாறு கூறுவது, இவ்வங்கங்களின் இயற்கைச் செயல்களில் ஒன்றைவிட மற்ருென்று உயர்ந்தது என்று உணர்த்துவது அன்று. ஒவ்வொன்றும் அதன் எல்லைக்குள் திறமை வாய்ந்ததே. துறவிகள் தாங்கும் முக்கோலில் ஒவ்வொன்றும் மற்ருென்றைவிடக் குறைவானதன்று; அதன் முழு மேன்மைக்கு, எல்லாம் சேர்ந்த ஒன்றே முக்கியமானது. இவைகளைப் போன்றதே அரசியல் அங்கங்களும். கௌடில்யர், இந்த அங்கங்களைக் கூறுமிடத்துச் சிறு வேற்றுமையோடு மனு கூறிய முறையிலேயே இவற்றைக் கூறுகின்ருர். அவர், நாடு என்ற அங்கத்தை தலைநகருக்கு முன்பாக அமைக்கின்ருர். மேலே கூறிய அங்கங்களை அமைத்த வரிசையில், முன்னுக அமைந்த ஒவ்வொன்றும், அதன்கீழ் உள்ள ஒன்றைவிட, இயற்கையல்லாத காலங்களில் மிக முக்கியமானது, மிக்க கவலையோடு கருதவேண்டியது என்று கூறும் அவரது ஆசிரியரின் கருத்தைத் தெரிவிக்கிருர். இதை மறுக்கும் கருத்துக்களைப்பற்றி மிக விரிவாகக் கூறி வழக்காடுகின்ருர். இக்கருத்துக்களில் எதனேடும் அவருக்கு உடன்பாடு இல்லை.

நெருக்கடி காலங்களில் துணிய வேண்டிய செயல்களுக்கு, நூலின் விதிகள் வழிகாட்டியல்ல. நாட்டின் ஒரு பகுதிக்கு அல்லது பல பகுதிகளுக்கு ஏற்படும் இடையூறுகளின் உண்மைத் தன்மையைக் கருதியும், அவற்ருல் உண்டாகக் கூடிய விளைவு அல்லது பயனைக் கருதியும் மேற்கொள்ள வேண்டிய செயல் அமையவேண்டும் எனப் பகுத்தறிவு கொண்டு முடிவு காண்கின்ருர்.

அரசன் : ஒரு அரசின் நன்மை, அரசனுடைய குணத்தையும், அவன் நடத்தையையும் பொறுத்து அமைகின்றது, என்பது நன்ருக ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிறது. அரசாள்வதற்கு அரசன் அழைக்கப்படும் முன், அவன் பெறவேண்டிய கல்விப் பயிற்சி முதலியவற்றையும், அவன் அரசாள்வதை மேற்கொண்ட பிறகு அவன் காலத்தை எவ்வாறு பகுத்துக் கொள்ளவேண்டும், எப்போது எப்போது தன் சொந்த அலுவல்களையும் அரசியல் அலுவல்களையும் கவனித்தல் வேண்டும், என்பவற்றைப் பற்றியும் விரிவாக வரையறைகள் ஏற்படுத்தப் பெற்றுள்ளன. அரசன் தனக்குப் பின் அரசாள வருவோனைப்பற்றி உரிய காலத்திலேயே கருதவேண்டும் என்று கௌடில்யர் விரும்புகின்ருர். தனக்குப் பின் அரசு எய்தத் தக்க ஒருவனைத் தெரிந்தெடுப்பதைப் பற்றியும், அவன் பயிற்சியைப்பற்றியும் விரிவான விதிகளை ஏற்படுத்தி உள்ளார்.

வேறு முக்கியமான கருத்துக்கள் : அரசன் எப்பொழுதும் சுறுசுறுப்பாகத் தன் குடிகளின் நலத்தைக் கருத வேண்டும். அரசனை அணுகுதல், குடிகளுக்கு எளியதாய் அமையவேண்டும். அவசரமான காரியங்களைத் தாமதம் செய்தால், பின்னர்ச் சிக்கல்களுக்குள் அவை சேர்க்கும். அவற்றை மிக விரைவில் கவனித்தல் வேண்டும்.

வெற்றியின் மருமம் : உழைப்பே வெற்றியின் மருமம். குடிகள் பெறும் இன்பம், அரசன் பெறும் இன்பம் ஆகும். குடிகளின் நன்மையே அரசன் நன்மை ஆகும். அரசன் தானே மகிழ்ச்சி பெறுவது அவனுக்கு நன்மை விளைப்பது அன்று. குடிகளின் மகிழ்ச்சியே அரசனுக்கு நன்மை விளைப்பது என்று கௌடில்யர் கூறுகின்ருர். ஏழு அல்லது எட்டு அமைச்சர்கள் அடங்கிய ஒரு குழுவை அரசியல் காரியங்களில் தனக்கு உதவி செய்ய அரசன் அமைத்தல்வேண்டும். அவ்வமைச்சர்கள் நல்ல குலத்தில் பிறந்தவர்களாக, சிறந்த கல்வி உடையவராக, துணிவுள்ளவர்களாக, நற்குணத்திற்குப் பெயர் பெற்றவர்களாக, திறமையுள்ளவர்களாக இருத்தல் வேண்டும் என மனு கூறுகின்ருர். ஆட்சி முறைக் கொள்கைகளைப் பற்றியும் வேறு வேறு தரத்தின்படி அமைச்சர்களைத் தெரிந்தெடுப்பது பற்றியும், தலைநகர் அமைப்பைப்பற்றியும், நாட்டின் பொருளாதார அமைப்பைப் பற்றியும், வரி விதிக்கும் முறைகளைப் பற்றியும் ஒழுக்கத்தின்

கட்டுப்பாட்டைக் காப்பாற்றுவதைப் பற்றியும், படைகளின் உள அமைதி மன உறுதிகளைப் பற்றியும் கௌடில்யர் விரிவாக எடுத்துரைக்கின்றார்.

அரசுகளுக்குள் தொடர்புகள் : பல அரசுகளுக்குள் ஏற்படும் தொடர்புக் கோட்பாடு பற்றி மனுவும், கௌடில்யரும் கூறுவதில், ' சம்மட்டியால் அடிக்க முடியாதவன் அச் சம்மட்டியால் அடிக்கப்படும் பட்டரை ஆகின்றான் ' என்னும் கருத்தே அரசுகளின் உட்தொடர்புக் கோட்பாட்டில் மேம் பட்டுக் காணப்படுகின்றது. புது நாடுகளை வெல்ல விரும்பு கிற அரசன், மிகச் சிறந்த அரசன் என்று கருதப்பெறுகிறான். இதனால் மிக்க ஊக்கமும், வலிந்து நாடுகளைக் கைப்பற்று தலும் வேண்டும் என்பது புலப்படும். இதனால் போர் வேண்டும் என்பது அவசியமில்லை. இப்போர், கடைசி யாகவே மேற்கொள்ள வேண்டியது என்று ஆதரவளித்துக் கூறப்படுகின்றது. தூதர்கள் வட்டாரங்களைப் பற்றியும், நான்கு வகை உபாயங்களைப் பற்றியும், ஆறுவகைச் செயல் களைப் பற்றியும் ஒருவாறு மாணவருக்குரிய முறையில் விரி வாக ஆராய்ச்சி உரைகள் காணப்படுகின்றன. இவை, மனுவைக் காட்டிலும் கௌடில்யர் இடத்தில் மிக விரிவாகக் காணப்படும். இவற்றைத் தாண்டி அப்பாற் செல்ல வேண்டும். கௌடில்யர், மூன்று வகை வெற்றியாளர்களைப் பிரித்துக் காட்டுகின்றார். அவற்றில் ஒரு வகையினர், தருமத்தின்படி வெற்றி பெற்றவர். வெற்றி பெற்ற அவ்வர சனைத் தலைவனாக ஒப்புக்கொண்டால் அவனுக்குப் போதிய தாகும். மற்றொரு வகையினர், வெற்றியில் மிக்க ஆசை கொண்டவர். நிலப் பகுதியையும், செல்வத்தையும் தேடு பவர். மற்றும் ஒருவகையினர், வெற்றி வெறி கொண்டவர். அவர், தோல்வியுற்ற அரசனின் எல்லாப் பொருளையும், அவன் உடல், மனைவி மக்களையெல்லாம் பறிமுதல் செய்து, தோற்றவனையும் கொல்ல விரும்புபவர். வென்ற நாட்டை எப்படி அமைதி பெறச் செய்வது, எவ்வாறு மீண்டும் இயற் கையான வாழ்க்கையைப் பெறச் செய்வது எனக் கௌடில்யர் விரிவாகக் கூறுகின்றார். இவற்றிற்கு மாறாக, மனு, வெற்றி யடைந்த உடனே, நாட்டின் இயற்கை வாழ்வை முன்பு இருந்தபடியே மீண்டும் பெறச் செய்யவேண்டும்; அந் நாட்டின் சட்டங்களையும், வழக்கங்களையும், சமய முறைகளை யும், சமூக நிறுவனங்களையும், பழைய அரச குடும்பத்தையும்,

அந்நாடு மீண்டும் பெறச் செய்யவேண்டும் என்று கூறு கின்ருர்.

ஆட்சி முறை: உள்நாட்டு அரசியல் முறையில் கௌடில்யருடைய நூல் ஒப்பற்றது. அவர் நூலின் இரண் டாம் பகுதியான 'அத்யக்ஷபிரசாரா' என்பது, விவரமாக நகர அமைப்பைப் பற்றியும் அரண் அமைப்பைப் பற்றியும் நீதி செலுத்துவது அல்லது முறை செய்தல் பற்றியும் ஏறக் குறைய முப்பது ஆட்சித்துறைத் தலைவர்களைப் பற்றியும் விரிவாகக் கூறுகின்றது. பழைய இந்தியாவின் அரசியல் முறை நூல்களோடு இதை நன்ருக ஒப்பிட்டுக் கூறலாம். நாட்டின் சமூகத்துறையையும், பொருளாதாரத்துறையை யும் மையப்படுத்தி, அவை யாவற்றையும் ஆராய்ந்து ஒழுங்கு படுத்தி அடக்கியாளும் விரிந்த அதிகார ஆட்சியைக் கௌடில் யர் கருதுகின்ருர். இத்தகைய மையப்படுத்திய ஆட்சி முறையை, மீண்டும் பிரிட்டிஷ் கால அரசாட்சி முறையை அணுகும் வரையில் இந்தியாவில் நாம் காணமுடியவில்லை. கௌடில்யருடைய கட்டளைகளைப் பின்பற்றியிருந்தால் ஒவ்வொரு நகரத்தைப் பற்றியும், ஒவ்வொரு ஊரைப் பற்றியும், அவ்வூரில் ஒவ்வொரு குடியைப்பற்றியும், அவர் தொழிலைப்பற்றியும் நில வருவாயைப்பற்றியும், ஆடு, மாடு களைப்பற்றியும், இன்னும் பலவற்றைப்பற்றியும் நம்பத் தகுந்த விவரங்கள் மிகப் பலவாக நிரம்ப இருந்திருக்கும். அசோகனுடைய ஆட்சியின் முடிவு வரையிலாவது மௌரியப் பேரரசு இக்கட்டளையைப் பின்பற்றியிருக்கும் என்பதில் ஐயப்படக் காரணமே இல்லை. கௌடில்யருடைய இம்முறை அமைப்பு, கிரேக்க அரசியல் அமைப்பைப் பின் பற்றியது. கிரேக்கர்களுடைய அமைப்பு, 'அச்செமெனிட்' (Achemenid) குலவரிசையில் பாரசீக அரசியல்களின் செயலையும் அவர்களின் கீழ் ஆளுநர் செயல்களையும் பின் பற்றியது ஆகும். வழக்கப்படி இந்திய அரசு, மக்களுடைய அன்ருடத் தொழிலில் தலையிடுவதில்லை. அவர்களின் ஒழுங்கான வாழ்க்கைத் தொழில்களுக்குத் தடை ஏற்பட்ட போது, அதை நீக்குவதை மட்டும் அது மேற்கொண்டது. இப்படிப்பட்ட வழக்கத்திற்கு மாருனது, மௌரியர் அரசியல் முறை.

முறை செய்தல் அல்லது நீதி வழங்குதல்: நீதி வழங்குவதன் ஆட்சியில் கௌடில்யர் இருவகை நீதிமன்றங்

களைப் பிரித்து உணர்த்துகின்றார். அவருடைய நூலின் மூன்றாவது பகுதியில் கூறும் 'தர்மஸ்தீய' என்னும் நீதி மன்றம், பொருள் பற்றிய வழக்குகளை வழக்கமாகக் கருதும் பதினெட்டுத் தலைப்பில் பாகுபாடு செய்து முடிவு செய்தது. அவர் நூலின் நான்காம் பகுதி கூறும் 'கண்டக சோதனா' என்னும் மன்றம், சமுதாயங்களுக்கு எதிராகச் செய்த குற்றங்களையும், அரசியல் அலுவலாளர்கள் தங்கள் கடமை களை நிறைவேற்றுவதில் ஏற்பட்ட தீய நடத்தை உள்பட அனைத்தையும் ஆராய்ந்து முடிவு கண்டது. தர்மஸ்தீய என்பது, நேரிய சட்ட மன்றம் ; அங்கே அரச குடும்பத்தைச் சேர்ந்த தலைவர்கள், சட்டங்களில் வல்ல பிராமணர்களது அறிவுரைகளின் துணையைக் கொண்டு நீதி வழங்கினர். அங்குச் சட்டப்படி எல்லா நடவடிக்கைகளும் நிறைவேறின. கண்டக சோதனா எனும் மன்றத்தின் நடவடிக்கைகள் மிகச் சுருக்கமானவைகளாக அமைந்தன. சமுதாயத்திற்குள் முள் (கண்டக) போன்றவர்களைப் போக்குவதே அது கருதிய செயல். கடினமான வழக்குகளைப் பிற மன்றங்களிலிருந்து, சில வேளைகளில், இம் மன்றங்களுக்கு அனுப்பினர். உளவு காண்போரையும் தூண்டுதல் செய்து குற்றங்களைக் கண்டு பிடிக்க நியமித்தார்கள். உண்மையென ஒப்புக்கொள்ளு மாறு செய்வதற்குப் படுநோவு செய்வதையும் மேற்கொண் டார்கள். இருவகை நீதிமன்றங்களுக்கும் உள்ள வேறு பாட்டைத் தனியாகப் பிரித்துக் கௌடில்யர் கூறவில்லை. வளர்ந்து கொண்டிருந்த சிக்கலான பொருளாதாரத்தின் தேவையைக் கருதியும், சமுதாய வாழ்வின் பகைவர் களிடமிருந்து குடிமக்களையும், அரசையும் காப்பாற்ற வும், அதிகாரிகளின் எண்ணிக்கை வளர்ச்சியையும், அவர்கள் புதுச் சட்டங்களை நிறைவேற்றுவதையும் தக்க படி சோதிக்கவும், அரசியல் ஆட்சியின் திறமையைப் பாதுகாக்கவும், கொடுமை செய்வதிலிருந்தும், ஓரம் காட்டு வதிலிருந்தும் குடிமக்கள் விடுதலை பெறவும் கௌடில்யர் இப் புது நீதிமன்றங்களை உண்டு பண்ணினார் என்று நாம் கருதக்கூடும். கௌடில்யர் உணர்த்தும் விரிந்த அதிகார ஆட்சி முறைக்கு அடிப்படையாக இப் புதுமன்றங்கள் தோன்றுகின்றன. அரசியலைப்பற்றி எழுதிய ஆசிரியர் களுள் கௌடில்யரை மிக ஒட்டி நிற்பவர் மனு. அவர் சிறப்பு மன்றங்களைப்பற்றிக் கூறாவிட்டாலும் 'கண்டக

சோதனை' என்பதைப்பற்றிச் சற்று விரிவாகக் கூறுகின்றார். இப்பொருள் பற்றி அவர் கூறுவது, கௌடில்யர் கூறுவதற்கு ஒத்திருக்கின்றது. குறிப்பாகத் தூதர்களைப் பற்றியும், அதிகாரிகளின் தீச்செயல்களைப் பற்றியும், பற்பல குற்றங்களைப் பற்றியும், மற்றவர்களின் தீச்செயல்களைப் பற்றியும் மனு கூறுவது, கௌடில்யர் கூறுவதற்கு ஒத்திருக்கின்றது.

முக்கியமான மற்றொன்றைக் குறித்தும் கௌடில்யர் ஒரு புதுமையைச் சேர்த்துள்ளார். இப் புதுமையின் மூலத்தையும் தூண்டுதலையும், பாரசீக முடி அரசிடமும், அதன் இடத்தைப் பெற்ற கிரேக்க அரசிடமும் தேட வேண்டும். சட்டத்தின் நான்கு கால்கள் (1) தருமம் (2) உடன்படிக்கை (3) வழக்கம் (4) அரசர் ஆணைகள் என்றார் கௌடில்யர். இவை, வழக்கைத் தீர்க்கப் பயன்படுபவை.

இவற்றின் வரிசையில் பின் வருவது ஒவ்வொன்றும் அதன் முந்திய ஒன்றை விடச் சட்டப்படி மிக உயர்ந்தது. 'ரோஸ்டோசெப்' (Rostovtzeff) என்பவர், கிரேக்கர்களுடைய முடியரசைப் பற்றிக் கூறுகின்றவை இங்கும் பொருந்தும். அவர் கூறுவது, "அரசருடைய சட்டம், உத்தரவு அல்லது ஒழுங்கு செய் விதிகளுக்கு, மற்ற சட்டங்கள் மாறாக இருந்தால், அவை மற்றவைகளை மிதித்து அடக்கின; அல்லது புறக்கணித்து நடந்தன. சட்ட வழக்குகளில் அரசன் தீர்ப்பு முடிவானது." நாரதர் ஒருவர் நூல் தவிர பிற்கால எல்லாச் சட்டப் புத்தகங்களும் இந்திய மரபு அல்லாத இந்த அரச அதிகாரத்தின் உயர்வை முழு மறதிக்குள் விழும்படி விட்டு விட்டன. வழக்கமான சட்டம், அரசன் தருமத்திற்குக் கட்டுப்பட்டவன் என்பதே. தருமம் என்பது, நீண்டு பொருள்தரக் கூடிய ஒரு சொல். தெய்வம் அருளிய சட்டத்தையும், அந்தந்த நாட்டின் வழக்கத்தையும், ஒவ்வொரு கூட்டத்தின் வழக்கத்தையும், மரபாகச் செய்து வரும் செயல்களுள் அரசன் ஆணையில்லாத மற்ற செயல்களையும் தருமம் என்பது குறிக்கும். தருமம் என்பது, அரசன் ஆணையைக் குறிப்பதன்று. தருமத்தின் ஆதாரங்களாக வேதம் யாவற்றையும், வேதம் அறிந்தோரையும், மரபுகளையும், அறவோரின் வழக்கத்தையும், கடைசியாக, தன் மன நிறைவையும் மனு, எண் வரிசைப்படுத்திக் கூறுகின்றார்.

4. நல்லொழுக்கம்

நல்லொழுக்கத்தைப்பற்றி மனு கூறும் கருத்தைக் கூறுவதோடு இக்கட்டுரையை நாம் முடிக்கலாம். மனுவின் நன்னடத்தைக் கொள்கைகள், இலக்கியங்களைக் கணக்கிட முடியாத அளவில் இயக்கியுள்ளன. இவை நூற்றுக்கணக்கான வருடங்களாக மனிதர்களின் நடத்தையை இயக்கியுள்ளன. தருமம் என்பதற்குள் அடங்கியிருப்பவை – தருமங்கள் என முடிவாக நிலை பெற்றிருப்பவை இவையே அல்ல; ஒவ்வொரு தலைமுறையிலும் கற்றவர்களாகவும் விருப்பு, வெறுப்பு அற்றவர்களாகவும், நல்லவர்களாகவும், இருப்பவர்கள் பின்பற்றுவதிலிருந்தும், அல்லது அவர்கள் ஒப்புக்கொள்வதிலிருந்தும், அவ்வப்போது தருமத்தைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும். பத்து ஒழுக்கங்கள் பிராமணர்களுக்குச் சிறப்பாகவும், குறிப்பாகவும் கூறப்பெறுகின்றன. அவை (1) மன நிறைவு (2) பிறரை மன்னித்தல் (3) தன்னடக்கம் (4) பிறர் பொருளைக் கவராமை (5) தூய்மை (6) புலனடக்கம் (7) ஞானம் (8) அறிவு (9) வாய்மை (10) வெகுளியின்மை, ஆகியவைகளாகும். ஒரு முட்டாளான, பேராசை கொண்ட பிராமணனை மனு கண்டிப்பது, உறுதியற்ற சொற்களால் அன்று; அவனுக்குக் கொடுக்கும் தானங்கள், கொடுப்பவனுக்கும் தீமை விளைக்கும் என்னும் மாறுபட்ட கருத்தைத் தெரிவிக்கின்றார். புலால் உண்பதும், கள் உண்பதும், இயற்கையென ஒப்புக்கொள்ளப் பெறுகின்றன. அவற்றைக் கொள்ளாமல் இருப்பது மதிப்புக்குரியதாகப் புகழப் பெறுகின்றது. பிராமணர்களுடைய வழக்கம் மாறுகின்ற நிலையை இது குறிக்கும் போலும். பிறருக்கு அவர் நன்மைக்காக, அறிவுரை கூறும் ஒவ்வொருவரும் ஹிம்சை அல்லது நோவன செய்யாத விதியைப் பின்பற்றுதல் வேண்டும். இனிமையாகவும் மென்மையாகவும் இவைகளைப் பேச வேண்டும். உரையாசிரியர்கள் இதை ஆசிரியருக்கும், மாணுக்கனுக்கும் உள்ள தொடர்புக்குப் பொருந்துவதாகக் கொள்கின்றனர். செல்வம், உறவு, வயது, நிறைவேற்றிய செயல்கள், கல்வி ஆகிய இவைகள் உயர்கின்ற வரிசையில், சமூகத்தின் நன்மதிப்பிற்கு உரியவை ஆகின்றன. செல்வம், மிகத் தாழ்ந்த இடத்தையும் கல்வி, மிக உயர்ந்த இடத்தையும் பெற்றிருப்பதும் காணத் தகும். தனி முறையில் தானே உரிமை பெறுதல், உண்மை

யான இன்பத்திற்குக் காரணமாக மதிக்கப் பெறுகின்றது. தானே செய்து முடிக்கக்கூடிய வேலையை, செய்து முடிப்ப தில் மன நிறைவு தருகின்ற வேலையை ஒருவன் மேற் கொள்ளவேண்டும் என்று அறிவுரை கூறப்பெறுகின்றது. மற்றோரிடத்தில் பிறரிடம் பணி செய்வது, நாயின் வாழ்க்கை என்று கண்டிக்கப் பெறுகின்றது. இது நம்பத் தகாததாகத் தோன்றிய போதிலும், சமுதாய அமைதிக்காக, வைசியரும், சூத்திரரும் எப்போதும் தொழில் புரிய வேண்டும் என்பதை மனு ஆதரித்துக் கூறுகின்றார். பட்டினி கிடக்கும் மனிதன், எங்கு உணவைக் காணுகின்றானோ அந்த இடத்தில், தான் சேர்த்துவைக்கும் எண்ணமில்லாமல் அதைப் பெறலாம் என்றும் மற்றோர் இடத்தில் கூறுகின்றார். செல்வத்தைத் தீயவர்களிடமிருந்து பெற்று, நல்லவர் களுக்கும், தேவைப்பட்டவர்களுக்கும் அதைக் கொடுக் கின்றவனே அவ்விருவரையும் பாவத்தினின்று நீக்க வேண் டியவனாகின்றான். உண்மை பேசுவதை விட, உயர்ந்த ஒழுக்கம் இல்லை. உண்மை, மனத்தைத் தூய்மை செய் கின்றது. உண்மையைப் பேசாமல் இருப்பதைவிட, பேசு வது சிறந்தது. “ஒருவன் உண்மையைப் பேச வேண்டும்; மகிழ்ச்சியளிப்பதைச் சொல்ல வேண்டும்; ஒவ்வா தவற்றைப் பேச வேண்டாம். ஒப்பக்கூடிய பொய்யைச் சொல்ல வேண்டாம். பொருத்தமற்ற ஒன்றையும் சொல்ல வேண் டாம். இவைகளே என்றும் நிலைத்திருக்கும் சட்டங்கள்.” இறப்பதா, பிழைப்பதா என்ற சிக்கல் நிலைகள், தொடுத்த வழக்குகளில் ஏற்படுகின்றபோது சட்ட மன்றங்களில், பொய் சொல்வது மன்னிக்கக் கூடியதாக மனு கூறுகின்றார். பொதுமக்களை விட, உயர்ந்தோரை, நன்னடத்தையைப் பற்றிய விதிகள் கட்டுப்படுத்துவன. அவர்கள் தவறி நடந் தால், அவர்களுடைய பதவிக்கும், அறிவுக்கும், தக்கவாறு, அவர்களின் பொறுப்பு மிகுவதால் அவர்களுக்கு ஏற்படும் துன்பமும், தண்டமும் மிகுகின்றன. உண்மையைக் கூறுதலும், செய்த பிழைக்காக இரங்குதலும், ஒருவன் மன அமைதியை மீண்டும் பெறுவதற்கும், மீண்டும் தவறு செய்யாமல் தடுப்பதற்கும் பயன்படுகின்றன.

————

அதிகாரம் - 6

விஷ்ணு புராணமும், பாகவத புராணமும்

1. புராணங்கள், வரலாற்றிற்கு முக்கியமாகும் தன்மை.

விஷ்ணு புராணமும், பாகவத புராணமும் மிக முக்கிய மான இரு செய்யுள் நூல்கள். சமய-மெய்ப்பொருள் இயல் பற்றிய வடமொழி நூல்களுள் இவை தனிப்பட்ட ஒருவகை நூல்களைக் குறிப்பன. புராணங்களும், இராமாயணம், மகா பாரதம் என்னும் இதிகாசங்களும் சேர்ந்து, பழைய இந்தியா விலும், இடைக்கால இந்தியாவிலும் இருந்த பல்வேறு இனங் களையும், வேறுவேறு குலத் தொகுதிகளையும், கோத்திரங் களையும், பலவகைச் சமயப் பிரிவுகளையும் பண்படுத்தி ஒன்று சேர்ப்பதில் ஒப்பற்ற பங்கு கொண்டன. இந்திய மக்களின் வகுப்புக்கள் யாவற்றின் நோக்கங்களையும், ஆன்மீக உணர்ச்சி பெறவும் செய்தன. இப்புராணங்கள் யாவற்றை யும் ஒன்று சேர்த்துக் கருதும் போது, பழையகாலத்து இந்து மதம், இடைக்காலத்து இந்துமதம், சமயங்கள், மெய்ப் பொருள் இயல்கள், வரலாறுகள், தனிப்பட்ட மனிதர்கள், மனித சமுதாயங்கள், அரசியல் ஆகிய யாவற்றையும் தழுவிய இவை, பொது மக்களால் விரும்பப்படும் கலைக் களஞ்சியம் எனப் ' பர்கிதர் ' (Pargitar) என்பவர், பொருத்த மாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஏதாவது ஒரு மெய்ப்பொருள் இயலின் புலமை மிக்க கொள்கைகளோடு அல்லது இனப் பற்றுள்ள ஒரு சமயப் பிரிவோடு புராணங்கள் சேர்ந்து கொள்வதில்லை. வேத உபநிடதங்களில் காணப்படும் எல்லாவகைக் கொள்கைகளையும் உடைய சான்றோர்களின் ஞான உணர்வையும், ஞான மார்க்கம், பக்திமார்க்கம், கரும மார்க்கம் முதலிய மார்க்கங்களையும் மேற்கொண்ட சான்றோர் எல்லோருடைய ஆன்ம உணர்வுகளையும் அடிப்படைக ளாகக் கொண்டவை, இப்புராணங்கள். இரண்டல்லா ஒருமைக் கொள்கை (அத்துவிதம்), இரண்டெனும் கொள்கை (துவைதம்), ஒருமையும் இருமையும் சேர்ந்த கொள்கை (துவைத அத்துவிதம்), சிறப்புப்பெற்ற இருமைக்

கொள்கை (விசிஷ்டாத்வைதம்), சாங்கியம், யோகம், நியாயம் முதலிய கொள்கைகள் ஆகியவற்றைக் குறிக்கவும், இவற்றை ஒற்றுமைப் படுத்தவும் புராணங்கள் முயல்கின்றன.

இப்புராணங்களில் எல்லாம், பக்திச் சார்பு மேம்பட்டுத் தோன்றுகின்றது. இப்பக்தி, எல்லா மனிதர்களின் மனத்திற்கும், உள்ளத்திற்கும் மிக்க ஆர்வமும், விருப்பமும் தருகின்றது. யாதானும் ஒரு அறிவியல் கொள்கையை நிலைநாட்டுவதைவிட, மனிதர்கள் வாழ்வில் தெய்வீக ஊக்கம் ஊட்டுவதே இப்புராணங்களின் முக்கிய அக்கறையாகும்.

2. விஷ்ணு புராணத்தில் காணும் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள்.

பாகவத புராணத்தைவிட விஷ்ணு புராணம் முற்பட்ட நூல்; எளியதுமாகும். அது, பல கொள்கைகளைக் குறிப்பிட்டு நிற்கும் தன்மை வாய்ந்தது. 'விண்டர்நிட்ஸ்' கூறுவதுபோல, இப்புராணம் கூறும் பொருளைப் பற்றி விவரமாகச் சுருக்கிக் கூறுவது, படிப்போருக்குப் புராணங்கள் அனைத்தின் பொருளைப் பற்றியும், அவற்றின் உட்கருத்தைப் பற்றியும் தெரிவிக்க மிகவும் பயன்படும்.

மைத்ரேயனுக்கும், வியாசரின் தந்தையான பராசரர் என்னும் அவனது ஆசிரியனுக்கும் நடந்த உரையாடல் வடிவமாக விஷ்ணு புராணம் எழுதப்பட்டுள்ளது. தனிச் சிறப்புக்குரிய இவ்வுலகத்தின் தோற்றம், இருப்பு, ஒழுங்கு, முடிவு முதலியவைகளின் முடிவான உண்மைகளைப் பற்றிய மாணவன் கேள்விகளுக்குப் 'பராசரர்' உறுதியாக வற்புறுத்திப் பதில் கூறுகின்ருர். இவ்வுலகம், விஷ்ணுவின் இடத்திலிருந்து தோன்றியது. ஒழுங்குபட்ட ஏற்பாடாக அவரிடத்திலேயே இது இருக்கின்றது. இவ்வுலகத்தைத் தாங்குபவரும், கட்டுப் படுத்துகிறவரும் அவர் ஒருவரே. உண்மையாக இவ்வுலகமே அவர். இதுவே விஷ்ணு புராணம் மட்டுமின்றி எல்லாப் புராணங்களும் கூறும் பொருளும் அவற்றின் முடிவுமாகும். விஷ்ணு, இருமையில்லாத, வரம்பு அற்ற ஆன்மாவோடு ஒன்ருக உணரப் படுபவர். இவரைப் பிரம்மன் என்றும் 'பரமாத்மா' என்றும் உபநிடதங்களும் பிரம்ம சூத்திரங்களும் கூறுகின்றன.

'பராசரர்' விஷ்ணுவைப் பற்றிக் கூறும் ஒரு துதிப்பாடலில், அவரே முடிவில்லாது எப்போதும் உள்ளவர்; அவரே மாறுபாடில்லாத, நிறைவு பெற்ற, எல்லாம் நிறைந்த, எங்குமுள்ள, எல்லாம் கடந்த, தலைசிறந்த, ஆத்மா; பரமாத்மா என்று கூறுகின்றார்; 'இரண்யகர்ப்பன்' 'அரி', 'சங்கரன்', 'வாசுதேவன்', 'தார', 'அச்சுதன்', 'புருஷோத்தமன்', 'நாராயணன்', 'பிரம்மன்', 'சிவன்', முதலிய எல்லாச் சிறப்புப் பெயர்களும் அவருக்கு மட்டுமே பொருந்துவன என்று விளம்பரப் படுத்துகிறார். இப்பெயர்களை எல்லாம் அவர் கூறுவது, எல்லாச்சமய வகுப்புக்களிலும் உள்ள முக்கியமான ஒற்றுமையைக் குறிப்பிட்டது ஆகலாம். 'பராசரர்' மற்றோர் இடத்தில், "வேதவாதிகள், வைஷ்ணவர்கள், சைவர்கள், பாஞ்சராத்திரிகள், ஏகாந்திகள், பாகவதர்கள், பாசுபதர்கள், யோகிகள், சப்த பிரம்மவாதிகள் முதலிய எல்லாப்பிரிவுகளும் அந்த உயர்ந்த ஆன்மாவையே தொழுகின்றன ; வெவ்வேறு வடிவிலும், உருவிலும் இருந்தபோதிலும், அவ்வான்மாவே முழுமையான ஆதாரம்; அதுவே தலைமை பெற்றது; அதுவே பிரபஞ்சங்களின் உயிர்; எல்லாப்பிரிவு உணர்ச்சியும், பிரிவுக் கொள்கை வெறிகளும், குறுகிய நோக்கங்களும் அறியாமையால் பிறக்கின்றன" என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

தொடக்கமும் முடிவும் இல்லாது, கற்பங்கள் சுழன்று சுழன்று தோன்றி வளர்ந்து அழியும் உலக அமைப்பை விளக்க, வேதாந்தம் கூறுகின்ற முழுமையான ஆன்மக் கொள்கையைக் கொண்டு பராசரர் தொடங்குகின்றார். இவ்வுலக அமைப்பிற்கு, முழுமையான ஆன்மா ஒரே காரணம். அவ்வான்மா மனித அறிவாற்பெறும் கொள்கைகளுக்கு மேம்பட்டது ; வடிவம், நிறம், அற்றது ; வரையறுத்துக் கூறத்தக்க தனி இயல்பற்றது ; மனத்தால் நினைக்க உதவும், விரித்துரைக்கும் சொல்லற்றது ; பிறப்பு, வளர்ச்சி, மாற்றம், அழிவு, அழிக்கப்படுதல் முதலிய இம்மைக் குணங்கள் அற்றது ; என்றும் இருப்பது என்று சொல்வதைத் தவிர வேறொன்றும் சொல்லத்தக்கதில்லை என்று பராசரர் கூறுகின்றார். தெளிவாக இது நிர்க்குண பிரம்மத்தின் கருத்தாக இருக்கின்றது. பராசரர் கூறுகிறபடி, அவ்வான்மாவே விஷ்ணுவின் முடிவான இயல்பு; பராசரர் மீண்டும் கூறுவதாவது : எல்லையற்ற, என்றும் மாறுதல்

இல்லாத, முதன்மையான ஆன்மாவே இவ்வுலகத்தின் எல்லையுள்ள, எப்பொழுதும் மாறுகின்ற, எதிர்பாராது நேரும் உண்மைகளாக வெளிப்படுகின்றது. அதுவே உலகத்திலுள்ள எல்லாப் பொருள்களிடத்தும் உள்ளது. எல்லாப் பொருள்களும் அதனிடம் உள்ளன. ஆதலினால் உலகத்தின் முக்கிய உட்காட்சியைப் பெற்ற அறிவாளிகள் அதை வாசுதேவர் என்று கூறுகின்றார்கள். வாசுதேவர் இவ்வுலகத்திற்கு அப்பாற்பட்டு என்றும் உள்ளவர். இவ்வுலகத்துள்ளே இயல்பாக அமைந்தவர்; என்றும் ஒப்பற்றவர். அவரே எப்பொழுதும் புருஷனாகவும், பிரபஞ்சங்களுள் எல்லாமாகவும், தனி மனிதனாகவும் தோன்றுகிறார். பிரதானம் அல்லது பிரகிருதி எனப் பிரித்தறிய முடியாத முதன்மையான ஆற்றலாகவும் பருமையும், நுண்மையுமாகப் பகுத்துக் காணப்படுமாறும் உள்ளவாகிய யாவற்றிற்கும் (வியக்தா) முதற்காரணம் அவரே. பகுக்கப்பட்ட உலகத்தின் இருப்பும் காலமும் அவரே. புருஷன், பிரதானம், காலம் என்று தோன்றும் பலவகைத் தோற்றங்களினால் விஷ்ணு தாக்கப்படுவார் அல்லர். இவற்றிற்கு மேம்பட்டிருப்பது விஷ்ணுவின் குணம். அப்படி இருந்தும் பிரித்தறியும் இவ்வுருவங்கள் எல்லாம் விஷ்ணுவின் தோற்றங்களே. இவை உண்மையற்றவை அல்ல. இவைகளே தோற்றத்திற்கும் ஒற்றுமைப்பட்ட செயல்முறைகளுக்கும் ஒழுங்குபட்ட வளர்ச்சிகளுக்கும், மாறுதல்களுக்கும், அழிவுகளுக்கும் ஆதாரம்; இவ்வுலக அமைப்பை உருவாக்கும் எல்லைக்குட்பட்டதும், கட்டுக்குட்பட்டதுமாகி, மூலப்பொருளிலிருந்து பெறப்பட்ட உலக ஒழுங்கின் உண்மைகளுக்கும் ஆதாரமாகும். சிறுவன் ஒருவனின் கட்டுப்பாடில்லாத, காரணமற்ற இன்ப விளையாட்டுப் போன்ற இவற்றையே லீலா வாதம் என்பர். எல்லாப் புராணங்களும் இக்கருத்தை ஒப்புக்கொள்கின்றன. பராசரர், பின்பும் பிரபஞ்சத்தொகுதி முறையின்படி, முறைவளர்ச்சியையும், கால அளவில் அது பெறுகின்ற அழிவையும் சாங்கிய முறைப்படி விளக்குகின்றார். உலக அமைப்பை விளக்கச் சாங்கிய இருமைக் கொள்கையையும், வேதாந்த ஒருமைக் கொள்கையையும் ஒன்றுபடுத்துகின்றார். அவர் பழமைக்குட்பட்ட சாங்கியத்தினின்றும் மாறுபட்டு வளர்ச்சிக்கும், அதன் சிக்கல்களுக்கும் உரிய

இயக்கத்தை வரையறுக்கும் மூலக்கூருகக் காலம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிய அவசியத்தை வற்புறுத்துகிருர்.

மைத்ரேயன், திகைக்கச் செய்யும் கேள்விகளைக் கேட்கின்ருர். நிர்க்குணமான ஒன்று, எவ்வாறு வரையறுக்கக் கூடியதாக ஆயிற்று? எப்பொழுதும் உள்ள, எல்லையற்ற, என்று முள்ள குணங்கள் அற்ற, மாறுதல் அற்ற, செயலற்ற தூய ஆன்மா ஆகிய பிரம்மம் எப்படிச் செயற்படுகின்றது? இது எவ்வாறு உலகத்தைப் படைப்பதாகவும், ஆள்வதாகவும், அழிப்பதாகவும், ஆயிற்று? அல்லது கணக்கற்ற, எல்லையுள்ள, மாறுதல் அடைந்து கொண்டிருக்கும் தொடர்புடைய நிகழ்ச்சி முறைகளாக இது எப்படித் தோன்ற முடியும்? எனக் கேட்கிருர். இக் கேள்விகளே வேதாந்திகளைப் பற்பல கொள்கை முறைகளையுடையவர்களாகப் பிரித்தவை. பராசரர், ஒரு கொள்கை முறையையும் சார்ந்தவர் அல்லர். இக்கேள்விகள் மனித அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டவை என்ற கருத்தைத் தயக்கமின்றி அவர் தெரிவிக்கின்ருர். இவ்வுயர்ந்த ஆன்மாவின் தன்மைக்குள் அமைந்த ஒப்பற்ற ஆற்றல், சோதித்து அறியமுடியாத ஆற்றல்; அது, மேலீடாகப் பலவற்றைப் பற்றிய நம் அறிவுக்கு, தருக்க முறைப்படி நிகழமுடியாதனவாகத் தோன்றுபவைகளை எல்லாம், உண்மையாக நிகழக் கூடியனவாகச் செய்கின்றது. இப்படி அவர் துணிந்து கூறுகின்ற வழக்குரைகளைக் கீழே காண்க: இயற்கையினுள் பொதிந்திருக்கும் ஆற்றல்கள், சோதித்து அறியக்கூடியன அல்ல. அவை உள் உணர்வால் மட்டும் அறியக் கூடியவை. அவை தோற்றுவிக்கும் காரியங்களைக் கொண்டு அவற்றை அறிய முடியுமேயன்றி, வேறுவகையாக அவற்றிற்கு ஆற்றல்கள் உள என்று கூற இயலாது. இவ் ஆன்மா, தனது எல்லாம் கடந்த நிலைக்குக் குறைவின்றி இவ்வுலகத்தில் உள்ள பொருள்களை எல்லாம் தோற்றுவிக்கவும், காக்கவும், அழிக்கவும் தக்க ஆற்றல் உடையதாக, நாம் கருத வேண்டும்.

இந்த ஒப்பற்ற ஆற்றலால், பிரம்மம் எப்பொழுதும் உள்ளதாகவும், மற்ருென்ருக ஆவதுமாகவும் இருக்கின்றது. ஒன்றும் அதுவே; பலவும் அதுவே; வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவதும் அதுவே; தோன்ருததுவும் அதுவே; குணங்கள் அற்றது அதுவே; எல்லையற்ற புகழ்பெற்ற குணங்களை

யுடையதும் அதுவே; செயலற்றதும் அதுவே; எப்போதும் செயல்புரிவதும் அதுவே; என்று இவ்வாறே விளக்கிச் செல்கின்றார். இந்த உயர்ந்த ஆன்மாவின் ஒப்பற்ற ஆற்றல், மாயா சக்தி என்று பேசப்படுகின்றது. இம் மாயை, பிரம்மம் அல்லாத வேறு ஒன்ருக இருப்பது அன்று. ஆதலின் பிரம்மத்தின் இருமையற்ற தன்மையை இது மறுப்பதன்று. பிரம்மத்தின் ஒப்பற்ற ஆற்றலாகிய மாயை பிரம்மத்திற்கு வேருனதன்று. ஆதலின் அண்ட அமைப்பு முறைக்குத் தக்க விளக்கத்தை இது தருகின்றது. இதுவே புராணங்களின் உள்பொருளைப் பற்றிய கருத்து. உண் மையைத் தேடிக்காண விரும்புவோரது, இவ்வுலகத்தின் தெய்வ அமைப்பைப்பற்றி மேலும் மேலும் அறிய வேண்டும் என்ற அவாவைத் தணிக்கப் பராசரர், விவரமாகப் புராணத்தின் கருத்துக்களை விவரிக்கின்றார். உயிர் அற்ற இயற்கை எவ்வாறு படிப்படியே விரிந்து, பலவகையாயிற்று என்றும், மனித இயற்கைக்குக் கீழேயுள்ள பல்வகை உயிர் களும் எவ்வாறு ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வளர்ந்தன என்றும், மனித இனத்தின் வளர்ச்சியைப் பற்றியும் விளக்கம் தரு கின்றார். மனித இனங்களிற் காணும் பல்வேறு பிரிவுகளின் அறிவு, ஒழுக்கம், சமுதாயம், ஆன்மப் பண்பாடு முதலியவை களின் வளர்ச்சியைப் பற்றியும் தெரிவிக்கின்றார். உலகத்தில் தெய்வ ஆற்றலும் தீமையின் ஆற்றலும் மாறி மாறி எழுவ தையும், விழுவதையும், பிரபஞ்ச அமைப்பில் கர்மாவின் ஒழுக்க முறைச் சட்டத்தையும், சான்றோர்கள், துறவிகள், வீரர்கள் முதலிய சிறந்தவர்கள் இடை இடையே மனித சமூகத்தில் தோன்றுவதையும், உலக அமைப்பிற்கு நெருக் கடி ஏற்படுகின்றபோது தெய்வ ஆற்றலும், அறிவும், அன்பும், சிறந்த முறையில் தோன்றுவதையும் விளக்கு கின்றார். தலை சிறந்த ஆன்மாவே உலக அமைப்பின் எல்லாப் படிகளிலும் உள்ளது; இயற்கையான வரலாறு, பண்பாடு, ஒழுக்கம், ஆன்ம உணர்வு, முதலியவற்றின் தோற்றத்திலும் அழிவிலும் உள்ளது என்னும் ஒரே மைய உண்மையைச் சுற்றிச் சுற்றி இவ்விரிவுரை சுழல்கின்றது. இவ்வுலக முறையில் இயற்கையின் சட்டத்தைவிட ஒழுக்கத் தின் சட்டம் தலைசிறந்தது. ஒழுக்கத்தின் சட்டம் அல்லது நீதி வரையறைகளுக்கு மேற்பட்டவை, அன்பு, அருள் என விருப்பம் தரத்தக்க விளக்கம் நிறைந்த சிறு கதைகளைக்

கொண்டு விளக்குகின்ருர். அவதாரங்களில் கிருஷ்ண அவதாரம் மிக நிறைவு பெற்றது; மனித வடிவில் ஆன்மாவின் தன்மையைக் குறைவின்றி வெளியிடுவது; ஆதலின் அவருடைய வாழ்வின் கதையே மிக விரிவாகக் கூறப்படுகிறது.

இவைகளே சுருக்கமாக விஷ்ணு புராணத்தில் காணும் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள். பொதுவாக எல்லாப் புராணங்களும் இந்த ஆன்ம நோக்கத்தையே உடையன என்பதற்கு இப்புராணமே அறிகுறியாகின்றது.

3. பாகவதத்தின் மெய்ப்பொருள் இயல்

பாகவதத்தின் மெய்ப்பொருள் இயல் நோக்கக் குறிப்பு, விஷ்ணு புராணத்தின் குறிப்பைப் போன்றதே. முடிவாக உள்ள உண்மைப் பொருள், என்றும் இருப்பது; இருமை உணர்வு அற்றது; இந்த ஒரே ஆன்மாவைப் பிரம்மம், பரமாத்மா, பகவத் என வழங்குகின்றனர் என்று பாகவத புராணம் தெளிவாகக் கூறுகின்றது. விஷ்ணு புராணத்தைப் போலப் பாகவத புராணமும் உயர்ந்த ஆன்மாவின் நிர்க்குண, சகுணத் தன்மைகளை ஒப்புக்கொள்கிறது. ஒரு புகழ் பெற்ற சுலோகத்தில் பகவான் தன்னுடைய உண்மையான தன்மையைப் பிரம்மனுக்கு இவ்வாறு வெளியிடுகின்ருர். “தொடக்கத்தில் அதாவது உலக அமைப்பாக நானே தோன்றுமுன், நானே இருந்தேன்; நானே என்னுள்ளே இருந்தேன். இது நிகழ்ந்தது, பிறரால் அன்று; என்னுலேயே நிகழ்ந்தது. தோன்ருதவை அல்லது தோன்றியவை என்னைத் தவிர வேறென்றும் இல்லை. பற்பலவற்றைப் படைத்த பிறகும் நானே உள்ளேன். இப்படைப்புக்கள் எல்லாம் எனது தோற்றங்களே; என்னிலிருந்து தனியாக அல்லது வேருக இருப்பது ஒன்றும் இல்லை. பல்வேறு வகைப்பட்ட இவற்றின் அழிவிற்குப் பிறகும் நானே இருப்பேன்; நிலையில்லா என் தோற்றங்கள் எல்லாம் காலாகாலத்தில் என்னுள்ளே ஒடுங்குவன”

எல்லாம் கடந்த குணங்கள் அற்ற தன்மையைக் கருதும்போது, பகவான் பிரம்மம் என்று பெயர் பெறுகிருர். யாவற்றையும் தோற்றுவித்து நிலைபெறச் செய்வதும், யாவற்றையும் ஒழுங்குபடுத்துவதும், பிரபஞ்ச இயக்கத்திற்குக் காரணமாவதுமான ஆன்மா அவரே. ஆதலின் பரமாத்மா எனப்

பெயர் பெறுகிறார். எல்லையற்ற புகழ் வாய்ந்த ஆற்றல்களுடனும் குணங்களுடனும் பிரபஞ்ச ஒழுங்கிற்காக அவர் தோன்றும் தோற்றத்தைக் கருதும்போது அவர் "பகவான்" எனப் பெயர் பெறுகிறார். அவருடைய பிரபஞ்ச முறையில் ஓர் எல்லைக்குட்பட்ட அவர் தோற்றத்தில், தாமே வரையறை செய்து கொள்ளத் தக்க, தாமே உணர வல்ல, எல்லா மனிதர்களும் அவருடைய தோற்றங்களே. இம்மனிதர்களின் அன்பிற்கும் அக வழிபாட்டிற்கும், பக்திக்கும், போற்றுதலுக்கும், வியந்து பாராட்டுதலுக்கும் பகவான் என்ற முறையில் அவரே உரியவராகிறார். பகவான், அவர் தோற்றத்தின் பல்வேறு முறைகளில் வெளிக்காட்டிய அவருடைய பல்வேறு பெருமைகளைப் பாடுவதில், பாகவதர்களுக்குத் தனி விருப்பம் உண்டு. பிரபஞ்சத் தொகுதி அமைப்பின் இசைவிலிருந்தும், சிக்கலான கலப்பிலிருந்தும், மன வாக்கிற்கு எட்டாத அவருடைய அறிவின் பெருமையும் ஆற்றலும் வெளியாகின்றன. அவருடைய அன்பு, அருள், அழகு, இனிமை முதலிய உயர்ந்த ஆன்ம குணங்கள், அவருடைய உயர்ந்த தோற்ற முறையின்கண் வெளியாகின்றன. இவ்வுயர்ந்த தோற்ற முறையில் மிக உயர்ந்தது, அவருடைய உயர்ந்த பக்தர்களின் தொடர்பைக் கொண்டதாகும்.

அவருடைய குறைவற்ற ஆன்மத் தன்மையில் சில முரண்பாடுகள், விவாத முறைப்படி வெளிப்படையாகக் காணப்பெறுவன. இம்முரண்பாடுகளுக்கும் பாகவதர்கள் விஷ்ணு புராணத்தில் காணும் பகவானின் மாயைக் கொள்கையைக் கொண்டு ஒற்றுமை காண்கின்றனர்.

விஷ்ணு புராணத்தைப்போல, பாகவத புராணமும் பிரகிருதியிலிருந்து பிரபஞ்சத்தின் தோற்றத்தையும் பிரகிருதியில் அவை ஒடுங்குதலையும், பகவானே எல்லா வேறுபாடுகளுக்கும் முதற் காரணமும் நிமித்த காரணமும் எனக்கொண்டு, சாங்கியக் கொள்கையைத் தமதாக்கிக் கொள்கின்றது. சாங்கியத்தைவிட ஒருபடி அப்பாலும் இப்புராணம் செல்கின்றது. சாங்கியக் கருத்துக்களுக்குக் கடவுள் கொள்கைக்குப் பொருத்தமான பொருளுரைப்பது மட்டுமன்றிச் சாங்கியத்தைத் தோற்றிய கபிலரே பகவானின் ஒரு அவதாரமாகவும் இப்புராணம் கொள்கின்றது; அக் கபிலரையே பக்தி யோகத்தை விளக்கும் பெரிய ஆசிரியராக

நமக்குத் தெரியப்படுத்துகின்றது. இவை அல்லாமல், மாயை என்பது, பரமான்மாவினுடைய ஒப்பற்ற ஆற்றலின் தன்மையாதலின், சைவர்களது சக்திக் கொள்கையையும் தனதாக்கிக் கொள்கின்றது. காண முடியாத இந்த ஒப்பற்ற மாயையின் ஆற்றலுக்குக் கீழ்ப்பட்டதும், அவ்வாற்றல், செயலாற்றும் ஒரு வடிவங்களுள் ஒன்றுனதும் கர்மக் கொள்கையாகும்.

பாகவத மெய்ப்பொருளியலில் மிக விருப்பம் தருவது, வேதாந்திகளின் மாயைக் கொள்கையையும் சாங்கியத்தின் பிரகிருதிக் கொள்கையையும் சைவ சமயத்தின் சக்திக் கொள்கையையும் மீமாம்சருடைய கர்மக் கொள்கையையும் மற்றக் கொள்கை முறைகளையும் பகவானின் தெய்வ லீலை என்னும் புராணக் கொள்கையாக மாற்றிப் பாகவதம் தன்னுடைய வாக்கிக் கொள்வதாகும். லீலை என்ற கருத்து, நூல் முழுவதிலும் விரிவாக மேற்கோள்களுடன் விளக்கப்பெற்றுள்ளது. இந்த லீலைக் கொள்கை, உலக அமைப்பு ஒழுங்கிற் காணும் எல்லா நிகழ்ச்சிகளைக் குறித்தும், மனிதன் கருத்தில் முக்கியமான ஒரு மாற்றத்தைக் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றது. உலக ஒழுங்கு என்பது, உணர்வு அற்ற மூலமான ஆற்றலின் இயற்கை வளர்ச்சியால் ஏற்பட்டது அன்று. மாயையின் விவரிக்க முடியாத செயலால் உளதாகும் அசைவற்ற அறிவு நிலையின் பொய்த் தோற்றமும் அன்று; தொழிற்படும் தனிப்பட்ட ஒருவனது தன் நோக்கத்தால் அல்லது இச்சையால் அல்லது இச்சையற்ற நிகழ்ச்சியால் ஏற்பட்டதும் அன்று. தனிப்பட்ட ஆன்மாக்களின் கர்மத்தால் விளைவது மன்று. பகவானுக்கும் இவ்வுலகத்திற்கும் ஏற்பட்டுள்ள காரண காரியத் தொடர்பை விளையாட்டின் ஒப்புமைகொண்டு நாம் அறிவதே சிறந்த வழியாகும். விளையாட்டு என்பது, மறைவான காரணத்தாலோ, கட்டாயத்தினுலோ அதன் தூய்மை கெடாமல் நிகழ்கின்றபோது அதுவே உள் எழும் இன்பம், அழகு, நிறை என்பவற்றின் கட்டுப்பாடற்ற வெளித் தோற்றமாகும். இந்த விளையாட்டு என்னும் கருத்து, தலை சிறந்த ஆன்மாவின் ஒப்பற்ற ஆற்றலின் (மாயையின்) தன்மைக்கு, மிக அண்மையில் சேரும் வழியைத் தருகின்றது. இந்த முழு உலக ஒழுங்கு, தலை சிறந்த ஆன்மாவின் விளையாட்டு ஆகும். இவ்விளையாட்டு, கட்டுப்பாடின்றித் தானே விளைந்த காரணமற்ற தலை சிறந்த ஆன்மாவின் வெளிப்பாடாகும்.

இவ்வெளிப்பாடு, காலங்கடந்த, இட எல்லையற்ற, முழுமை யான ஆன்மாவினது தன் இன்ப நுகர்வின் வெளிப்பாடா கின்றது. ஆன்ம இன்ப நுகர்வு, கால இடக் கட்டுப்பாட்டுக் குட்பட்டே நிகழ்கின்றது.

லீலை என்ற நோக்கத்தின் குறிப்பைப் பலவற்றையும் உட்கொண்டதாக நாம் உணர்வோமானல், காணுதற்கரிய பிரபஞ்சத்தை அதன் வெவ்வேறு வேற்றுமைகளோடு உணர்வோமானல், அது அழகிய சிறந்த கலையாக மாறு கின்றது. அது, தெய்வ இயற்கையில் இன்பம், பெருமை, குறைவிலா அழகு முதலியவற்றை உட்கொண்டதாக அமை கின்றது. பிரம்மம் என்பது உண்மை, அறிவு, நன்மை, அழகு, பேரின்பம் என உபநிடதத்தின் முனிவர் ஒருவர் கூறுகின்ருர். ஆதலினல், இவ்வுலகத்திலுள்ள ஒவ்வொன்றும் உண்மை, அறிவு, நன்மை, அழகு, நிறைவு, பேரின்பம் ஆகியவற்றின், கட்டுப்பாடில்லாத, காரணம் அற்ற விளையாட்டினுடைய உருவமாக அமை கின்றது. எல்லையற்றதும் என்றும் உள்ளதுமாகிய அதுவே, எங்கும் எல்லைக்குட்பட்டதாகவும், நிலையற்ற தாகவும் விளையாடுகின்றது. நம்முடைய குறைந்த அறி விற்கு உண்மையில்லாததாக அல்லது அறிவில்லாததாக, தீமையுள்ளதாக அல்லது அழகில்லாததாக பற்றுக்கு அல்லது துன்பத்திற்கு ஆதாரங்களாகத் தோன்றுவன எல்லாம், கலைப் பண்புகொள் பெரிய அமைப்பில் தக்க இடத்தைப் பெறுகின்றன; முழு அமைப்பின் முறைமை களின் அழகுக்கு ஆதாரமாக அமைகின்றன; குறைவில்லாத விளையாட்டுடையானின் வெளித்தோற்றங்களாக அமை கின்றன. அறியாமை அரைகுறையாக அமைதல், வெளிப் படையான தீய இயல்புகள், போட்டிகள், வெறுப்புக்கள், பகைகள், நசுக்குதல், தாழ்த்துதல் முதலிய மனித சமூகத்தில் காணப்படுபவைகள் எல்லாம், தலைசிறந்த ஆன்மாவிலிருந்து வெளித்தோன்றும் விளையாட்டு உரு வங்கள் ஆகும். இவ்வாறு விளையாட்டு உருவங்களாகக் கருதும்போது அவைகளின் நிறங்கள் மாறுகின்றன. அறி வொளி பெற்ற ஒருவன், யாவற்றையும் தெய்வலீலை என்ற நிலையிலிருந்து அறிந்தால் உலகத்தில் நேரே நிகழ் வதைப் பற்றி அஞ்சுவதில்லை. அவற்றை விட்டு ஓட விரும்புவதும் இல்லை. வேற்றுமையற்றுத் தலை சிறந்த

ஆன்மாவோடு ஒன்றுபடும் தன்மையில் தன்னைமறந்து, விடுதலையைத் தேடமாட்டான். அவ்வுயர்ந்த ஆன்மாவை அவன் எங்கும் காண்கின்ருன். வெளிப்படையாக வெறுக்கத் தக்க யாவற்றையும் எல்லையற்ற எப்பொழுதுமுள்ள முழு முதலான காதலின் விளையாட்டு உருவங்கள் என்று எண்ணி அவற்றைத் துணிவுடன் நோக்குகிருன்; அவற்றைத் தழுவிக்கொள்கின்ருன்; தலைசிறந்த ஆன்மாவைத் தன்னுள்ளேயும் காண்கின்ருன்; மனிதர்கள், விலங்குகள் பொருள்கள், உலகத்தின் ஆற்றல்கள் முதலிய எல்லாவற்றுள்ளும் காண்கின்ருன்; அவற்றை நேசிக்கிருன்; தொண்டு செய்கின்ருன்.

லீலா வாதம் என்பது, பாகவதபுராணம் மிகக் குறிப்பாகக் கூறுகின்ற அவதாரவாதத்தோடு நெருங்கிய தொடர்புடையது. அவதாரம் என்பதற்கு, இறங்குதல் அல்லது கீழே வருதல் என்பது இலக்கியப் பொருள். தலைசிறந்த ஆன்மா, தன்னுடைய ஒப்பற்ற மாயை என்ற ஆற்றலால் விளையாட்டாக முழுமுதல் ஒருமைப் படியிலிருந்து, தொடர்புடைய பன்மைப் படிக்கு இறங்குகிறது; எல்லையற்ற, எப்போதும் உள்ள ஒரு படியிலிருந்து, காலம், இடம் என்னும் படிக்கு இறங்குகிறது; இருமையற்ற, மாற்றமற்ற, உளதான உணர்வின் பேரின்பப் படியிலிருந்து, மாறுபாடு அடைகின்ற, அறியும் நிலையும் அறியாத நிலையும் கொண்ட பல்வகையான குறையுடையதாய் இருக்கும் படியில் இறங்குகிறது. ஆன்மா, எல்லாம் கடந்து நிற்கும் முக்கியமான தன்மையை எவ்வழியிலும் இழக்காமல் இவ்வாறு இறங்கி வருகின்றது. பிரபஞ்சங்களுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில், அது, என்றும் தன் இருமையற்ற நிறைவை எப்பொழுதும் நுகரும்போது, தன்னுடைய எல்லாம் கடந்த முழுமையுற்ற தன்மையை வெளிப்படுத்துகின்றது. அவ்வாறு வெளிப்படுத்துவது, உலக அமைப்பின் இடம் காலம் இவற்றின் தொடர்பு கொண்ட பிரபஞ்சங்களின் ஒழுங்கமைப்பிலும், அதன் ஒவ்வொரு பிரிவிலும் அதன் உண்மையான பொருளாக நுண்ழகின்றது. அவற்றின் மூலமாக, அதன் இயற்கையான எல்லையற்ற பெருமைகளை அது நுகர்கின்றது.

இவ்வாறு மாறுதல் கொண்ட, எல்லைக்குட்பட்ட, ஒன்ருேடொன்று தொடர்புடைய தன்மையில் தலைசிறந்த

ஆன்மா, இறங்குவது என்ற கருத்து, அத்தலைசிறந்த ஆன்மா, பிரபஞ்ச அமைப்பிற்குக் காரணம்; பிரபஞ்சமே அவ்வான்மா; அப்பிரபஞ்சத்துள் காணும் எல்லா வேற்றுமைகளுக்கும் காரணமாவதும் அவ்வான்மாவே; என்னும் கொள்கைகளுள் காணப்படுகிறது. உபநிடதச் சான்றோர்களின் ஆன்ம நுகர்வாலும் மற்ற எல்லாக் காலத்திலும் இருந்த துறவிகள் முதலியோருடைய ஆன்ம நுகர்வாலும் இவை வெளியிடப்பட்டவைகளாகும். பாகவதர்கள், இக் கருத்தைப் பெருக்கி இதை விளக்கியிருக்கின்றார்கள். பாகவதர்கள் கூறுகின்றவாறு, பகவானின் முதல் அவதாரம் 'புருஷன்' என்னும் வடிவாகவும், பிரபஞ்சத்தின் உயிராகவும், உலகம் யாவற்றிலும் உள் அமைந்த ஆன்மாவாகவும் தோன்றியதாகும். இப் புருஷ அவதாரம் என்பது, நாராயணன் எனக் கருதப்படுகின்றது. நாராயணன் என்பது, நரர்களின் உயிரும் ஆதாரமும் என்றும், எல்லைக்குட்பட்ட பொருள்களின் உள் உயிர் என்றும், பிரபஞ்சத்தின் உயிர் என்றும் எல்லாப் படைப்பின் முழுமுதல் தொகுதியினுள்ளே பொதிந்த உயிர் என்றும் குறிக்கப்படுகின்றது. நாராயணன் என்பதே ஒருபோதும் குறைவுபெருத விதை என்றும், பல வடிவம் கொண்ட அவதாரங்களின் புகலிடம் என்றும் கருதப்படுகிறது.

இந் நோக்கக் குறிப்பிலிருந்து இவ்வுலகிலுள்ள பல்வகை ஒழுங்கு பெற்ற உயிர் வகைகள் எல்லாம், தலைசிறந்த கடவுளின் அவதாரங்களே என்று, பொதுவான பொருளில் கூறலாம். அவதாரம் என்னும் சொல், சாதாரணமாக ஒரு சிறப்புப்பொருளை உணர்த்தவே ஆளப்படுகின்றது. வெளிப்படையாகக் காணும் எல்லைக்குட்பட்ட பிரபஞ்சத்தின் எல்லா உட்பொருளும் சந்தேகமின்றித் தலைசிறந்த ஆன்மாவின் வெளித்தோற்றமே. இவற்றை, முழுமுதல் ஆன்மாவினின்று வேருனவைகளாகவும், முக்கியமாக வெவ்வேறு உண்மைகள் என்றும் கருதுவது, அறியாமையாகும். ஆனல் இந்த முழுமுதல் ஆன்மாவின் மாயை, அதற்குத் தொடர்புள்ள பல்வேறு ஒழுங்கு முறைகளில் தானுகவே தோன்றி, தோற்றமளிக்கிறது. அது, தானே தோன்றும் பல தோற்றங்களுள், அவற்றின் உள்ளே பொதிந்த ஆன்மாவின் ஆன்மீக குணம் முற்றிலும் மறைந்துள்ளது. அத்தோற்றங்கள், வெறும் பொருள்களாக அல்லது பொருளின் ஆற்றல்

களாகத் தோன்றுகின்றன. உயிருள்ளவற்றின் மிகக் கீழான வகுப்பில், அவ்வுயிரின் ஆன்ம குணம், தன்னுணர்வு அற்ற உயிர் ஆற்றலின் வடிவமாகச் சிறிது வெளிப்படு கின்றது. உயிர் உள்ளவற்றின் உயர்ந்த வகுப்புக்களில், அறிவுள்ளனவாகத் தாமே பிரித்தறியும் உயிர்களாகத் தோன்றி, அவ்வவற்றின் குணம், மிகுதியாக வெளிப் படுகின்றது. தெய்வீக ஆன்மா, பிரபஞ்சங்களின் தொடர்பில் தானே வெளிப்படும் தோற்றங்களுள் அதன் ஆன்ம குணம் மனிதர்களிடத்தே மிகவும் வெளிப்படுகின்றது. அம்மனிதர் களிடத்தே தொடர்புடைய எண்ணங்கள் உணர்ச்சிகள் தடையற்று வெளிப்படுகின்றன. எல்லை வரையறைக்குள், காலவரையறைக்குள் எல்லையற்றதை, என்றும் உள்ளதை, உணர்ந்துகொள்ள முடிகிறது; இம்மை உலகில், ஆன்ம உவகையைக் காண்பது, இயல்வதாகின்றது; பாசங்களால் கட்டுண்ட உலகில், நிறைந்த விடுதலை இன்பத்தைப் பெறுவதும் நிகழக்கூடியது ஆகின்றது. பாகவதர்கள், மனிதப் பிறவியின் சிறப்புக்களை மனவெழுச்சியுடன் பாராட்டு கின்றனர். அதன் எல்லையற்ற ஆற்றல்களைத் தங்களால் இயன்ற எல்லா வகையிலும் மனிதர்கள் அறியுமாறு செய் கின்றனர். தெய்வ உலகத்தில் வாழும் தெய்வத்தன்மை பெற்றவைகளின் வாழ்வைவிட, ஆண், பெண் தெய்வங்கள் வாழ்வைவிட, மனித வாழ்வு மிக உயர்ந்தது எனப் புகழ் கின்றனர். சிறந்த திருத்தொண்டர்கள், அறிவாளிகள், புகழ் பெற்றவர்கள், மனித சமூகப் பணியை மேற்கொண்டவர்கள் முதலியோரின் தனிச் சிறப்புடைய வாழ்க்கைகளைக் கொண்ட மனித இனத்தில், மற்ற இடங்களிற் காண்பதைவிடத் தெய்வத்தன்மைகள், தெளிவாகக் காட்டப்படுகின்றன. இவைகள், தலைசிறந்த ஆன்மாவின் விபூதிகள் அல்லது தனிப்பட்ட பெருமைகள் எனப் பேசப்படுகின்றன. பாகவதர்கள், இவ்வுலகத்தில் உள்ள எல்லா வகை உயிர் இனங்களும் தலைசிறந்த ஆன்மாவின் உருவைக் கொண்டவை அல்லது அவற்றின் வெளித்தோற்றங்கள் எனப்போதிக்கின்றனர். தலைசிறந்த ஆன்மா, உலகத்தில் சிறந்த குறிக்கோளுடனும், முக்கியமாக மனித சமூகத்தில் அடங்கியவற்றிற்கு ஆன்ம அறிவுதரும் பொருட்டும் சில வேளைகளில் வெளிப்பட்டுத் தோன்றுகின்றது. இந்தத் தலைசிறந்த ஆன்மாவின் அருளிப்பாடுகளாகிய தனிப்பட்ட

முறைகளுக்கு, மனிதர்கள் சிறந்த கவனம் செலுத்துமாறு செய்ய அப் பாகவதர்களின் போதனை முயல்கின்றது. நெருக்கடியான காலங்களில் அவ்வான்மா, வரையறை பெற்ற உடலோடு இறங்கி வருகின்றது என்றும், அது அப்படி வரும்போது குறிப்பாக மனித சமூகத்தின் ஆன்ம உயர்வுக்கும் ஒழுக்க உயர்வுகளுக்கும் உலகத்தின் உயர்விற்கும் தக்க முறையில் உதவிசெய்யும் பொருட்டு இறங்கி வருகின்றது என்றும், தனிப்பட்ட செயல்களுக்கும் சாதாரண ஆற்றல்களுக்கும் மேம்பட்டதுமான தெய்வீக ஆற்றலோடு அது இறங்குகின்றது என்றும் நம்பப் பெறுகின்றது. இவ்வாறு இறங்கித் தனிப்பட்டமுறையில் வரையறைபெற்ற உருவில், உலக ஆன்மீக உணர்வும், நடத்தையும் உயர்வதற்கு அது துணைசெய்கின்றது. இவ்வாறு துணை செய்ய, மனிதன் செயல்களுக்கு மேம்பட்ட தனிச் செயல்களைச் செய்யப் பகவான் வெளிப்படுகின்ற தனித் தோற்றங்கள், அவதாரம் என்று அதன் குறுகிய பொருளில் கூறப்படுகின்றது.

பகவான், தாம் விரும்பியவற்றைத் தம் முயற்சியற்ற இச்சை ஆற்றலால் செய்ய அல்லது உலக அமைப்பின் முறையையே மாற்றி அமைக்க இயலும்போது அவர் ஏன் உடலுருக்கொண்டு இறங்கி வரவேண்டும் என்னும் கேள்வி பொருத்தமற்றது. பகவான் ஒன்றை நிறைவேற்ற இந்த முறையைத்தான் மேற்கொள்ள வேண்டும், அந்த முறையைத்தான் மேற்கொள்ள வேண்டும் என்ற கட்டாயம் அவருக்கு இல்லை. இவ்வுலக அமைப்பு, இப்போது இருக்கின்றபடி ஏன் அமைந்திருக்கின்றது? எப்போதுமுள்ள எல்லாம் கடந்த முழுமுதல் ஆன்மா, இடம் காலம் தொடர்ப்பாடுடைய இவ்வுலகத்தில் ஏன் இறங்க வேண்டும்? பல சிக்கல்களைக் கொண்ட பிரபஞ்சத் தொகுதி முறையாக ஏன் தோன்ற வேண்டும் என்ற பயனற்ற கேள்வியை நாம் கேட்கலாம். பகவானின் விளையாட்டு இவையெல்லாம்; எப்போதும் இன்பம் நுகரும் அவரது ஆன்மத் தன்மையின் தனிப்பட்ட தடையற்ற வெளிப்பாடுகள் இவையாகும். நாம் அவருடைய விளையாட்டிற் காணும் தோற்றங்களை வழிபடும் உணர்ச்சியோடும், அன்போடும், அவர் பிரபஞ்சத்தில் வெளிப்படும் வேறுவேறு முறைகளைச் சிந்தித்து ஆராய வேண்டும். பயனற்ற பொருத்தமற்ற கேள்விகளை எழுப்புதல் கூடாது.

பகவத்கீதையில் பகவானின் அவதார லீலையினுடைய தோற்றத்தை ஏற்றுக்கொண்டு, பாகவதர்கள், அவர் மனிதனுகத் தோன்றும் தோற்றங்களுக்கு அவர் கொண்ட அன்பும் அருளுமே அவரைக் கீழ் இறங்கச் செய்கின்றன; குறிப்பிட்ட மனித உடலின் உருவத்தை ஏற்கச் செய்கின்றன என்று கூறுகின்றனர்கள். இப்படிப்பட்ட உருவங்களில், அவர், மக்கள் மனத்தையும் உள்ளத்தையும் கவரத் தக்க செயல்களைச் செய்கின்றார். அவற்றின் விவரத்தை மனிதர்கள் கேட்டமாத்திரமே பகவானிடத்து அன்பு கொள்கின்றனர். அவருடைய ஒவ்வொரு செயலிலும் அவருடைய அழகின்தோற்றம், நன்மை, அழகு, அன்பு, அருள், தூய்மை, விளையாட்டு முதலியவை காணக் கூடியவைகளாக வெளிப்படுகின்றன. ஒருவன் தெய்வத்தன்மையோடும் அதே காலத்தில் மனிதத் தன்மையோடும் கூடிய உணர்வு நிலையைப் பெறக்கூடும் என்று அவருடைய பக்தர்களுக்கு வெளிப்படையாகப் பகவான் விளக்கம் தருகின்றார். தெய்வீகமும் மனிதத் தன்மையும் பொருந்திய அறிவு நிலையில், உள்ளத்துணர்வில் நிறைந்த நிறைவின் இன்பத்தை இழத்தல் இன்றி ஒருவன் ஓர் எல்லைக்குட்பட்டவனுகச் செயல்களைச் செய்யக்கூடும் என்றும், உலகத்தில் சிக்கலான காரியங்களை அவற்றோடு தொடர்பு அற்று மனிதன் செய்ய முடியும் என்றும், எல்லாவற்றையும் இன்ப விளையாட்டாக நுகர முடியும் என்றும், பகவான் பக்தர்கள் காணுமாறு விளக்கிக் காட்டுகின்றார். பகவானின் அவதாரங்களின் மூலம் தலைசிறந்த ஆன்மா, மனிதனுக்கிக் கொள்கின்றது. மனிதனது மனத்திற்கும் உள்ளத்திற்கும் மிக அண்மையில் செல்கின்றது. அப்படிச் செல்வதால் அதனுடைய தெய்வத் தன்மையிடம் மனிதர்களை இழுத்துச் செல்கிறது; மனிதர்கள் தெய்வத்தன்மையைப் பெறச் செய்கிறது; மனிதத் தன்மைக்கும் தெய்வத் தன்மைக்கும் உள்ள வேற்றுமைப் பிளவின் மேல், ஒருபாலம் அமைக்கின்றது. இத் தெய்வ விளையாட்டால் மனிதர்களின் ஆன்ம நிறைவு, மிக எளிதாக்கப்படுகின்றது.

பகவானின் அவதாரங்கள் எண்ணிறந்தன. வற்றாத ஏரியிலிருந்து ஆயிரம் ஆயிரம் சிற்றாறுகள், பல திசைகளிற் செல்வதைப் போல, உயிர்வாழும் யாவற்றிற்கும் ஆதாரமான, என்றுமுள்ள ஹரியினிடமிருந்து பல

அவதாரங்கள் இறங்கி வருகின்றன எனப் பாகவதர்கள் கூறுகின்றனர். அவதாரங்களுள் தெய்வத் தன்மையின் வேறுபட்ட அளவு காரணமாகப் பாகவதர்கள் வேற்றுமை காண்கின்றனர். முழு தெய்வத் தன்மையும் வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் அவதாரங்களைப் பூரண அவதாரங்கள் என்பர். குறிப்பிட்ட வன்மைகளை மட்டும் வெளிப்படுத்துகிற அவதாரங்களைக் 'கலா' அவதாரங்கள் என்பர். பற்பல அவதாரங்களைப் பற்றிப் பாகவதர்கள் கூறுகின்றனர். நாரதர், கபிலர், தத்தாத்திரேயர், பிர்து, வியாசர், புத்தர் முதலியோரும், மற்றும் சிலரும் அப்பட்டியலில் சேர்க்கப் பெற்றுள்ளனர். அவதாரங்களில் எல்லாம் கிருஷ்ண அவதாரம் மிக்க நிறைவு பெற்றதாகக் கருதப்பெறுகின்றது. தலைசிறந்த ஆன்மாவே கிருஷ்ணன் என்றும் கூறப் பெறுகின்றது.

பிரபஞ்ச அமைப்பு விளையாட்டில், பல்வகைப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளின் தொடர்பில் காணப்படுவது, தலைசிறந்த ஆன்மா. அவ்வான்மாவின் பல புகழ்களையும் குணங்களையும், ஆற்றல்களையும் பற்றிக் கவர்ச்சியுள்ள, அறிவொளிதரும் கருத்துக்களைப் பாகவதர்கள், நூல் முழுவதிலும் விளக்குவதற்கு முயல்கின்றனர். அவர்கள் விளக்கும் விளையாட்டு என்பது, மூலப்படைப்பைப் பற்றியும், உயிரினங்களின் பெருக்கத்தைப் பற்றியும், உலக ஒழுக்கத்தைக் காத்தலைப் பற்றியும், இனங்களின் வளர்ச்சியைப்பற்றியும், நீதி வழங்குதலைப் பற்றியும், மனித வரலாற்றில் சுழன்று வரும் மாறுதல்களைப் பற்றியும், தெய்வ அருளை வேண்டி நிற்பவர்கள் பக்தர்கள் ஆகியோரின் வாழ்வைப் பற்றியும், ஞானிகள், தலைவர்கள் ஆகியோர் வாழ்வைப் பற்றியும், இவ்வுலகம், ஊழி வெள்ளத்தில் அழிதலைப் பற்றியும், ஆன்மீக ஒளியைக் கொண்டு உலகத் தளைகளினின்று நீங்குவதைப் பற்றியும், இப்படிப்பட்ட பலவற்றைப் பற்றியும் கூறுவதாகும். நிகழ்ச்சிகளின் தனி முறைத் தொடர்பில் கடவுளின் ஆராய முடியாத ஆற்றலின் தனித்தன்மைகளும், அவர் புகழும் காட்டப்பெறுகின்றன. ஞானத்தை, பக்தியை, முத்தியைத் துன்பத்தினின்று விடுவிப்பதை உண்மையாகவும் ஆர்வத்தோடும் தேடுகின்றவர் வாழ்க்கையில், தலைசிறந்த விளையாட்டை உடையவராகிய பகவான், உண்மையான அறிவைக் கொடுப்பவராக, இனிமையைத் தருவோராக,

அமைதியையும், இன்பத்தையும் அளிப்பவராக, துன்பங் களினின்றும் தளேகளினின்றும் விடுவிப்பவராகப் புலப் படுத்திக் கொள்கின்ருர். இத்தகைய பெரியோர்களின் அநுபவங்களில் பகவான் எல்லேயில்லா அருள் உடைய வராக, எல்லேயில்லா அன்பு உடையவராக, எல்லேயில்லா நன்மை செய்ய விருப்புடையவராக, எல்லேயில்லா நன்மை உடையவராக, அழகுடையவராக வெளிப்படுகின்ருர். ஞான ஒளி பெற்றவர்கள், இப்படிப்பட்ட பகவானின் ஒழுக்க மான, ஆன்மீகமான, அழகு வாய்ந்த தெய்வ இயல்பின் தன்மைகளே, அவருடைய உலகப்படைப்பு, ஆட்சி, அழித்தல் முதலிய தன்மைகளுக்கு மேற்பட்டவைகளாகக் கருது கின்றனர். ஆதலினுல் பாகவதர்கள் தெய்வ குணத்தின் உயர்ந்த தோற்றங்களாக அவற்றை மிகவும் விரித்துரைக் கின்றர்.

இந்தப் புராணத்தின் முக்கியப் பகுதி, கிருஷ்ணனின் வாழ்க்கைக் கதையாக அமைகின்றது. இப்புராணத்தின் பத்தாம் ஸ்காந்தம், அதிகாரங்கள் 90 கொண்டது. இது முழு வதுமே அவ்வாழ்க்கையைக் கூறுவதில் சிறப்பாக ஈடுபடு கின்றது. தூய மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்கள் பலர், இப் பகுதிக்கு மட்டும் உரை எழுதியுள்ளனர். இவ்வுரைகள், கவி நலம் பெற்று மனத்தைக் கவர்கின்றன; மெய்ப்பொருள் இயலுக்கு ஒளி தருகின்றன. பாகவதர்கள், கிருஷ்ணனேக் கூறும்போது அளவு கடந்த மனிதனின் ஆளுமையைத் தெய்வமாக்கவில்லே. தலேசிறந்த ஆன்மாவையே மனிதத் தன்மை பெறச் செய்கின்றனர். இப்பகுதி, தலேசிறந்த ஆன்மாவே கிருஷ்ணன் என்ற கருத்தோடு தொடங்கு கிறது. அவனது விளேயாட்டுகளுடன் கூடிய உலக வாழ்வைக் குறிப்பிட்டு, தெய்வத் தன்மை என்பது, மனிதத் தன்மையில் எவ்வாறு அழகாக வெளிப்படுதல்கூடும் என்பதைப் பாகவதர் கள் விளங்கச் செய்கின்ருர்கள். சிறு குழவியாக, மதலேயாக, சிறுவனுக, இளேஞனுக, மகனுக, விளேயாட்டுத் தோழனுக, உணர்ச்சி வயப்பட்ட காதலனுக, போர் வீரனுக, தீமையின் ஆற்றல்களே அடக்குபவனுக, வேதத் தெய்வங்களேக் கீழ்ப் படுத்துவோனுக, அரசியல் வாதியாக, சமூகத்தையும், சமயத் தையும் சீர்திருத்துவோனுக, மற்றும் பல நிலேகளேப் பெற்ற வனுகக் கிருஷ்ணனே விளக்கிக் காட்டுகின்றனர். அவனது குறைபாடுகள், அவனே சுமத்திக்கொண்டவை. வேண்டும்

போது அவற்றைக் கடந்த நிலையில் இருப்பவன். தலை சிறந்த ஆன்மாவின் பிரபஞ்ச இயல்பு, பிரபஞ்சத்தைக் கடந்த இயல்புகள் எல்லாம் அவன் வாழ்வில் காணப்படு கின்றன.

தாயின் மார்பில் பால் உண்ணும் சிறு குழவியாகிய கிருஷ்ணன், விளையாட்டாகத் தன் உயிரைக் கொல்லவந்த, பூதனையின் உயிரை உறிஞ்சிவிட்டார். தம் தாயின் தண்டனைக் குப் பயந்து வாயைத் திறக்கின்றார். அதனுள்ளே பிரபஞ்ச முறைகள் அனைத்தையும் தம் தாய்க்குக் காண்பிக்கின்றார். எல்லையற்ற இடங்களை அவற்றில் உள்ளவைகளோடு, தன் வாயின் சிறு குகைக்குள் காண்பிக்கின்றார். சிறுவனாக இருக்கும்போதே இந்திரயக்கியம் செய்யும் சமய வழக்கத்தை- நெடுநாள் வழங்கி வந்ததை மாற்றிப் புரட்சி செய்யத் தம் தந்தையை இணங்குமாறு செய்கிறார். இந்திரன் அதற்குத் தண்டனை விதிக்க வருகின்றபோது, கிருஷ்ணன் கோவர்த் தன மலையைத் தம் சுண்டு விரலில் தூக்கி 'பிருந்தா'வனத் தில் வசிப்போர்களுக்குக் குடையாகப் பிடிக்கின்றார். இந்திர னின் வெகுளியிலிருந்தும் அவர்களைக் காப்பாற்றுகிறார். புவியின் ஈர்ப்பு ஆற்றல், அவருடைய விளையாட்டு இச்சைக் குக் கீழ்ப்படிகின்றது. வேதத்தின் சிறந்த தெய்வமான இந்திரனும், விளையாடும் மனிதக் கடவுளுக்குப் பணி கின்றான். பிருந்தாவனத்தில் எளிய சிறுவர்கள், சிறுமியர் களோடு கிருஷ்ணன் விளையாடும்போது, அவர்களைச் சாம்ப லாக எரிக்கும் தறுவாயில் இருந்த காட்டுத்தீயை விழுங்கி விடுகிறார். அவருடைய சிறுபிள்ளை விளையாட்டுக்கு அடிக்கடி இடையூறு விளைப்பதற்கு ஆற்றல் மிகுந்த கொடியவர்கள் தோன்றினார்கள். அவர்களைப் பல விளை யாட்டு முறைகளால் கிருஷ்ணன் கொல்கின்றார். இவ் விளையாட்டு முறைகள், அவருடைய தோழர்களுக்கு மகிழ்ச்சியே தருகின்றன.

இங்குத் தோற்றுவிக்கும் மனித இயல் கடந்த எல்லா ஆற்றல்களும், திறமைகளும் அவருடைய இனிய விளையாட் டின் பகுதிகள் ஆகின்றன. அவை, அவருடைய மகிழ்ச்சி நிறைந்த ஆன்மாவின் தோற்றங்கள் ஆகின்றன. அவர் சிறு பிள்ளையாக மனித இயல் கடந்து விளையாடிய விளையாட்டுக்களுக்கு இடந்தந்த பிருந்தாவனம், ஆன்ம உலகமாகவும், பொருள் உலகமாகவும், இவை இரண்டும்

ஒரே காலத்தில் சேர்ந்த உலகமாகவும் உரைக்கப் பெறு கின்றது.

பிருந்தாவனத்தில் உள்ள சிறுவர்களும் சிறுமிகளும் மிக உயர்ந்த வகையினரான அன்பின் பக்தர்களாகவும் அவரோடு உழைப்பதற்காக வாழ்பவர்களாகவும் அவருடன் ஒன்று சேருவதற்காக ஆர்வம் கொண்டவர்களாகவும், வருணிக்கப் பெறுகின்றனர். அவருடைய மனித நிலை கடந்த பிரபஞ்ச ஆற்றல்களிலும் அவர் செயல்களிலும் அவர்களுக்கு அக்கறையில்லை. ஆனால் அவரை அழகு, இனிமை, அன்பு முதலியவற்றால் எப்பொழுதும் நிறைந்த வடிவமாகவே அவர்கள் கண்டார்கள். இப்பக்தர்களின் தொடர்பில் மிகப் புகழ்பெற்ற தெய்வ குணங்களின் இயல்புகள் காட்டப்படுவதாகப் பாகவதர்கள் கூறுகின்றனர். இச் சிறுவர், சிறுமியர்களும் கிருஷ்ணனிடத்தில் காட்டிய அன்பு, ஆன்மீக மதிப்பில் மிக மேன்மை பெற்றது; இது, முழு முதல் ஆன்மாவோடு தனிப்பட்ட ஆன்மா ஒன்றாகி உணர்வதால் பெறும் முத்தியைவிட மேலானது எனப் பாகவதர்கள் காட்டுகின்றனர். பாகவதர்கள் கூறுவதன்படி, ஆர்வம் மிகுந்த கவனத்தை எல்லாம் கவர்கின்ற அன்பில் தலைசிறந்த முழுமுதல் ஆன்மாவோடு ஒன்றுபட்டிருக்கும் நிலையே, மனித வாழ்வின்உயர்ந்த குறிக்கோளாகக் கருதப் பெற்றது. மனமும், உள்ளமும், மட்டுமல்ல; எல்லாப் புலன் உறுப்புக்களும் எல்லா உடல் உறுப்புக்களும், தெய்வத்தினிடத்துத் தூய உணர்ச்சி வயப்பட்ட அன்பால் முற்றிலும் நிறைந்திருக்கவேண்டும். தலை சிறந்த ஆன்மா வின் எல்லையற்ற அழகை உள் உணர்வில் நுகர்ந்து மகிழ்ச்சி பெற வேண்டும். இவற்றோடு கூட அவருடைய பிரபஞ்சத்திற்குட்பட்ட, பிரபஞ்சத்தைக் கடந்த விளையாட்டுக் களின் வேறுபட்ட தோற்றங்களையும் அவ்வாறே நுகர வேண்டும். அப்படி நுகர்வதால் பக்தனின் முழு வாழ்வும், நிறைந்த ஆன்மீக உணர்ச்சியுள்ளதாக, அன்புள்ளதாக, அழகுள்ளதாக மாறவேண்டும் என்பனவே பாகவதர்கள் காட்டுகின்றவைகளாகும்.

———

பகுதி - II

இந்திய மெய்ப்பொருளியலின் மரபு வழிக் கொள்கை முறைகள்

சாருவாக மெய்ப்பொருள் இயல் (பொருள் முதற்கொள்கை)

தக்ஷிணரஞ்சன் பட்டாச்சார்யா, எம்,ஏ.,
காவ்ய தீர்த்த; சாஸ்திரி; பிஎச்.டி., (கல்).
பேராசிரியர், கிருஷ்ணகர் கல்லூரி, நாதியா.

ஜைன மெய்ப்பொருளியல்

ஏ. சக்ரவர்த்தி, எம்.ஏ.,
ஓய்வு பெற்ற முதல்வர், அரசினர் கல்லூரி, கும்பகோணம்.

பௌத்த மெய்ப்பொருளியல்

(அ) தொடக்க காலப் பௌத்த மதம்

எச். டி. பட்டாச்சார்யா, எம்.ஏ., பி.எல்., பி.ஆர்.எஸ்.,
தர்சன–சாகரா, ஓய்வு பெற்ற தலைவர், மெய்ப்பொருள் இயல் துறை,
டேக்காப் பல்கலைக்கழகம்.

(ஆ) இந்திய பௌத்தக் கொள்கைகள் வரலாற்றுத் தோற்றுவாய்

விதுஷேகர பட்டாச்சார்யா,
சாஸ்திரி, மஹாமஹோபாத்யாய,
ஓய்வு பெற்ற பேராசிரியர், கல்கத்தா பல்கலைக்கழகம்..

(இ) பௌத்தத்துள் புலன் கடந்த கருத்து முறைகள்

டி. ஆர். வி. மூர்த்தி,
மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர்,
இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், கொழும்பு.

நியாய வைசேடிகம்

(அ) முன்னைய நியாய வைசேடிகம்

சதிஸ்சந்திர சாட்டர்ஜி, எம்,ஏ., பிஎச்.டி., பி.ஆர்.எஸ். (கல்).
மெய்ப்பொருளியல் ஆசிரியர், கல்கத்தா பல்கலைக்கழகம், கல்கத்தா.

(ஆ) பிற்பட்ட நியாய வைசேடிகம்

பண்டித விபூதி பூஷன் பட்டாச்சார்யா, நியாயாசார்யா,
நூல் நிலையத் துணைவர், அரசினர் சமஸ்கிருதக் கல்லூரி, பனாரஸ்.
அரபிந்த பாஸு, எம்.ஏ.,

சாங்கியம் - யோகம்

சத்காரி முகர்ஜி, எம்.ஏ., பிஎச்.டி.,
சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், கல்கத்தா பல்கலைக்கழகம், கல்கத்தா.

பூர்வ மீமாம்சை

வி. ஏ. ராமசாமி ஐயர், எம்.ஏ.,
வேத-மீமாம்ச-சிரோமணி, மீமாம்ச-விஷாரத,
சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், திருவாங்கூர்ப் பல்கலைக்கழகம்,
திருவனந்தபுரம்.

வேதாந்தம் - அத்வைதக் கொள்கை

(அ) சங்கரர்

மேதகையர், பேராசிரியர், எஸ். ராதாகிருஷ்ணன்,
இந்தியத் தூதுவர், மாஸ்கோ.

(ஆ) சங்கரருக்குப் பின்னுல்

பி. டி. ராஜு, எம்.ஏ., பிஎச்.டி.,
மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர், ராஜஸ்தான் பல்கலைக்கழகம்,
ஜோத்பூர்.

வேதாந்தம் - வைஷ்ணவம் (கடவுட் கொள்கை)
கருத்து முறைகள்

(அ) இராமானுஜர் (விசிஷ்டாத்வைதம்)

பி. என். ஸ்ரீனிவாசாச்சாரி, எம்.ஏ.,
ஓய்வு பெற்ற மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர்,
பச்சையப்பன் கல்லூரி, சென்னை.

(ஆ) மாத்வர் (துவைதம்)

எச். என். ராகவேந்தராச்சார், எம்.ஏ.,
மெய்ப்பொருளியல் துணைப் பேராசிரியர்,
மஹாராஜா கல்லூரி, மைசூர்.

(இ) நிம்பார்க்கர் (துவைதாத்வைதம்)

ரோமா சௌதுரி, எம்.ஏ., டி.பில்.; (ஆக்சன்).
மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர், பிராபோரன் அம்மையார் கல்லூரி,
கல்கத்தா.

(ஈ) வல்லபர் (சுத்தாத்வைதம்)

கோவிந்தலால் ஹர்கோவிந்த் பட், எம்.ஏ.,
சமஸ்கிருதத் துணைப் பேராசிரியர், எம். எஸ். பல்கலைக்கழகம்,
பரோடா.

(உ) சைதன்யர் (அசிந்திய பேதா பேதம்)

சுஷில் குமார் மைத்ரா, எம்.ஏ., பிஎச்.டி.; (கல்).
மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர், கல்கத்தா பல்கலைக்கழகம்.

சைவ சாக்தேய சமயங்கள்

(அ) சைவசித்தாந்தம்

டி. எம். பி. மஹாதேவன்

(ஆ) காஷ்மீர சைவம்

கே. ஸி. பண்டே, எம்.ஏ., பிஎச்.டி., டி.லிட்., எம்.ஓ.எல்.,
சாஸ்திரி, சமஸ்கிருதத் துணைப் பேராசிரியர்,
லக்னோ பல்கலைக்கழகம், லக்னோ.

(இ) வீர சைவம்

ஸ்ரீ குமாரஸ்வாமிஜி, பி.ஏ.,
நவ கல்யாண மடத் தலைவர், தார்வார். (பம்பாய்)

(ஈ) சாக்த மெய்ப்பொருளியல்

கோபிநாத் கவிராஜ், எம்.ஏ., டி.லிட்.,
மஹாமஹோபாத்யாய,
முன்னாள் முதல்வர், அரசினர் சமஸ்கிருதக் கல்லூரி, பனாரஸ்.

அதிகாரம் - 7

‘ சாருவாக ’ மெய்ப்பொருள் இயல்

தோற்றுவாய்

இந்தியா என்பது, ஆன்ம உணர்ச்சி மிக்க நாடு எனக் கருதுவோர், இந்தியாவை அரைகுறையாகவே அறிந்தவர்கள். இக்கால உலகத்தில் ‘ பொருளே முதல் ’ என்னும் கொள்கை, (Materialism) எவ்வளவு ஆற்றல் கொண்டதாய்ப் பலவற்றையும் தழுவியதாக உள்ளதோ, அவ்வளவு ஆற்றல் கொண்டதாகவே முற்காலத்தே இக் கொள்கை முறை இருந்தும், இந்தியாவில் அப்போது இருந்த ஆன்ம உணர்ச்சியே இந்திய எண்ணத்தில் மேம்பட்டு இருந்தது. ஆனுல், அப்போதிருந்த கோட்பாடுகளேயும் சடங்குகளேயும் எதிர்த்த மனிதர்களும் இருந்தனர். இவர்களின் கருத்து முறைகளே, சாருவாக மெய்ப்பொருள் இயல் என வழக்கமாக உணரப்படுகின்றன.

இச் சாருவாக முறைக் கொள்கைகளுக்கு மூலமான நூல்கள் இருந்தன. ஜைனர்கள், பெளத்தர்கள், இந்துக்கள் முதலியோரின் பல்வேறு நூல்களில் சிதறிக் கிடக்கும் அவர்களுடைய கருத்துக்கள், உரைகள் ஆகியவற்றின் சில துண்டுகளே சாருவாகர்களின் கொள்கை முறையை அறிவதற்கு அடிப்படையாக அமைகின்றன.

பருப்பொருளே, முடிவிற்காணும் உள்பொருள் என்று இருக்கு வேதத்தில், ‘ பிரகஸ்பதி லெளக்ய ’ அல்லது ‘ பிராமணஸ்பதி ’ என்பவரால் முன்பே கருதப் பெற்றது. பொருளே முதல் என்னும் இந்தியக் கொள்கை, அதன் தொடக்க நிலையில், கடவுள் இன்மைக் கொள்கையுடனும், ஐயத்தின் நீங்காக் கொள்கைகளுடனும் கலந்திருந்தது என்று எண்ணுவது தவருகாது. பிரகஸ்பதி என்பவர் அதற்கு ஒரு தனி வடிவத்தைக் கொடுத்தார். இருக்கு வேதத்தில் பிரகஸ்பதி என்பவர், கானபதி (Gana-pathi) (இசைவல்லோர் குழுவின் தலைவன்) என வழங்கப் பெறுகிருர். சாருவாகர்கள், பிரகஸ்பதியைப் பின்

பற்றியவர்கள் ; அவர்கள், பிரகஸ்பதியர், லோகாயதர் என்னும் பெயர்களையும் பெற்றனர். பிரகஸ்பதி அறவே மறக்கப்பட்டார். சாருவாகர்கள் இன்றும் நம் நினைவில் உள்ளனர்.

இந்திய வரலாற்றில், கிட்டத்தட்ட ஒவ்வொரு காலத்திலும், சாருவாகர் கருத்தை ஆதரிப்பவர்கள் இருந்திருக்கிறார்கள். இராமாயணத்தில் ஜாபாலி என்பவர், 'பொருளே முதல்' என்னும் கொள்கையைப் போதித்த ஆசிரியர். அவர் இராமனுக்குக் கூறிய அறிவுரைகள், சாருவாகக் கருத்துக்களுடன் ஒப்பிடத்தக்கவை. உலகாளும் மன்னனை விட மேலானவன் இல்லை என்பது சாருவாகரின் கருத்து. அரிவம்சத்திற் காணும் வேனு (Vena) என்ற அரசர் இக் கொள்கையை ஆதரித்தவர். இவர் வேதத்தை எதிர்த்தவர், சமயத்தொடர்பில்லாதவர் என்று வியாசர் இவரைக் குறிப்பிடுகிறார். பழைய பௌத்த ஜைன நூல்களின்படி, புத்தரோடு ஒத்த காலத்தவரான 'அஜிதகேச கம்பலின்' (AJITA-KESA KAMBALIN.) என்பவரின் போதனைகள், சாருவாக முறையின் போதனைகளை ஒப்பவை. அஜிதாவின் பின் தோன்றிய 'பாயாசி' (PAYASI) என்பவர், அஜிதாவின் கொள்கைகளை ஆதரித்தார். 'பாகுரி' (BHAGURI) என்பவர், சாருவாகக் கொள்கைகளை ஆதரித்தவர் என்று மகா பாஷ்யம் எழுதிய பதஞ்சலி என்பவரால் தெரிகின்றது. புரந்தரர் என்பவர், சாருவாகத்தில், பண்பட்ட குழுவைச் சேர்ந்தவர் என்று சாந்திரக்ஷிதா (SANTIRAKSITA) என்பவர், அவருடைய தத்துவசங்கிரகத்தில் கூறுகிறார். நாம் அன்றாட வாழ்க்கையில் உண்மை அறிவைப் பெறுதற்குக் கருதல் அளவை (அனுமானம்) பயன்படுவது என ஒருவாறு ஒப்புக்கொண்டவர் இவர். அரிபத்திர சூரி என்பவர் எழுதிய சட்தர்சன சமுச்சயம் என்னும் நூலுக்கு உரை கண்ட 'குணரத்னம்' என்ற உரையாசிரியர், சில சாருவாகர்கள், வான வெளி முதலை (ETHER) ஒரு மூலப் பொருளாக ஒப்புக் கொள்கின்றனர் என்றும், ஆன்மா என்பது புலன்கள், முக்கிய ஆற்றல்கள், மனம் முதலியவற்றின் வேறானது அன்று என அடையாளம் கூறினர் என்றும் குறிப்பிடுகின்றார். இக்கொள்கைகளைச் சாருவாகக் கொள்கையுள் நுழைத்தவர், சாருவாகக் கொள்கைகளைப் பின்பற்றியவர்களுள் பிற்காலத்தவர் எனச் சதானந்தர்

என்பவர், தாம் எழுதிய 'அத்வைத பிர்ம சித்தி'யில் கூறு கிருர். புத்தருக்குப் பிற்பட்ட காலத்தில், பழைய சமயப் பகைவர்களை எதிர்க்க எழுந்தவை, பிராமணக் கொள்கை முறைகள். இம்முறைகளால் ஏற்பட்ட எதிர்ப்பால், சாருவாக மெய்ப்பொருள் இயல் முறையுள் இக்கொள்கைகளை நுழைக்க நேர்ந்தது. 'வாத்சாயனர்', காம சூத்திரத்தின் ஆசிரியர், பொருளே முதல் என்னும் கொள்கை நிலவிய காலத்தில் வாழ்ந்தவர் அல்லராயினும், அவர், புலன் இன்பத்தை விஞ்ஞான முறைப்படியும், பகுத்தறிவு முறைப் படியும் எழுதியது, 'சாருவாக' முறையில் பண்பட்டவர்களுக்கு மிகவும் ஊக்கம் அளித்தது.

அறிவியல் கொள்கை: (Theory of Knowledge)

சாருவாகருடைய மெய்ப்பொருள் இயல் முறை, அவர் களுடைய அறிவியல் கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டு நிற்பது. உண்மையை அறிவதற்கு ஒரே வழி, காட்சி என்று அவர்கள் நிலைநிறுத்துகின்றனர். புலனுல் அறியக் கூடியவைகளே உண்மையானவை. அப்புலன் அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டவை எல்லாம் ஐயப்படத்தக்கவை. கருதலளவை (அனுமானம்) என்பதை உண்மையான அறி வுக்கு ஒரே வழியாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. ஏனெனில் அக்கருதலளவை, எங்கும் பரவியதாய், (வியாப்தி) ஒரு பொழு தும் கண்டறியாத யாவற்றையும் தழுவும் தொடர்பை உட் படுத்துவதால் அக்கருதலளவையை உண்மை அறிவிற்கு வழி யாகக் கொள்ளுதல்கூடாது என்று அவர்கள் கூறுகின்றனர். காட்சியைக்கொண்டு நாம் தெரிந்துகொள்வது, குறிப்பிட்ட "ஏ" என்பது, குறித்த மற்ருெரு "பி" என்பதற்குத் தொடர் புடையது என்பதுமாத்திரம் ஆகும். இக்குறிப்பிட்ட இவ் அறிவைக்கொண்டு எவ்வாறு "ஏ" என்பவை எல்லாம் "பி" என்பவை யாவற்றிற்கும் தொடர்புடையவை என, யாவற் றையும் தழுவிய ஒரு உறுதியான கருத்துரையை நாம் துணிந்து கூற முடியும்? அறியாத ஒன்றனுள் எவ்வாறு குதிக்கக்கூடும்? இத்தகைய அறிவு, சான்றுகள் அற் றது. உரை அளவையும்கூடக் கருதல் அளவையால் பெறவேண்டியவைகள் ஆதலால் அச்சான்றுகளும், நம்பத் தக்கவை அல்ல. அன்றியும் இவ்வாறு கொள்வது ஒருதலை முடிவு; பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தாதது. வேதச் சான்றுகள்

கூட நம்பத்தக்கவை அல்ல. இருபொருள் மயக்கமும், அறிவின்மையை ஏற்றவைகளும், மாறுபாடு கொண்டவைகளும் வேதத்தில் உள்ளன. ஒரு மூல பாடம் விதிக்கின்ற செயல் ஒழுங்கை, மற்ருென்று மறுக்கின்றது. ஒருபோதும் அடைய முடியாத முடிவுகளை அவை கூறுகின்றன.

கருதல் அளவை முழுவதையும் தள்ளிவிட்டால், அன்ருட வாழ்வு வளர்ச்சியின்றித் தேக்கமடைந்துவிடும். ஆதலினுல் பண்பட்ட சாருவாகர்கள், கருதல் அளவையைப் புறநிகழ்ச்சிகளைக் குறிப்பிடுகிற அளவுக்கு, அறிவைத் தரும் வழியாக ஒத்துக் கொண்டனர். கருதலளவையை இறந்த காலத்தைப் பற்றியது என்றும், வருங்காலத்தைப் பற்றியது என்றும் இரு வகுப்புகளாகப் பிரித்தனர். முதல் வகுப்பைச் சார்ந்தவற்றை அவர் ஒப்புக்கொண்டனர். இரண்டாவது வகுப்பை ஒப்புக்கொள்ளாது தள்ளினர். ஒருபோதும் காணுதவற்றைப் பற்றிய கருதலளவையையும் அவர்கள் விலக்கிவிட்டனர். நிகழக்கூடியதென்னும் அறிவு, செயல்முறைகளுக்குப் போதியது என்று சிலர் கருதினர். புகையிலிருந்து நெருப்பு ஏற்படக் கூடியது என நாம் அறிகிருேம். ஆனுல் நெருப்பு உறுதியாக ஏற்படும் என்பதை அறிய முடியாது. ஆனுல் ஏற்படக் கூடியது என்பதே நம்முடைய அன்ருட வாழ்வுக்குப் போதியது.

காரண காரியத் தொடர்பு :

எப்பொழுதும் நிகழக் கூடிய காரணம் ஒன்று உண்டு அல்லது எப்பொழுதும் ஏற்படக் கூடிய காரியம் ஒன்று உண்டு எனச் 'சாருவாகர்கள்' நம்புவதில்லை. இரண்டு பொருள்களின் காட்சிகள் மட்டும் அவற்றிற்குள் ஒரு காரணத் தொடர்பை நிலைநிறுத்த முடியாதன. நாம் நெருப்பு, புகை என்ற இரண்டு செயல்களைக் காண்கிருேம். எப்படி, நெருப்பு, புகைக்குக் காரணம் என்று கூறக் கூடும்? அல்லது புகை இருக்கக்கூடுமானுல் நெருப்பு இன்றியமையாதது, வேறு சார்பற்றது என்றும் நாம் பிறவாத முன் சென்ற காலத்திலும் நாம் இறந்த பிறகும் அவ்வாறே இருப்பவை என்றும் எவ்வாறு நம்பக்கூடும். இக் கருதலளவை உறுதியற்றது என விலக்க வேண்டும். ஒரு நிகழ்ச்சி ஏன் நிகழ்ந்தது என்ற கேள்விக்குச் 'சாருவாகர்கள்' ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சியும் தானே நிகழ்வது, தற்செயலாய் நிகழ்வது என விடை

கூறுகின்றனர். முட்களின் கூர்மையும், பறவைகளும் விலங்குகளும் பெறும் வேறுபட்ட பலவகையான இயற்கை அழகும், கரும்பின் இனிப்பும் வேம்பின் கசப்பும் இயற்கை யாய் ஏற்பட்டவை. இவை, தற்செயலாய் நேருபவை. இவைகள் எல்லாம் புலனுக்கு அப்பாற்பட்ட கடவுள் என்று சொல்கிற ஒருவரால் நேர்ந்த படைப்புக்கள் அல்ல. இப் பரந்த உலகம், தற்செயலாய் நேர்ந்த ஒரு நிகழ்ச்சியே; பொருள்களின் மூலமான துகளின் தற்செயலான சேர்க்கை யால் உலகம் எழுந்தது. இக்கொள்கை, 'எதேச்சை வாதம்' அல்லது 'தற்செயல் கொள்கை' எனப் பெயர் பெறும். நடுத்தரமான சாருவாகர்கள், எல்லா நிகழ்ச்சிகளிலும் இயற் கைத் தன்மையையே (சுபாவா என்பதையே) இயக்கும் ஆற்றலாகக் கருதுகின்றனர். ஆதலினுல் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட அறிவுள்ள ஒன்றைக் காரணமாகக் கொள்வது மிகையானது என்பர். இக்கொள்கையின் பெயர், சுபாவா வாதம் அல்லது இயற்கைக் கொள்கை எனக் கூறப்படும்.

பொருள் :

சாருவாகர்கள் நிலம், நீர், காற்று, நெருப்பு என்ற நான்கு வகை மூலப் பொருள்களையே ஒப்புக்கொள்கின்ற னர். அவை நான்கும் என்றும் உள்ளவை. 'பிரஸ்ன' உபநிடதத்தில் கபந்திகாத்யாயனர் என்ற ஞானி, இதே கருத்தையுடையவராக இருந்தார். ஆகாசம் அல்லது வான வெளி (ETHER) என்பதைப் பழைய சாருவாகர்கள், ஒரு மூலப் பொருளாக ஒப்புக்கொள்ளார். அது, காட்சிக்கு உட்படாதது ஆதலின் அது மூலப் பொருளாகக் கருதப் பெறவில்லை. உயிருள்ள, உயிரில்லா எல்லாப் பொருள் களும் மூலப் பொருள்களின் தன்மையால் ஏற்பட்டவை. பொருளே முடிவான உள்பொருள். 'பிரகஸ்பதி' கூறிய, 'பொருளிலிருந்து உயிர் தோன்றுகின்றது' என்னும் உறுதிமொழியில் இக்கருத்து உள்ளடங்கி இருக்கிறது. 'பிரகஸ்பதி' கூறியது, 'இருக்கு' வேதத்தில் பரமேஷ்டி (PARAMESTHIN) என்பவர் கொண்ட சமயப் பற்று அற்ற ஐயக் கொள்கையின் அடிப்படையில் எழுந்ததாகலாம்.

உணர்வு நிலை :

உணர்வு என்பது உடலின் தன்மை. பொருளின் நுண் துகள்கள், அறியொணு முறையில் சேர்ந்து மனித

உயிர் அமைப்பாக மாறுதல் அடைகின்றபோது இவ்வுணர்வு தோன்றுகிறது. போதையைத் தாமே தனி நிலையில் தாராத பொருள்கள், ஒன்று சேரும்போது போதை உண்டாவது போல, இம்மன நிகழ்ச்சி நிகழ்வதாகச் சாருவாகர் விளக்குகின்றனர். மன நுகர்வுகளை எல்லாம் ஏற்கும் ஆன்மா என்ற உடற் சார்பற்ற, ஒரு பொருள் இல்லை. உடலே ஆன்மாவாகும். நான் மெலிந்தவன், நான் பருத்தவன் என்று சொல்வது போன்ற உரைகளில் ‘ நான் ’ என்பதற்கு உடலைத் தவிர வேறொன்றும் உறுதியான பொருளாகாது. உடல் கலைக்கப்பட்டபோது இவ்வுணர்வு நிலை மறைகின்றது. இவ்வுடலை ஆக்கிய அதன் ஒவ்வொரு மூலப் பொருள்களும் சாம்பல்களாக, தூசுகளாகப் பின் தங்கி அவற்றின் இனத்தோடு கலந்து விடுகின்றன. ஆகையால் மறு பிறப்பு என்பதும், வினைக்கேற்ற தண்டனை என்பதும் பொருளற்ற சொற்கள். பருப்பொருளிலிருந்து உணர்வு நிலை தோன்றியதாகப் பிருகதாரண்யக உபநிடதத்திலும் காணப்படுகின்றது. உடலையும், ஆன்மாவையும், ஒன்றெனக் காண்பதற்குச் சாந்தோக்யம் கூறும் இந்திர விரோசன என்னும் சிறுகதை, நேர் ஒப்புமை ஆகும்.

சாருவாக முறைகளைப் பின்பற்றிய பிற்காலத்தவர்கள், உணர்வைப்பற்றி இன்னும் மூன்றுவகைக் கருத்துக்களை வெளியிட்டுள்ளனர். முதற் கருத்தில் புலன்களுக்குத் தலைமை அளிக்கப்படுகின்றது. அத்தலைமை இல்லையாயின், ஒரு உணர்வும் இல்லை; இரண்டாவது கருத்தில் உயிர் அல்லது பிராணன் என்னும் உயிராற்றலுக்குத் தலைமை அளிக்கப்படுகின்றது. மூன்ருவது கருத்தில் அறிவு, தலைமை ஏற்கின்றது மனத்தை, உடலிலிருந்து வேருகக் கருதிய போதிலும் அவை இரண்டும் தனியே இருப்பவையாக ஒப்புக்கொள்ளப் பெறவில்லை.

சமயம் :

சமயவுணர்வைப் பற்றிய சாருவாகக் கொள்கை, ஒரு புதுச் சமயத்திற்கு வழி காண்கிறது. சமயம் என்பது இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்டது; கருதல் அளவையால் பெறக் கூடிய ஒன்றை அடிப்படையாகக் கொண்டது. கருதல் அளவையையே இப்போது விலக்கி விடுகின்ற போது, இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்டவைகளும் மறைந்து

விடுகின்றன. பலவகை உலக நிகழ்ச்சிகள் எல்லாம், பொருள்களின் இயற்கைத் தன்மையிலிருந்து தாமே உண்டாவன. இயற்கைக்கு மேம்பட்ட, படைப்போனுகிய கடவுள் என்பவர் ஒருவர் இல்லே. எல்லாம் அறிந்த, எல்லாம் வல்ல, அருள் செய்யவல்ல ஒருவர் கடவுளாக இருந்தால், அவரை இரந்து கேட்பவர்களுடன் அவர் பேசி தமது இருப்பைப்பற்றிய எல்லா ஐயங்களேயும் ஏன் அவர் போக்கவில்லே ? நம்முடைய தகுதியையும், தகுதியின்மை யையும் கருதிக் கடவுள் தீர்ப்பளிப்பவர் என நாம் சொல்ல இயலாது. தீர்ப்பளிப்பதாகச் சொன்ஞல் அவர், கொடுமைக் கும் ஒரு தலேப் பற்றுக்கும் குற்றவாளி ஆவார். நம்முடைய பாவங்களுக்குத் தீமை ஏற்படுமாறு அவர் செய்தால், அவர் நம்முடைய பகைவர் ஆகின்ருர். ஆகையினுல் ஒரு கொடிய கடவுளேக் கொள்ளாமல் இருப்பதே நல்லது. இவ்வுலகத்தை ஆக்கிய தலே சிறந்தவரும், அதை ஆளுவோரும் ஆகிய ஒரு கடவுள் இல்லே. இவ்வுலக அரசர் ஒருவரே கடவுள். அவரே நாட்டை ஆள்பவர்; அவரே சமுதாயத்தில் நன்மை யையும், தீமையையும் நாடித் தீர்ப்புக் காண்பவர்.

விடுதலே :

வைதீகக் கொள்கை முறைப்படி, மோக்ஷம் என்பது, ஆன்மா, இவ்வுலக வாழ்வின் கட்டுக்களிலிருந்து விடுதலே பெறுவது அல்லது இன்பமும் துன்பமும் அற்ற ஒரு நிலேயை அடைவதாகும். சாருவாகர்கள், நேர்க்காட்சி வாதத்தோர் ஆதலின், ஆன்மா என்பது உடலினின்று வேருன ஒன்று அன்று எனக் கொள்பவர் மனிதர்கள் இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் கடந்த நிலேயை அடைய முடியும் என்பதைச் சாருவாகர் ஒப்புக்கொள்பவர் அல்லர். மோக்ஷம் என்பது, சார்பற்ற தனித் தன்மை நிலே, அல்லது தடையில்லா ஆற்றல் அல்லது உடல் அழிந்து போவதாகும் என்பர். சுவர்க்கம் நரகம் என்பவை சில வஞ்சகர்களின் கற்பனே. இயற்கைக்கு மேம்பட்ட ஒன்று உண்டு என்று மனிதர்களே நம்பச் செய்வதால் தாம் பிழைப்பதற்கு வழி தேடுவோரின் தொழில் இது. இவ்வுலகத்தின் வேருகச் சுவர்க்கம், நரகம் என்னும் இடங்கள் இல்லே. இன்பமே சுவர்க்கம் என்பது; துன்பமே நரகம் என்பது. நம்முடைய சமயச் சடங்குகள், சுவர்க்கத்தைப் படையல்களாலும், வழி

பாடுகளாலும் அடைதல், தெய்வங்களின் அவாவைத் தணித்தல் என்பவை யாவும் பயனற்றவை. இன்பத்தைத் தேடுவது ஒன்றே மனிதன் தொழிலாக அமைய வேண்டும்.

வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் :

இந்தியாவில் ஆன்மீகக் கொள்கையின் எண்ணமுடையோர், சுவர்க்கம், விடுதலை என்பவற்றைத் தேடியும் உலக வாழ்வின் துன்பத்தையும், துக்கத்தையும் போக்கவும் ஓடி அலைபவர்கள். அவர்கள் யாவரும் தீமையே காணும் சோர்வு மனப்பான்மை உடையவர்கள். பொருளே முதல் என்னும் கொள்கையுடையோர் யாவரும் இன்பத்தையே எதிர்பார்க்கும் மனப்பான்மை உடையவர்கள். அவர்கள், இவ்வுலகம் துன்பம் நிறைந்தது எனக் கொள்பவர் அல்லர். இவ்வுலகத்தில் இன்பம் ஒன்றே உண்மையாவது, நன்மையாவது, எனக் கொள்பவர். இன்பம் நுகர்வதே அல்லது புலன்களின் நுகர்வை நிறையச் செய்வதே நேர்மையான குறிக்கோளாகும். இன்பம் ஒரு போதும் தூய்மை பெற்றதன்று, துன்பத்தினின்றும் நீங்கியதன்று, என்பவை உண்மையே. அரசன் அரண்மனையிலும், பிச்சை ஏற்றுண்போர் குடிசைகளிலும், எங்கும் துன்பம் உள்ளது. இவ்வாறிருந்தாலும் இவ்வுலகம் துன்பம் நிறைந்ததன்று. இவ்வுலகத்திலுள்ள துன்பத்திலும் இன்பமே மிகுதியாக உள்ளது. அப்படி இல்லாவிட்டால் ஏன் மனிதர்கள் வாழ்வதற்கு மிக்க ஆர்வத்துடன் விரும்புகின்றனர்? இறப்பது என்ற பெயரைக் கேட்டவுடன் ஏன் பயப்படுகிறார்கள்? நாம் இயன்றவரையில் இன்பம் நுகர்வதும், தவிர்க்க முடியாதபடி அதைத் தொடர்கின்ற துன்பத்தை விலக்கிக் கொள்வதுமே அறிவுடைமையாகும். இன்பத்தோடு காணும் துன்பத்திற்கு அஞ்சி இன்பம் நுகரும் வாய்ப்புக்களை நாம் இழந்து விடுதல் கூடாது. மீன்களில் முட்களும் செதில்களும் உள்ளவாதலின் மீனை நாம் உண்ணக்கூடாதா? முள்ளோடு இருப்பதால் தாமரையை நாம் பறிக்காதிருத்தல் வேண்டுமா? அரிசிக்கு உமி உள்ளதாகலின், அரிசியை உண்ணக் கூடாதா? உலகத்தை அது உள்ளவாறே துணிவுடன் நோக்க வேண்டும். நம் அன்புக்குரியவரின் நலத்தில் நாம் மகிழ்ச்சி கொள்ள வேண்டும்; அவர்கள் துன்பத்தைக்

கண்டு வருந்த வேண்டும். சாவும், நோய்களும் நம்மை ஆழ்த்தி மேற் புகுதலைப் போல, மகனுடைய நகை முகமும் மகளின் மகிழ்ச்சிதரு முகமும் தெய்வீக இன்பத்தை அளிக்க உள்ளன. அன்பிற்குரிய மனைவி, இந்த நில உலகைச் சுவர்க்கம் ஆக்கக் கூடுமாகில் அவள் நம்மை விட்டுப் போதல், துன்பத்தில் சேர்க்கும் என்பது இயற்கையே. நமக்கு இவ்வுலகில் அன்பென்னும் தளை இல்லாதபோதும் அத்துன்பத்தைப் போக்கிக் கொள்ள முடியாது. தனக்கு உரியவர்கள் என்று சொல்லிக் கொள்ள ஒருவரும் அற்றவனின், உள்ளமும் கடுந்துயரத்தால் நிறைகிறது ; பாலைவனம் போல் வறண்டதாகின்றது.

துன்பத்திற்கு எதிரெதிராக இன்பத்தைக் காணும் போது தான் அது மிகச் சிறந்து தோன்றுகிறதென்பதை நினைவு கொள்ளல் வேண்டும். ஆதலின் துன்பம் என்பது முற்றிலும் தீயதன்று. உணவின் சுவையை நன்ருக நுகர வேண்டுமாளுல், முதலில் பசியால் துன்புற வேண்டும். நீர் வேட்கையால் நீ எவ்வளவு துயர் உறுகிருயோ அதற்கு மேலாகக் குளிர் நீரைப் பருகுதல் இன்பம் தரும். நீண்ட பிரிவின் பின்னர்க் காதலிருவர் சேரும் போதும் இவ்வாறே நிகழ்கிறது. ஓயாத இன்பம், ஓயாத தொந்தரவாகும். இப் போது இன்பம் தருவதை இடைவிடாது பயன்படுத்திளுல் அதில் வெறுப்புத் தோன்றுகிறது. சுவைமிகுந்த உணவை நாம் தினமும் உண்பதாளுல் அது தெவிட்டலைத் தாராதிருக்க முடியாது. ஆதலின், ஓயாத இன்பம் பெறக் கெஞ்சுவது முட்டாள்தனம். இவ் வாழ்வு, வாழத் தகுதியுள்ளது. ஒருவன், தான் வாழுமளவும் இன்பத்திலேயே வாழ வேண்டும். இவ்வுடல் ஒரு முறை போய் விட்டால் மீண்டும் வாராது ! ஆதலின், கடன் வாங்கியேனும் நல்லுணவை உட்கொள்ள வேண்டும்.

இம்முறையின் கொள்கைகள், திறன் ஆய்வாளராலும், எதிரிகளாலும் உருமாற்றம் பெற்றிருப்பவாகத் தோன்றுகின்றன. சில ஒழுக்கக் கேடான கருத்துக்களைச் சில வேளைகளில் பிரகஸ்பதி கூறியவாக உரைப்பர். மற்ற வகைகளில் மிகவும் மதிக்கப்பெற்ற ஒருவரை ஒழுக்கவரம்பற்றவர், சமுதாய நலத்திற்கு மாருன நடத்தையை ஆதரிப்பவர் என்பது பொருத்தமற்றது. பிரகஸ்பதியைப் பின் பற்றிய பண்புடையோர் வலுக்கட்டாயமான பிறர் மனை நயத்தலை

அழுத்தமாகத் தடை செய்தனர். அவர்கள், சமுதாய ஒழுக்க முறையின் அவசியத்தை நன்கு அறிந்திருந்தனர். பிரகஸ் பதிக்குக் கணபதி என்ற பட்டமுண்டு (கட்சித் தலைவர்). லோகாயதம் என்னும் பெயரும் லோகாயதர்களுடைய உறுதிமொழியாகிய (லோக சித்தோ பவேத்ராஜா) நாட்டின் தலைவரை மனிதர்கள் தக்க முறையில் தலைவராக ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும் என்பதும் இக்கருத்துக்குச் சான்று பகர் கின்றன. மனிதர்கள் எல்லோரும் சமமானவர்கள் என்பதை ஆதரிப்பவர்கள், சாருவாகர்கள். பிராமணன் நரம்பிலும், சண்டாளன் நரம்பிலும் ஒரே சிவப்பு நிற இரத்தம் ஓடுவ தால் சண்டாளனும், பிராமணனும் உயிரின் உச்ச நன்மை யாகிய இன்ப நுகர்வைப் பெறும் வாய்ப்பில் ஒத்த உரிமை உடையவர்கள் என்பது, அவர்கள் கொள்கை.

'எபிக்யூரஸ்', 'அரிஸ்டிப்பஸ்' என்பவர்களோடு ஒப்புமை:-

எபிக்யூரஸ் மெய்ப்பொருள் இயலுக்கும், சாருவாகக் கொள்கைக்கும் நெருங்கிய ஒப்புமை உண்டு. இவ்விரு முறைகளும் உடலும் ஆன்மாவும் ஒன்றே என்பதை ஒப்புக்கொள்கின்றன. எபிக்யூரஸ் கருத்தின்படி உயிர் உடலைச்சார்ந்த பொருள்; உடலெங்கும் பரவி, நெஞ்சில் மிக நெருக்கமாகத் திரண்டுள்ளது. வேறு வேறு இனங்க ளான நான்கு வகை அணுக்களின் கலப்புப் பொருள் உடல். சாருவாகர்கள், பெரும்பாலும் இவ்வாறே கூறுகின்றனர். நிலம், காற்று, கனல், நீர் என்னும் நான்கு மூலப் பொருள்களும் சேர்ந்து உருவம் மாறி உடலாக மாற்றம் அடைகின்றன.

சாருவாகர்கள் கூறுவதுபோல், எபிக்யூரஸ் என்பவரும், மனத்தின் இன்பம் எல்லாம், புலன்கள் தரும் உடலின்பங் களோடு தொடர்புடையன; அவற்றினின்றும் பெறப்படுவன; எனக் கூறுகின்றார். வாழ்வின் குறிக்கோளைப்பற்றியும் இவ் விரு கொள்கை முறைகளும் ஒப்புமை உடையன. எபிக்யூரஸ் கருத்தின்படி இன்பமும் துன்பமுமே நம் செயல்களுக்குக் காரணம். துன்பத்தை விலக்கவேண்டும்; இன்பத்தைத் தேடவேண்டும் என்ற உறுதி மொழி, தீ, சுடுவது, பனிக் கட்டி, குளிர் தருவது என்பதைப் போலத் தெளிவானது. ஒவ்வொரு உயிரினமும், அதன் அதன் இயற்கையின்படியும், இயல்புணர்ச்சியின்படியும், இன்பத்தைத் தேடுகின்றது.

துன்பத்தை விலக்க முயல்கின்றது. நாம் முயல்வதெல்லாம். உள்ளுவதெல்லாம், செய்வதெல்லாம் இன்பத்தோடும், துன்பத்தோடும் தொடர்புடையன. ஆனால் இன்பமே உயர்ந்த நன்மை என்றும் துன்பமே கொடிய தீமை என்றும் நாம் கூறலாம். இங்குச் சாருவாகர்களும் இவற்றையே கூறு கின்றனர். இன்பமே வாழ்வின் குறிக்கோள்; வறுமையே நரகம்.

'சைரீன்' (CYRENE) என்னும் நகரத்தில் வாழ்ந்த அரிஸ்டிப்பஸ் கருத்துக்களும், சாருவாகர் கருத்துக்களும் ஒப்புமை உடையன. "ஒவ்வொரு மனிதனின் இன்பமே வாழ்வின் நன்மை. எதிர்காலம் என்பது உறுதியற்றது. ஆதலின் எதிர்கால இன்பத்திற்காக நிகழும் இன்பத்தை ஒரு போதும் பலியிடக் கூடாது. நிகழ்காலமே நம்முடையது. அதை நாம் மிகவும் பயன்படுத்திக் கொள்வோமாக; உண் போம்; குடிப்போம்; உறுவோம் இன்பம்; நாளையே நாம் இறந்துவிடக் கூடும்." என்பவை அரிஸ்டிப்பஸ் கருத்துக் கள். சாருவாகர்களும், இக்கருத்துக்களையே போற்றுகிறவர் கள். "இன்று கிடைக்கும் புருவே நாளை கிடைக்கும் மயிலை விடச் சிறந்தது. நீ வாழும் நாளெல்லாம் இன்பமாக வாழ்க. கடன் கொண்டாயினும் உடலுக்கு நலம் தரு பொருளையே உண்க. ஒரு முறை இவ்வுடலைக் கொளுத்திவிட்டால் அது மீண்டும் வாராது". சாருவாகக் கருத்துடன் ஒப்புமை உள்ள பாட்டின் ஓர் அடியாக "நீ வாழும் பொழுதே குடி, ஒரு முறை இறந்துவிட்டால் ஒரு நாளும் திரும்பமாட்டாய்", என்று 'உமர்கயாம்' கூறியதையும் இங்குக் கூறலாம்.

முடிவுரை :

சாருவாகர்களின் குரல், கலகத்தின் குரல்; அது, தங்கு தடையற்று எண்ணும் எண்ணத்தைப் பல நூற்றாண்டுகளாக மறுத்த மூட நம்பிக்கைகளையும் தப்பெண்ணங்களையும் எதிர்த்த குரல். சுவர்க்கம், நரகம், கடவுள் என்ற கொள்கைகளால் நிலைதடுமாறாமல் வாழ்க்கையின் அழகுகளை நுகர விடுத்த அழைப்பு அது. மெய்ப்பொருளியலில் அவர் கள் எழுப்பிய சிக்கல்களும் ஐயங்களும் மற்றக் கொள்கை முறைகளைக் கவனத்துடன் எண்ணிப் பார்க்குமாறு செய் தன. பிடிவாதக் கொள்கைகளிலிருந்து பெரிதும் அவற் றைக் காப்பாற்றின. இந்தியாவின் ஒவ்வொரு மெய்ப்

பொருள் இயல் அறிஞனும் தன் கொள்கைகளை நிலைநாட்டு வதன் முன், சாருவாகக் கொள்கைகளுக்குத் தக்க விடை காண வேண்டுவதாயிற்று. ஆதலின் இந்திய மெய்ப் பொருள் இயலின் விரிவுக்குச் சாருவாக முறை இயற்றிய உதவி உண்மையாகவே மிகப் பெரிது.

———

அதிகாரம் - 8

ஜைன மெய்ப்பொருளியல்

1. ஜைன வரலாறு

ஜைன தரிசனம், மற்றைய இந்தியக் கருத்து முறைகளைப் போன்று சமயக் கருத்துக்களையும், மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களையும் கொண்டு உள்ளது. அஹிம்சை (இன்னு செய்யாமை) என்னும் கருத்து, ஜைன சமயத்தின் முதன்மையான கொள்கை ஆகும். அநேகாந்த வாதம்-உள்பொருளைப் பல கோணங்களினின்று முடிவு காணுதல், மெய்ப்பொருளியலின் இலட்சியமாக அமைகிறது. அஹிம்சை என்பது, இன்னு செய்யாமை ஆகிய எதிர்மறைப் பண்பு என்று மட்டும் பொருள்படுவது அன்று. இது, எவ்வுயிரிடத்தும் கொள்ளும் அன்பாகிய குணம் என்னும் அடிப்படையில் எழுவது; உயிர் வாழ்வனவற்றேடு நமக்கு அமையும் உறவினை உணர்வதால் அமைவது ; எவ்வுயிரிடத்தும் கொள்ளும் அன்பாகவே அமைவது.

அஹிம்சையின் தொன்மை : வேத நூல்களின் பல் வேறு வளர்ச்சி நிலைகளை நடுவு நிலைமையோடு ஆய்ந்தால், இரு இணைத் தொலைவான கருத்து வளர்ச்சிகள், ஒன்றேடு ஒன்று முரணி அமைவதைக் காணலாம். ஒரு கருத்து வளர்ச்சி, அஹிம்சைக் கொள்கையின் தத்துவங்களை வலியுறுத்துகிறது. மற்றென்று, வேள்விக் கடன்களை வலியுறுத்துகிறது. அஹிம்சைக் கொள்கை, அடுத்தடுத்து க்ஷத்திரியர்களால் அல்லது மன்னர்களால் சிறப்பாக எடுத்துப் பேசப் பெறுவதும், வேள்வி உள்ளிட்ட வேதச் சடங்குகள், பிராமணப் புரோகிதர்களால் ஆதரிக்கப் பெறுவதும் வியப்பூட்டுவனவாகும். புராணக் கதையில் காணப் பெறும் விஸ்வாமித்திர வசிஷ்டர் போராட்டம், புரோகிதர் கட்கும், மன்னர்கட்கும் இடையே அமைந்த போராட்டத்தைக் குறிப்பதாகும்.

'ரிஷபதேவர் மரபு' (Rsabha cult) : ஜைன மரபு, 24 தீர்த்தங்கரர்களைக் குறிக்கிறது. அவர்களுள் முதல்வர், ரிஷப

தேவர்; அஹிம்சா தர்மத்தை வெளியிட்டவர்; தீர்த்தங்கரருள் கடைசியாகத் தோன்றியவர் மஹாவீரர். இவர் புத்தருக்கு மூத்தவர். ஆனால் இருவரும் ஒத்த காலத்தவர்களே. ஜைனம், பௌத்தத்தைவிடத் தொன்மை வாய்ந்தது. மஹாவீரர் 599 கி. மு. முதல், 527 கி. மு. வரையில் வாழ்ந்த வர். அவர் ஜைனத்தைத் தோற்றுவித்தவர் அல்லர். மஹா வீரருக்கு 250 ஆண்டுகளுக்கு முன் தோன்றிய பார்சவரும் (Parsva) மஹாவீரரும் வரலாற்றின்படி உண்மையாக வாழ்ந்தவர்களே. ரிஷப தேவரால் பரப்பப் பெற்ற அஹிம் சைக் கொள்கை, ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்கு வருவதற்கு முன்னும் அவர் காலத்தில் நிலவிய பண்பாட்டிற்கு முன்னும் தோன்றிய கொள்கையாகும்.

2. புலன்கடந்த பொருளியல்
(Metaphysics)

அநேகாந்த வாதம்: ஜைனத்தின் புலன்கடந்த பொரு ளியல் ஆய்வுப் பகுதிகளை இனிக் காண்போம். ஜைன மெய்ப்பொருளியல், அநேகாந்த வாதத்தை எடுத்துக் கூறு கிறது. இது, ஏனைய பல்வேறு மெய்ப்பொருளியல் கொள்கை அமைப்புகளினின்றும் வேறுபட்டது. அவ்வேனைய கொள் கைகள், ஏகாந்த வாதங்களாகும். ஜைன மெய்ப்பொருளிய லின் முடிவான உள்பொருள்களைப்பற்றிய கருத்து, பல பகுதி களைச் சேர்ந்த சிக்கலான ஒன்றாகும். அதன் தன்மையினை (இயற்கையினை) அறிந்துகொள்ள வேண்டுமானால், பல கோணங்களினின்று உள்பொருளை ஆய்தல் வேண்டும். குறித்த ஒரு பயனிற்காகத் தனித்ததொரு கூறினை, பிறவற்றினின்றும் நீக்கிக் கருதக்கூடும் என்பதில் ஐயம் இல்லை. உள்பொருளினது சிறப்பியல்பினைக் கருத்து நிலை யில், குறித்ததொரு நோக்கத்தைக்கொண்டு அறிதல், பயன் தருவதே ஆகும். ஒரு தனித்த கருத்தைக் கொள்ளப்பெற்ற தன் சூழ்நிலைகளைக் கருதாது, அக்கருத்திற்கு ஏற்றம் தந்து அதை மெய்ப்பொருளியலில் பெருமையுள்ளதாகக்கொள்வது மெய்ப்பொருளியலில் பிழையினைப் புகுத்திவிடும். உள் பொருளினது தனி ஒரு இயல்பினைப் பெரிதும் வற்புறுத்தி, அதனையே உள்பொருளின் முடிவான தன்மை எனக் கருது வது, உள்பொருள் குறித்துச் சார்பு பற்றிய, குறைவுற்ற காட்சியே தருவதாகும். இத்தகைய, சார்பான, குறைவுற்ற

உள்பொருள் கொள்கையை ஜைன சிந்தனையாளர்கள், தவறென உணர்த்தி, அதை உள்பொருள் நிறைவுருத விவரிப்பு எனக் கண்டிக்கின்றனர். உள்பொருளின் பல கூறுகளைப் புறக்கணித்து ஒன்றை வற்புறுத்துவதும். உள்பொருளின் பல கூறுகளுள் புறக்கணிக்கக் கூடாதவற்றை நீக்கி ஒன்றையே வற்புறுத்துவதும் பிழையுடையனவாகும். ஒன்றின் சார்பான இத்தகைய கருத்து, ஏகாந்த வாதம் எனப் பெறும். எடுத்துக்காட்டு : தனியொரு கொள்கையார் பொருளின் முற்றொருமையையும் யாவற்றையும் உள்ளடக்கும் பொதுமையையும் மட்டும், மற்ற தன்மைகளை நீக்கி வற்புறுத்தலாம். இக்கொள்கையினை எதிர்க்கும் மற்றொரு கருத்து, மாற்றத்தை மட்டும் வலியுறுத்தி, உள்பொருள், இடையருத ஓயாத மாற்றமே வேறொன்றும் இல்லை என்றும் கூறலாம். இந்தியக் கருத்து முறைகளுள், அத்வைத வேதாந்தம், எடுத்துக் காட்டுக்களுள் முன்னதையும், பௌத்தக் கருத்துக் கொள்கை, பின்னதையும் விளக்கும். அத்வைத வேதாந்தம், பிரமன் யாவற்றையும் உள்ளடக்கும் பொதுமைவாய்ந்தது என்கிறது. பௌத்தம், மாற்றத்தையே வற்புறுத்தி அடிநிலை முற்றொருமையினைக் கருதாது விடுகிறது. முன்னது, ஜைனர்களால் பிரம ஏகாந்த வாதம் எனப்படும். பின்னது, க்ஷணிக (Ksanika) ஏகாந்த வாதம் எனப்பெறும்.

கிரேக்கக் கருத்துக்களிலும் இதனையொத்த ஒரு சார்பான கொள்கைகளைக் காணலாம். பர்மனிடீஸ் (Parmenides) என்பார், முடிவான உள்பொருள் என்றென்றும் மாற்றம் உறுவதில்லை என்று கூறுகிறார். ஹெராக்லிடஸ் (Heraclitus) என்பவர், இதற்கு எதிராக, முடிவான உள்பொருள், ஓயாத இயக்கமும் மாற்றமும் கொண்டது என்கிறார். இவ்விருவர்களும் ஏகாந்தவாதம் அல்லது ஒருமுகக் கொள்கைகளை வற்புறுத்துவோராகவே கருதப்பெறுவார்கள்.

உள்பொருளினது ஒரு கூறினை அல்லது இயல்பினைப் பெரிதும் வற்புறுத்துவது, மற்றைய இயல்புகளை நீக்குவது, கதையில் குருடர்கள் யானையின் வடிவத்தை, அவரவர்கள் தொட்டறிந்த பகுதியைக்கொண்டு விவரித்தபோது அவரவர்கள் கண்டறிந்ததே முடிவு எனக் கருதியது போலாகும். இதைப் போலவே பிழையுடையது, உள்பொருளின் பல இயல்புகளுள் ஒன்றினை மட்டும் நாம் வற்புறுத்துவதாகும்

என்பர் ஜைனர். ஆதலால், முடிவான உள்பொருள், பல பகுதிகளாலாயது; சிக்கலானது; அதன் முழுமையான விளக்கத்தை நாம் பல கோணங்களிலிருந்து ஆராய்ந்து முடிவு காணவேண்டும். இத்தகைய மெய்ப்பொருள் நோக்கினை அநேகாந்த வாதம் என்பர்.

இக்கருத்துப்படி, மாற்றங்களிடையே நிலைபெறுவது உள்பொருள் என்றும், பல்வகைப்பட்ட தன்மைகளுள் முற்றொருமையுள்ளது உள்பொருள் என்றும், பன்மை யிடையே ஒற்றுமையுடையது உள்பொருள் என்றும் நாம் விளக்கம் பெறுகிறோம். ஜைன மெய்ப்பொருளியலின்படி உள்பொருள் என்பது, மூவகை இயல்புகளின் கூட்டு என்ற வரையறை பெறுகிறது. தோற்றம், மறைவு, நிலைபேறு ஆகிய மூன்றும் உள்பொருளின் அவ்வியல்புகளாகும். உமாஸ்வாமின் என்பவர், 'உத்பாதவியாய திரௌவ்ய–லக்ஷணம் சத்' அதாவது உள்பொருள், தோற்றம், அழிவு, நிலைபேறு ஆகியவற்றால் சிறப்பாகக் குறிக்கப்பெறுகின்றது என்பர் இயற்கையில் உள்ள ஒவ்வொரு பொருட்கும் இந்த மூன்று இயல்புகளும் உண்டு. உயிர்ப்பொருள் உலகில் இவ்வுண்மை நன்கு புலனாகிறது. ஒரு செடியின் வளர்ச்சி, இந்த மூவியல்புகளை நன்கு விளக்கும். ஒரு மரம், தனது வாழ்க்கையை விதையிலிருந்து துவக்குகிறது. இவ்விதை, விதையாகவே நிலைத்து மாற்றமற்றுப் போனால், அது வளரும் வளமழிந்து அழிவுறும். ஆனால் செடி, தனது வளர்ச்சியிலும் தன்னியல்பினை அடிப்படையான ஒருமை யாகக் காத்துக்கொள்ள வேண்டும். வேம்பின் விதையினின் றும் வளரும் செடி, வளர்ச்சியிடையே மாஞ்செடியாக மாற இயலாது. வளரும் உயிர்ப்பொருளெதற்கும் முக்கியமாக அமைவது, அடிப்படை ஒருமையாகும். இவ்வொருமை யின்றேல் வளர்ச்சி எளிதில் புரியாத புதிராகும்; நமது தோட்டத்துள் வளரும் மரம், வேப்ப மரமாகவே இருக்குமா? அல்லது ஓர் இரவில் மாமரமாக மாறிவிடுமா என்று உறுதி யாக அறிய முடியாது. உள்பொருளை உள்ளவாறும் உண்மை யாகவும் விவரிக்க வேண்டுமானால், இதனின் மூவியல்பு களாகிய தோற்றத்தையும் மறைவையும், இதன் வளர்ச்சி யிடையே உள்ள மாறாத அடிநிலை ஒருமையையும் நாம் கருத்துட் கொள்ளவேண்டும். இவ்வகையில் பலவற்றைத் தழுவிய உள்பொருள் பற்றிய கொள்கையானது, ஹெகல்

என்பாரது முரண்நிலை ஆய்வுக் கொள்கையை (Dialectics) ஒத்தது. நமது அனுபவத்தில் அமையும் பொருட்களின் மூவியல்புகளான கருத்து, மறுப்பு, தொகுப்பு அல்லது இவற்றை உட்படுத்தும் ஒருமைப்பாடு என்பன முரண்நிலை என்பர் ஹெகல். உள்பொருளின் இந்த முக்கிய இயல்புகளை நீண்ட காலத்திற்கு முன்னரே ஜைனர் அறிந்திருந்தனர். ஆதலால், உள்பொருளது சிக்கலான இயல்பினை வற்புறுத்தினர். தோற்றக் கேடுகளிடையே அது மாருத நிலைபேறுடையது என்றனர்.

திரவியம் (Dravya) : திரவியம், ஜைன மெய்ப்பொருளியலில் முக்கியமான கருத்தமைவாகும். அது பொருளைக் குறிக்கும். உமாஸ்வாமினுடைய சூத்திரம், 'குண பர்யாயவத்-திரவ்யம்', என்பதாகும். இச்சூத்திரம், பொருள் என்பது குணங்களையும் பரியாயங்கள் அல்லது மாறுநிலைகளையும் உடையது எனப்பொருளுக்கு வரையறை தருகின்றது. எந்த ஒரு உண்மைப்பொருளும் உலகில் அதற்கெனச் சிறப்புக் குணங்களையுடையதாகக் காணப்படுகின்றது. இக்குணங்களுக்கு அயலாகிய பரியாயங்களும், மாற்றநிலைகளும் உண்டு. குணங்களும், மாற்றங்களும் பொருளினின்று பிரிக்க வொண்ணுதவை. ஒரு பொருளின் குணங்களை, நம் கருத்தளவிலே, பொருளினின்று பிரித்துப் பேச முடியும். ஆனுல் இக்குணங்கள், உண்மையில் பொருளினின்று பிரிக்க இயலாதவை. இதைப்போலப் பொருளையும் கருத்தளவிலே குணங்களினின்று பிரித்துப் பேசலாம். ஆனுல் குணங்கட்கு அயலாகப் பொருளில்லை. ஆகவே, பொருளைக் குணங்கட்கு அயலாகவும் குணங்களைப் பொருள்கட்கு அயலாகவும் பேசுவது, அறிவு நிலைப் பிரிப்பு உணர்வுகளாகும். திரவியம் அடையக் கூடியமாற்றங்கள் இயற்கையிலும் செயற்கையிலும் பொருள் கொள்ளத்தக்க பல்வேறு வடிவங்கள், நிற வேறுபாடுகள் முதலியவற்றைக் குறிப்பனவாகும். வாழும் உயிர்ப்பொருள், வளர்ச்சி முறையில் குழந்தைப் பருவம், இளமை, முதுமை ஆகிய பல்வேறு மாற்றங்களை அடைகின்றது. இம்மாற்றங்களைச் செயற்கை முறைகளினுலே உயிரில் பொருள்கட்கும் விளைக்கலாம். குயவனுல், மண், பல்வேறு வடிவ அமைப்புகளைப் பெறலாம் பொற்கொல்லனுல், பொன் பல்வேறு அணி வகைகளாக மாறலாம். இந்தச் செயற்கை மாற்றங்கள், கலைத்தொழிலாளிகளால் பொருள்கட்கு விளைக்கப் பெறு

கின்றன. மாற்றங்கள், இயற்கையில் அமைவனவானாலும், செயற்கையில் அமைவனவானாலும் அவற்றைப் பரியாயங்கள் என்று ஜைன சிந்தனையாளர்கள் குறிக்கின்றனர். இம் மாற்றங்கள் அல்லது பரியாயங்கள், பொருளிடத்து அமையும் மாற்றங்களே. பொருள், ஏதேனும் ஒரு வடிவத்தில் இருந்தே ஆகவேண்டும். குயவனால் களிமண், பல்வேறு பண்டங்களாக உருக்கொள்ளவில்லையானால் வடிவற்ற நிலையில் களிமண்திரளாக இருக்கும். இதே போல் பொன்னும் பல அணிகளாக உருக்கொள்வதன் முன் கட்டித் தங்கமாக இருக்கிறது. இயற்கையிலோ, செயற்கையிலோ பல்வேறு மாற்றங்கட்கு உட்படினும் பொருள், அடிப்படையில் மாறாது ஒரே நிலையில் உள்ளது. பொருள் என்பது, மாறாத நிலைபேறுள்ள ஒருமை பெற்ற இருப்பை உடையது. ஆதலின் மாற்றங்கள், நிலையற்றவை. திரவியம் மாறாதது. அது, தவிர்க்க முடியாத நிலையில் பல மாற்றங்களைக் கொள்கின்றது. மாற்றங்கள், அடிப்படையாக உள்ள திரவியத்தின் தவிர்க்க முடியாத தோற்றங்களாகும். ஒரு பொருளின் நிலைத்த கூறுகளை, இயல்புகளை வற்புறுத்தும் போது நாம் திரவியத்தை அல்லது பொருளைக் கருதுகிறோம். நாம் மாறுகின்ற கூறுகளையோ, நிலைகளையோ, பரியாயங்களையோ வற்புறுத்தும் போது ஒரு பொருள் அடையும் மாற்றங்களை ஊன்றி அறிகிறோம். இவ்வகையில் நிலையான இயல்புகளை அறியும் போது திரவியத்தையும், மாற்றங்களை அறியும்போது பரியாயங்களையும் நாம் கருத்தில் வைக்கிறோம். இவற்றை முறையே ஜைனர்கள் 'திரவியார்த்திய நியாயம்' என்றும் 'பாரியாயார்த்திக நியாயம்' என்றும் குறிப்பார்கள். இவற்றில் ஒன்று பொருளைக் குறிப்பது; மற்றொன்று அப்பொருளடையும் மாற்றங்களைக் குறிப்பது. ஒவ்வொரு பொருளும் அதன் அடிப்படைப் பொருள் நிலைகுறித்து விவரிக்கப்பெறுமானால், அப்பொருளை நித்தியமானதென்றும், அப்பொருளின் மாறுபாடுகள் குறித்து விவரிக்கப்படுமானால் அப்பொருளை அநித்தியமானதென்றும் குறிக்கலாம்.

நோக்குகள் பல இருத்தல் கூடும்: இவ்வாறு பல நோக்குகள் கொண்டு உள்பொருளை ஆயும் வாய்ப்பு, ஜைன மெய்ப்பொருளியலில் அளவைச் சிக்கலான (Logical crux) அஸ்திநாஸ்திவாதம் என்பதில் கொண்டு

போய் விடுகிறது. அதாவது, ஒரே பொருள் குறித்து இரு மறுதலையான கருத்துரைகளைக் கொள்வதாகும். இந்தியக் கருத்தின் வரலாற்றில் ஜைனரல்லாத பிற சிந்தனையாளர் களை இக்கருத்து, திகைக்க வைத்துள்ளது. சிறந்த சிந்தனை யாளராகிய சங்கரர் போன்றவரும் கூட இந்த அளவைக் கொள்கையின் உட்கருத்தினை உணராது போயினர்.

அஸ்தி நாஸ்திவாதம்: அஸ்தி நாஸ்திவாதம் என்பது, ஒரே உள்பொருளை, அது, ஒரே பொருளாக அமைவதும் மாறுபடுகின்றதுமான இயல்புகளைக் கொண்டு விரித்து உரைக்கக்கூடுமென்பதாகும். இந்த ஜைனக்கொள்கை குறிப் பது, ஒரு பொருளை ஒரு நோக்கம் கொண்டு அது உள்ளது என்றும் மற்றொரு நோக்கம் கொண்டு அது இல்லது என்றும் கூற இயலும் என்பதாகும். ஒரே நோக்கிலிருந்து அல்லது ஒரே கருத்திலிருந்து ஒரு பொருள் உள்ளது என்றும் இல்லது என்றும் கூற இயலாது. புலன்கடந்த பொருளியலில் எழும் இச்சிக்கலான கொள்கைகளையும் ஜைன சிந்தனையாளர்கள், செயல் நோக்கக் குறிப்பைக் கொண்டு விளக்குவாரானார்கள். மரத்தினால் செய்யப்பெற்ற ஒரு பொருளைக் கருதுவோம். அப்பொருள், காட்டு விறகினால் செய்யப்பெற்றதாயினும், வண்ணம் பூசப்பெற்ற வகையில் நூக்க மரத்தினால் செய்யப்பெற்றதுபோல் தோன்றும். இப் பொருள், தோற்றத்தால், நூக்க மரத்தினால் ஆனது. ஆனால், இப்பொருள் செய்யப்பெற்ற பொருள், நூக்க மரம் ஆகாது. இவ்விரு கருத்துரைகளுள் ஒன்று உண்டென்பது; மற்றொன்று, அதை மறுப்பது. இவை ஒரே பொருள் குறித்து இருமறுதலைப் பொருள்படக் கூறப்பெறுகின்றன. இவ்விரு கருத்துரைகளும் உண்மையே. இக்கருத்து, ஜைனர்களால் நுட்பம் தோன்ற ஒரு பொருளின் நான்கு நிலைகளையும் குறித்து விளக்கப்பெறுகிறது. ஒரு பொருளின் நான்கு நிலைகள், பொருள்நிலை, இடம், காலம், வடிவம் என்பன வாகும். பொருளின் தன்மைபற்றிய நோக்குக்கொண்டு ஒரு பொருளைக் குறிக்கத் தலைப்பட்டால், அதில் அமைந்த பொருள் நிலையைக் கருதினால் அப்பொருள் இருப்பது ஆகும். மற்ற நிலைகளை நோக்க அது இல்லது என்றும் கூறலாம். முன்னர்க் குறித்த எடுத்துக்காட்டின்படி அப் பொருள், காட்டு விறகு என்னும் உள் பொருள் ஆகும்; அது நூக்கமரமாகாமல் இல் பொருளும் ஆகும். இதேபோல்

15

ஒரு பொருள், அது உள்ள இடத்தில் உண்டு. அதே பொருள் அதே தருணத்தில் மற்றொரு இடத்தில் இல்லாததாகும். பசு, தொழுவத்தில் இருக்குமானால் வயலில் இருக்காது. மேலும் காலம் குறித்துக் கருதுவோமானால், பொருள் உள்ள காலத்தில் அது உள்ளது ஆகும். மற்றொரு காலத்தில் நோக்க அது இல்லாதது என்றே கொள்ள வேண்டும். ஸாக்ரெடீஸ் கிறித்துவிற்கு முன் இருந்தவர். கிறித்துவிற்குப் பின் இருந்தவர் அல்லர். இதேபோல் வடிவங்குறித்தும் ஒரு பொருள், தனது வடிவத்தில் இல்லாததாகும். நீர், உறைநிலைக்குக் கீழ், இறுகும் பனிக்கட்டியாகும். பனிக்கட்டியான நிலையில், நீர்த்தன்மையில் அது இருக்காததாகும். இந்த நான்கு நோக்கக் குறிப்புக்கள், அஸ்தி – நாஸ்தி வாதத்தின் அடிநிலை உண்மைகளாகும். ஒரு பொருள் உண்டெனக் கூற வேண்டின் பொருள், இடம், காலம், வடிவம் ஆகிய நான்கு நிலைகள் குறித்துக் கூறலாம். ஒவ்வொன்றிற்கும் மாறான நிலைகளில் அதையே மறுதலையாகக் கூறலாம். இதனை இவ்வகையில் அறிகிறபொழுது உடன்பாட்டில் அமையும் கருத்துரைகள் உண்மையெனவும், எதிர்மறையில் அதே பொருள் குறித்த கருத்துக்கள் அமையுமானால் அவற்றையும் உண்மை எனவும் கொள்ளக்கூடும். இங்குக் குழப்பத்திற்கு வழியில்லை. புதிரான புலன்கடந்த சிக்கல் எதனையும் இங்குத் தெளிவாக்க வேண்டுவதில்லை.

இயற்கை உலகு: ஜைன சிந்தனையாளர்களது கருத்துப்படி இயற்கையுலகினை விவரிக்க முயலுவோம். உள்பொருளாகிய உலகில் இருவகைப் பொருள்கள் உண்டு என்று ஜைன மெய்ப்பொருளியல் நிலைநாட்டிற்று. அவை சேதன, அசேதன, அறிவுள்ள, அறிவற்ற பொருள்கள் எனவும் ஜீவர்கள், அஜீவர்கள், உயிருள்ளன, உயிரற்றன எனவும் கூறப்பெற்றன. அவை, இக்கால விஞ்ஞானச் சொற்பொருளில் உயிர்ப்பொருள் என்றும் உயிரில் பொருள் என்றும் கூறப்பெறுவன. அஜீவர்கள் அல்லது உணர்வற்ற பொருள்கள், மேலும் பல பகுப்புகட்கு உட்படுகின்றன. இவற்றுள் முக்கியமானது, புத்கல திரவியம் என ஜைன மெய்ப்பொருளியலில் பேசப்பெறுகிறது. இது, இன்றைய விஞ்ஞானத்தில் ‘பொருள்’ (Matter) என்பதை ஒத்தது. இன்றைய விஞ்ஞானம்போல ஜைன மெய்ப்பொருளியல்,

புத்கலங்களை அல்லது பருப்பொருள்களைப் பரமாணுக்கள் அல்லது அணுக்களால் ஆனவை என்று கருதுகிறது. வெவ்வேறு மூலப்பொருட்களினின்று அணுக்கள் பருப் பொருளை ஆக்குகின்றன. ஆதலால் அப்பருப்பொருள்கள் யாவும் தொகுதிகளே (ஸ்கந்தங்களே). பருமையுலகு முழுமையுமே மிகப்பெரிய தொகுதியான மஹா ஸ்கந்த புத்கலங்கள் ஆகும். பருப்பொருள்கள், புலன்களால் அறியப்பெறுவன. ஒளி, சுவை, மணம் முதலிய புலன்களின் தன்மைகளை இவை இயல்பாகக் கொண்டுள்ளன. பொரு ளுக்கு அப்பாலாக ஜைன மெய்ப்பொருளியல், இடம் அல்லது ஆகாயத்தின் உண்மையைக் கூறுகிறது. பருப்பொருள்கள் ஓர் இடத்தைப் பெறுவதால் அறியப்பெறுகின்றன. இடமிருந்தாலன்றிப் பருப்பொருள்களைச் சிந்திக்க இய லாது. ஆதலால் ஜைன சிந்தனையாளர்கள், இடத்தினைப் புறவுலகின் முக்கியக் கூறென்னும் கருது கோளாகக் கொண்டனர். பொருளோடு தொடர்பு கொண்ட குணங்கள் இடத்திற்கு இல்லை. இடத்திற்கு நிறமில்லை, மணமில்லை, சுவையில்லை, தொட்டறியப்படும் தன்மையில்லை. இடமும் அறிவற்றதே. இவ்விடத்தின் ஒரு பகுதி, பருப்பொருள்கட்கு இடம் தருகின்றது. இவ்விடத்தை உலகம் சார்ந்த இடம், (‘லோகஆகாசா’) என்பர். இது, இதற்கு மேற்பட்ட, எல்லையற்ற, பரவெளியைக் கொண்டுள்ளது; அங்குப் பருப் பொருளில்லை.

புத்கலம், ஆகாயம்: பொருள், இடம் ஆகியவற்றோடு ஜைன மெய்ப்பொருளியல், இரண்டு வேறு திரவியங்களை, தர்மம் அதர்மம் என்பவற்றைச் சேர்க்கின்றது. இவ்விரு சொற்கட்கும் ஜைன நூல்களில் தனித்த நுட்பமான பொருள் உண்டு. இந்திய அற இயலில் தர்மம், அதர்மம் என்ற சொற்கள், அறம், மறம், நன்மை, தீமை என்ற பொருளில் வழங்குகின்றன. ஜைன மெய்ப்பொருளியலில் காணப்பெறும் தர்மம், அதர்மம் ஆகிய சொற்களை நன்மை தீமை என்ற பொருளைக் குறிப்பனவாகக் கொள்ளக்கூடாது. தர்மம், அதர்மம் என்பன இங்கு, இயக்க நிலை (இயக்குகின்ற நிலை) இயக்கமற்ற இருப்பு நிலை என்பவற்றின் அடிப்படைத் தத்துவங்கள் ஆகும். இவை, கண்ணால் காணப்பெறுவன அல்ல. உலகில் காணும் இயக்கத்தையும், நிலைத்த தன்மை யையும் விளக்குவதற்காகத் தர்மம், அதர்மம் என்ற இரு

அடிப்படைத் தத்துவங்கள் உள்ளன என்று கொள்ளுவர். இவற்றின் உண்மை நிறுவப்பெற வேண்டும்.

பருவுலகு அணுக்களாலாயது. இந்தப் பருமையின் மூலப்பொருள்கள், இடமெங்கும் பகிர்ந்து பரவும்; இவ்வுலகு கடந்த நிலையில் உள்ள எல்லையில்லா இடத்திலும் பரவும். இடத்தில் பரவும் பருப்பொருள்கள், பரவுகின்ற தன்மையால் இவ்வுலகு பிரிவுறும். ஆனால் உண்மையில் உலகு சிதறுவது இல்லை. ஆதலால் சிதறாது நிலை நிறுத்தும் தத்துவம் ஒன்றிருக்க வேண்டும் என்று நாம் ஊகிக்கிறோம். இத் தத்துவம், உலகினது பருப்பொருள்களை நிலை நிறுத்தத் துணை செய்யும்; இதனை அதர்மம் என்பர். உயிருள்ளன உயிரற்றன ஆகியவற்றின் இயக்கங்களை விளக்குதற்கு இயக்கத் தத்துவம் ஒன்று வேண்டும். இல்லையேல், உலகில் காணும் இயக்கம், விளக்கமின்றி இருக்கும். ஆதலால் எதிர் மறைத் தத்துவமொன்றைப் பொருள்களின் இயக்கத்திற்கும் முன்னேற்றத்திற்கும் துணை நிற்பதாக ஊகித்தல் வேண்டும். இதனைத் தர்மம் என்று வழங்குகின்றனர். ஜைனர்கள், இயக்கத்தின் சட்டங்களை நன்கு அறிந்திருந் தனர். நியூட்டன் வரையறை செய்த இயக்கச் சட்டங்களில் சிலவற்றை ஜைனர்கள் முன்னரே தெரிந்திருந்தனர்.

புத்கலம், ஆகாயம், தர்மம், அதர்மம் ஆகிய திரவியங் களோடு காலம் என்பதன் உண்மையையும், ஜைன மெய்ப் பொருளியல் நிறுவுகிறது. பருப்பொருளுலகில் மாற்றமும் இயக்கமும் உண்மை என, உயிர்ப்பொருளுலகில் வளர்தலும், விரிவுபடுதலும் உண்மை என ஜைனர்கள் கொள்வதால் காலமும் உண்மையாதல் வேண்டும். கால தத்துவத்தைப் பொய்த் தோற்றம் என்று கருதி விலக்கி விட்டால் அளவை நெறிப்படி இயக்கமும் வளர்ச்சியும் அவை உட்படுத்தும் மாற்றங்களும் பொய்யெனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். ஆதலால், காலம் உண்மை யென்று ஜைனம் ஒப்புக் கொள்கிறது. கால திரவியம், காலத்தின் கணக்கூறுகளால் ஆவது. புத்கலம், ஆகாயம், தர்மம், அதர்மம், காலம் ஆகிய உயிரில் பொருள்களும் ஜீவனும் சேர்ந்து இம்முழு உலகத்தை அமைக்கின்றன.

ஜீவர்கள் அல்லது உயிர் வாழ்வன: ஜீவ திரவியம் அல்லது உயிர்ப்பொருள், உள்பொருளினது முக்கியக் கூறுகளுள் ஒன்றாகக் கருதப்பெறுகிறது. இதுகாறும் நாம்

கருதிய உயிரில் பொருள்கட்கு மாறுனதாக இது உள்ளது. ஜீவன், அறிவுடைய பொருள். ஜைனர்கள் கருத்துப்படி ஜீவர்கள் பலவகைப்படுவர். ஆனால், இருபெரும் பிரிவுகட்கு உட்படுவர். கட்டுண்ட நிலையில் உள்ளவர்கள், சம்சாரிகள் (Samsarins) என்றும், 'விடுதலை பெற்றவர்கள், முக்தர்கள் என்றும் அவர்கள் இருவகையினர் ஆவர். முன்னைய பகுப்பில் அடங்கும் உயிரினங்கள், பிறப்பு, வளர்ச்சி, அழிவு, மரணம் ஆகியவற்றிற்கு உட்படுவன. இது, இவ்வுலகின் இயல்பு. இந்தக் கட்டுண்ட ஜீவர்கள், மேலும் பல்வகைப் பிரிவுகட்கு உட்படுகின்றனர். மனிதனையும், மனிதனுக்குக் கீழ் நிலையிலுள்ள உயிர்களையும் மட்டுமே நாம் இங்குக் கருதுவோம். இவற்றைக் குறித்து ஜைன சிந்தனையாளர் கள், விரிவான ஆய்வினை நிகழ்த்தியுள்ளனர். ஒவ்வொரு உயிர் வகையிலும் உள்ள இந்திரியங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு உயிரினங்களைப் பல்வேறு தொகுதிகளாகப் பகுத்துள்ளனர். இவ்வுயிரினங்களுள் தாவரங்கள் கீழ் நிலையிலுள்ளன. இவற்றிற்கு ஒரே இந்திரியமான தொடுதல் உணர்வு மட்டுமே உண்டு ; செடிகளுக்கும் மரங்களுக்கும் தொடுதல் உணர்வு மட்டுமே உண்டு. இவையனைத்தும் ஒரு புலனுடையவை என்று கருதப் பெறுகின்றன (Ekendriya). இவை இயங்க இயலாதவை. ஆதலால், இவற்றைத் தாவரங்கள் என்று வழங்குகின்றனர்.

செடிகளோடு ஜைன மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள், வேறு நுண்ணுயிர்கள் உண்டென்கின்றனர். இவற்றை நுண்மையான உயிர்கள் என்று அழைத்தனர். இவை, நுண்ணிய ஓரறிவுயிர் வகையாகும். நமது கண்ணினால் இந்த நுண்ணுயிர்களைக் காண இயலாது. இவற்றை யோகக் காட்சியில் அறியலாம். இந்த நுண்ணுயிர்கள் நிலம், நீர், காற்று, ஒளி ஆகியவற்றில் காணப்பெறுவன. இவை, வாழும் இடம் நோக்கிப் பெயர் பெறும். நிலத்தில் வாழ்பவை ; நீரில், காற்றில் வாழ்பவை என இவை பெயர் பெறும்.

ஓர் உயிர்கட்கு மேலே ஈரறி உயிர்கள் உள்ளன. இவற்றிற்கு இரு புலன்கள் – தொடுதலுணர்வும் சுவை யுணர்வும் உள. இவ்வகை உயிர்கள் இருபுலன்கள் உள்ளவை (Dvindriya) என்றனர். இவ்இருபுலன்களையும் அவற்றிற்கு மிகுதியானவற்றையும் பெற்றிருப்பவை, ஓரிடத்

தில் இருந்து மற்ரோர் இடத்திற்கு இடம் பெயரக்கூடியவை. ஆதலால் இவை, திரச ஜீவன்கள் அதாவது அசையும் உயிர்கள் எனப்படுவன. மண்புழு, கம்பளிப்புழு முதலியன இவ்வகையில் அடங்கும். உயிர்ப்பொருள் விரிவில், மூவறிவுயிர்கள், அடுத்து மேலே உள்ளவை. அவை பூச்சிகளும், புழுவினங்களும் ; ஊறு, சுவை, நாற்றம் ஆகிய முப்புலன்களை உடையன. ஆதலால் இவை முப்புலன்கள் உடையவை (திரிந்திரிய). இவற்றை அடுத்து மேலே அமைவன, சாதுர் இந்திரிய அல்லது நான்கு அறிவுடையன. இங்கு ஊறு, சுவை, நாற்றம், ஒளி ஆகியவை காணப்பெறுவன. இவற்றிற்கு மேலாகப் பஞ்சேந்திரிய ஜீவன்கள் உள. இவை புலன்களை உடைய விலங்குகளாகும். இங்கு முன்னே குறித்த புலன்களோடு கேள்வியும் சேர்கிறது. இதற்குமேல் மனித உயிர் வகைகள், ஐம்புலன்கட்கு மேலாக ஆருவது புலன், (மனம்) உடையன. இவ்வுயிர் வகைகளை, ஆறறி உயிர்கள் என்று வழங்குவர். ஐயறிவுயிர்கள், மனமாகிய சிறப்பு இயல்பினைப் பெறுகிறபொழுது உயிர்களுள் அவை ஒரு வகையினவாக அமைகின்றன. மனிதரும் மனிதர்கட்கு அயலான தேவர்களும், நரகர்களும் (நரகத்தில் வாழ்பவர்) இவ்வகையுள் அடங்குவர்.

கருமக்கோட்பாடு : ஜைன சிந்தனையாளர்கள், ஜீவர்களது கட்டுண்ட உலக வாழ்க்கையின் நிலைகளை விளக்குவதற்குக் கருமக் கோட்பாட்டை மிகவும் விரிவாக வளர்த்துள்ளனர். ஜைன மெய்ப்பொருளியல் கருத்துப்படி எண் வகை மூலக் கருமங்கள் உண்டு.

1. ஞானவரணீயம் (அறிவை மறைப்பது)
2. தர்சனவரணீயம் (காட்சியை மறைப்பது)
3. மோஹனீய கர்மன் (மயக்கத்தை விளைப்பது)
4. வேதனீய கர்மன் (இன்பம் போன்ற உணர்ச்சிக்குக் காரணமாவது)
5. நாம கர்மன் (உடல் ஆக்கம் காண்பது)
6. அந்தராயகர்மன் (இடையூறுகள் விளைப்பது)
7. கோத்ரகர்மன் (ஒருவன் பிறக்கும் குடும்பத்தை வரையறை செய்வது)
8. ஆயுஷ்ய கர்மன் (ஒருவனது ஆயுள் வாழ்நாள் அளவினை வரையறை செய்வது).

மனிதனுயினும் மனிதனுக்குக் கீழ்ப்பட்ட உயிர் வகைகளாயினும் வாழுமுயிர் அனைத்தும் வெவ்வேறு வகைக் கரும வரையறைகட்கு உட்படுவன. ஓருயிருக்குச் சம்சாரத்தில் அமையும் வாழ்க்கை நெறி, இக்கரும வகைகளது தொடர்பினுல் விளக்கப்பெறுகின்றது.

இதுவரை குறிக்கப்பெற்ற கருமங்கள், இரு பொது வகைகளாகத் திரவியகர்மன் பாவகர்மன் எனப் பிரிவுபடும். முதலில் உள்ளது பருமையான பொருளின், அணுக்களால் அமைவது. ஆன்மாவோடு தொடர்பு கொள்ளும் கரும உடம்பு, இரு நுண்ணிய பொருளின் துணுக்குக்களாலாயது. இந்நுண்ணிய உடம்பினை வைத்தே பருமையான பொருளுடல் அமைகிறது. இப்பருவுடலுக்குச் சூழ்நிலையிலிருந்து ஊட்டம் அமைகிறது. பாவகர்மன் என்ற சொல், தூய்மையற்ற மனத்தின் போக்குகளைக் குறிக்கும். இக்கர்மன் இருப்பதால், பருமையான பொருட் சார்புள்ள கருமத் துணுக்குக்களால் ஆன்மா, ஈர்ப்புப் பெறுகின்றது. தூய்மையற்ற நிலைகளே திரவிய அணுக்களினின்று உடல் தோன்றுவதற்கும் வளர்வதற்கும் உரிய தேவையான சூழ்நிலையை அமைக்கின்றன. திரவிய கர்மன், மனத்தினை இயக்குகிறது. திரவிய கர்மன், பருப்பொருளாகும். பாவகர்மன், மனநிலையாகும். இங்கு உள்ளத்திற்கும் உடலிற்கும் உள்ள இணைந்த உறவு நிறுவப்பெறுகிறது. அவையிரண்டும் ஒன்றிற்கொன்று நேரில் உறவு கொள்ளாவிடினும் ஒன்று மற்றென்றின் மாற்றங்களை விளைக்கிறது. பருப்பொருள் மாற்றங்கள், 'பருப்பொருளின் முன் நிகழ்வுகளால்' ஏற்படும். இதேபோல் உளநிலை மாற்றங்கள், அதற்கு முன் நிகழ்ந்த உளநிலைகளால் ஏற்படும். இப்பருவுடல், நுண்ணுடல் ஆகியவற்ருேடு அமைந்துள்ள தொடர்பினை நீக்கிக்கொள்ளும் முயற்சி, தூய்மையற்ற மனநிலைகளைப் போக்கி உணர்வினைத் தூயதாகச் செய்வதால் கைகூடும். இதைப் பெற யோகப் பயிற்சி அல்லது தபஸ் விதிக்கப் பெறுகிறது.

மனித வாழ்வின் மேன்மை: தெய்வங்களும் கூட நேராக விடுதலையைப் பெற இயலாது. அத்தெய்வங்கள் இங்கு மனிதர்களாகப் பிறந்த பின்னரே வீடுபேறு பெறுகின்றன. நம்பிக்கையைக் கொள்ளவும், விடுதலை பெறுதற்குரிய நெறியாகவும் மனிதப் பிறப்பு அமைகிறது.

மனிதனே, தன்னைக் கட்டுறச் செய்யும் தளைகளை விலக்கும் பொருட்டு, யோகநெறி பயின்று, ஆன்ம விடுதலை பெற வல்லவன். இங்குத் தெய்வங்களுக்கு மறுக்கப்பெறும் சிறப்பு, மனிதனுக்குத் தரப்பெறுகிறது. மனிதன், மிகுந்த நற்பேறுடையவனாகக் கருதப்பெறுகிறான். காரணம், அவன் வாழ்வின் முடிந்த இலட்சியத்தைப் பெறுதற்குரிய அண்மையில் அமைந்துள்ளான் என்பதாகும். கட்டுண்ட நிலையில் உள்ள உயிரினங்களுள் உயரிய நிலையில் மனிதனை வைத்து ஜைனக் கருத்து, பேசுகிறது. இந்த நோக்கு, ஜைனக் கருத்தினை, மனிதனைவிடத் தெய்வங்கட்குச் சிறப்புத் தரும் வேதக் கொள்கைகள் பெரும்பாலானவற்றினின்று பிரித்துக் காட்டுகிறது. மனித ஆன்மா, நோன்புகள் பயின்று, வெவ்வேறு படிநிலைகளைக் கடந்து, படிப்படியாக ஒவ்வொரு நிலையிலும் தூய்மை அடைந்து ஆன்மீகப் புகழும் நிறைவும் பெறுகிற வரை முயலும் நோன்புகளினின்றோ தவநெறியினின்றோ வழுவாது நிற்கிறது. இந்தத் தவநெறி, யோகநெறி; இது பருப்பொருள்களின் கட்டுப்பாட்டினின்றும் தொல்லைதரும் சூழ்நிலையினின்றும் ஆன்மாவை நீக்கித் தனிமை பெறும் வழியில் செலுத்தும்.

3. அறிவு ஆராய்ச்சி இயற் கொள்கை

அறிவுத் தொகுதியின் மூலங்கள் (பிரமாணங்கள்)

ஜைனக் கருத்துப்படி, அறிவுத் தொகுதிக்குப் பல்வேறு மூலங்கள் உள. அவை மதி, சுருதி, அவதி, மனப்பரியாயம், இறுதியாக கேவல ஞானம் என்பன. இவற்றை, முறையே புலக்காட்சியெனவும், சமய மூல நூல்களெனவும், தொலைவில் உணர்தல் எனவும், பிறர் மனத்தை அறிதல் எனவும் முற்றுணர்வெனவும், ஈடில் சிறப்பறிவெனவும் முறையே குறிக்கலாம். மற்றக் கருத்து முறைகள், புலக் காட்சியை, நேராக அறியும் அறிவு என்று கொள்கின்றன. ஆனால், ஜைனர்கள், நேர் அறிவினை, ஆன்மா மற்றொன்றின் துணையின்றி நேராகப்பெறும் காட்சியென வரையறை செய்கின்றனர். மதியும், சுருதியும், புலக் காட்சியெனவும் சமயத்தைப் பற்றி மூல நூல்களினின்று பெறும் அறிவு எனவும் ஜைனர்களால் விளக்கப்படுகின்றன. இவ்விரு வாயில்களால் பெறும் அறிவு, நேராகப் பெறுவதன்று. ஒன்றனின் வாயிலாகப் பெறுவதாகும். புலக் காட்சி

யென்பது, பொறிகளின் வாயிலாகப்பெறும் அறிவு. கேள்வி என்பது, சமய நூல்களை இங்குக் குறிக்கின்றது. ஒன்றனின் வாயிலாகப் பெறும் அறிவினைப் பரோட்ச ஞானம் என்பர். புலக் காட்சி, சுருதி, நீங்கிய மற்றைய மூன்று மூலங்களையும் ஒருங்கே நேர் அறிவு என அல்லது பிரத்தியட்ச அறிவு எனக் கொள்கின்றனர். இவற்றுள் அவதி ஞானம் என்பது, இன்றைய உள்ளத்தியலில் தொலைவிடத்தறிதல் என்ற கருத்தினை ஒத்தது. இதனை உள்ளத்தியலார், Clair-voyance என்பர். தொலைவிடத்திலுள்ளவற்றையும் தொன்மையில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளையும் இருந்த இடத்திலிருந்தே ஒருவன் அறிதற்குத் துணை செய்வது, தொலைவிடத்து அறிதலாகிய திறனாகும். அவதிஞானம் குறித்து ஜைன சிந்தனையாளர்கள் தருகின்ற விவரிப்பு, தொலைவிடத்து அறிதலாகிய நிகழ்ச்சிக்கு இன்றைய உள்ளத்தியலார் தருகின்ற விளக்கத்துக்கு ஒத்தது. இத்திறனைச் சிலர் பிறப்பிலேயே பெற்றிருப்பர். மற்றையோர் இத்திறனை உள்ளத்து வளர்ச்சியினால் பெறுகின்றனர். புலக் காட்சியில் சில மயக்கங்கள் ஏற்படுவதுபோல, அவதி ஞானமும் தவறுவதற்கு வாய்ப்பு உண்டு.

அடுத்து, புலன்கடந்த நிலையில் அமையும் அறிவு, மனப்பரியாயம் ஆகும். இதனை இன்றைய உளத்தியலார் ‘டெலிபதி’ (Telapathy) என்பர். இது பிறர் உள்ளம் அறிதலைக் குறித்துத் தருகின்ற விளக்கத்தை ஒத்தது. இத்திறன் பெற்றவன், மற்றொருவனது உள்ளத்திலுள்ள எண்ணங்களையும் கருத்துக்களையும் உணர்வான். தொலைவிலுள்ள புலப்பொருள்களை அறிதல், தொன்மையிலிருந்த பொருள்கள் அல்லது நிகழ்ந்த காட்சிகளை அறிதல், தொலைவிடத்து அறிதலாகும். இங்கு இத்திறன் புலப்பொருள்கள் குறித்தே அமையும். மனப்பரியாயம், என்பது, உள்ளத்து நிகழ்வனவற்றை அறியும் நுழை புலனாகும். பிறர் உள்ளம் அறிதலாகிய திறனை, யோகம் அல்லது தவத்தை முறையாகப் பயின்று பெறுதல் கூடும். ஒருமை மனமும் சிறிதும் பிறழாத ஒழுங்கு வாழ்க்கையும் இத்திறன் பெறுவதற்குத் துணை புரிவன.

கேவல ஞானம் இறுதியில் அமைவது. இது முதிர்ந்த ஆன்ம உணர்வு; அறிவு வகைகளுள் மிகச் சிறந்தது; ஈடும் எடுப்பும் அற்றது; முழுமையுற்ற ஆன்மா பெறுவது;

முற்றுணர்வும் ஆகும். இவ்வுணர்வு, மெய்யுணர்வு பெறுங் காலத்தில் தலைப்படும். இது, கரும பந்தத்தினின்று விடுதலை பெறும் பொழுது அமையும். எல்லையின்றி அமைவது, கேவல ஞானம். கால வேறுபாடுகளாகிய இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு, என்ற முக்கூறுகள், முற்றுணர்வில் இல்லை. உள்பொருளை உள்ளவாறு அதனின் முழுமை நிலையில், எல்லையிகந்த நிலையில் அனைத்துக் கூறுகளும் உட்படுத்திய நிலையில் உணர்வது முற்றுணர்வாகும்.

அறிவுத் தொகுதியும் பொருள்களும் : பொருள்களோடு அறிவுத் தொகுதி கொள்ளும் உறவைப் பற்றி ஜைன அறிவு ஆராய்ச்சி இயலில், அறியும் அறிவினையும் அறியப்படும் பொருள்களையும் தெளிவாகப் பிரித்துப் பேசப் பெறுவதைக் காணலாம். அகநிலைக்கருத்துமுதல்வாதிகள், புறப்பொருள் என்பது, மனத்தின் படைப்பு என்பர். ஜைனர்கள், இவர் களது கருத்தினின்று மாறுபடுகின்றனர். ஜைனர்களது கருத்துப்படி சிந்திக்கும் பொருள்கட்கும் சிந்தனையில்லாத பொருள்கட்கும் உள்ள வேறுபாடு அடிப்படையானது. புற வுலகிலே பருப்பொருள், அறியும் அறிவிற்கு அயலாகத் தனியே உள்ளது என்பதையும், அப்பொருள், அறியும் மனத்தால் படைக்கப் பெறுவது அன்று என்பதையும் தொடர்ந்து ஜைனர்கள் (முரணின்றி) கருத்தியைபோடு விளக்குகின்றனர்.

ஜைன மெய்ப்பொருளியலின்படி, உணர்வு, புறப் பொருள்களைப் புலப்படுத்துகின்றது. இப்பொருள்கள் தனித் துள்ளவை. அறிவதாகிய நிகழ்ச்சியால் பொருள் மாற்ற முறுவதில்லை. அறியப்பெறும் பொருள், அகநிகழ்ச்சிகளாகக் கூட அமையலாம். இவற்றைக் குறித்து அறிவு, சிந்தனைக் கும் அகநிகழ்ச்சிக்கும் இடையே அமையும் உறவாகும். அறி கின்ற முறையோடு ஒருமையுடையன, அகநிகழ்ச்சிகள். இவ்வகநிகழ்ச்சிகள் பற்றிய அறிவு, செயல் நிலையில் கருதும் போது அகநிகழ்ச்சிகளும் சிந்தனையும் கொள்ளும் உறவே ஆகும். சிந்தனை உணர்விலே தெளியும் உண்மைகள், அறி விஞலே வெளிப்படுத்தப்பெற்றவை ; அறிவதாகிய நிகழ்ச்சி கட்கு அயலானவை. இல்லையேல் அறியப்பட்ட அறிவு உண்மையற்றதாகிவிடும். பொய்த் தோற்றமுடையதாகி விடும். ஞானம், தன்னையே வெளிப்படுத்தும் ஒளியுடையது போல் புறப்பொருள்களையும் வெளிப்படுத்தும்.

4. ஜைன அற இயல் மோட்ச மார்க்கம்

ஜைனம், மற்ற இந்தியக் கருத்து முறைகளைப் போல வீடுபேறு பெறுகின்ற நெறியினை வரையறை செய்கிறது. உமாஸ்வாமின் கூறுவது, (சமய தரிசனம் ஞான சாரித்தி ராணி மோக்ஷ-மார்க்க) உண்மையான நம்பிக்கை, உண்மை யான அறிவு, உண்மையான ஒழுகலாறு இவை மூன்றும் ஒருங்கே வீடுபேற்று நெறியினை அமைக்கின்றன என்ப தாகும். மோக்ஷ மார்க்கத்தைச் சுருக்கி, ஜைனக் கருத்தினை நன்கு உமாஸ்வாமினது இச்சூத்திரம் விளக்குகிறது இது மூன்று மூலக் கருத்துக்களைத் தெளிவாக உடையது. இது நேர்மையான நம்பிக்கை, போலி நம்பிக்கைக்கு மாறானது. நேரிய உண்மையறிவு, தவறுடைய அறிவிற்கு மாறானது. நல்லொழுக்கம், நேர்மையான ஒழுகலாறு, தீய நேர்மையற்ற ஒழுக்கத்திற்கு மாறானது. இவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்றை இந்தியக் கருத்து முறைகள், விடுதலை பெற, வீடுபேறு பெற, வேண்டிய கட்டுப்பாடு என்று குறிக்கும். சிலர் நம்பிக்கை அல்லது பக்தியினை வலியுறுத்துகின்றனர். பக்தனிடத்தில் உண்மையான நம்பிக்கை இருக்குமாயின் அவன் வீடுபேறு பெறுவது உறுதி. சிலர், ஞானத்தை வீடு பேறு பெறுதற்குரிய நெறியெனக் குறிப்பார்கள். பொருள் களின் உண்மை இயல்புகளை அறிவானேயானால், அவன் ஆன்மாவின் தூய நிலையினை உணர்வான். இவ்வுணர்வினை வாழ்வினது முடிந்த குறிக்கோளாக, வீடுபேருகச் சிலர் கொள்கின்றனர். வேறு சிலர், நன்னடத்தையை நேரிய ஒழுகலாற்றினை வற்புறுத்துகின்றனர். ஜைனக் கொள்கைப் படி இவை தனித்தனியே வற்புறுத்தப் பெறுகின்றன. வீடு பேறு பெறுவதற்குரிய நெறியினது இவ்விளக்கங்கள் முழுமையவாக இல்லை. இவை, சார்பு பற்றி அமைந்தவை. ஒருவன், விடுதலை வேட்கை உடையவன் ஆனுல் இவை மூன்றும் ஒன்றிய நிலையில் அவனது வாழ்க்கையில் தொழிற் பட வேண்டும். இவற்றுள் ஒவ்வொன்றும் தேவையே. ஆனுல் தனித்த நிலையில் போதாததும் முடிவுருததும், நிறைவுருததுமாக அமைகின்றன. இந்த மூவகையான கட்டுப்பாடும் தேவையானது என்பதை விளக்க நோயாளி ஒருவனது நிலையினை ஜைனர் உவமையாக்கினர். நோயுற்ற ஒருவன், பிணியினைத் தீர்த்துக்கொள்ள மருத்துவரிடத்தில் முழு நம்பிக்கை வைக்க வேண்டும். மருத்துவரால் வரை

யறை செய்யப்பெற்ற மருந்தினைக் குறித்தும் அதன் இயல்புகளைக் குறித்தும் அறிய வேண்டும். இறுதியாக அம் மருந்தினை முறையாக உட்கொள்ள வேண்டும். நேரிய நம்பிக்கை, நேரிய அறிவு, நேரிய ஒழுகலாறு ஆகிய மூன்றினையும் முறையே நன்கு பயின்றாலன்றி வெற்றி கிட்டாது. தொகையாக இவற்றினை மும்மணி (Ratnatraya) என்பார்கள். நேரிய நம்பிக்கை என்பது, குருட்டு நம்பிக்கை அன்று. தக்க ஆசிரியரிடத்தும் அவரது போதனைகளிடத்தும் பகுத்தறிவோடு கூடிய நடுநிலையான நம்பிக்கை எனப்படும். ஆதலால் மூவகையான மூட நம்பிக்கைகளை நீக்கினாலன்றி நேரிய நம்பிக்கையை அடைய முடியாது. அவை யாவன:– மக்கள் கொள்ளும் நம்பிக்கைகளுள், சில நதிகளில் மூழ்குதல், சில மரங்களைச் சுற்றுதல் போன்றவை; இவை ஒருவனைத் தூய்மைப்படுத்தும் என்பது, பொது மக்கள் கொள்ளும் மூட நம்பிக்கை என்பர். இது லோக மூடம் (Loka Muda) எனப்படும்.

தெய்வங்களின் மீது கொள்ளும் நம்பிக்கையும் நோய்களை நீக்கும் பொருட்டு அத்தெய்வங்களை வழிபடுதலும் தேவ மூடம் எனப்படும். வஞ்சித் தொழுகுவோரை நம்பி, அவர்களைச் சமயத்துறையில் ஆசிரியர்கள் என்று கொள்வது பாசாண்டி–மூடம் எனப்படும்.

ஜைனர்கள், பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வும் கருத்தை இங்குக் கொள்வது தெளிவாகிறது. ஆன்மீகத்துறையில் முன்னேறுகிற போது, ஒருவன் தனது நேரிய நம்பிக்கை, அறிவு, ஒழுகலாறு ஆகிய மூன்றும் தனது தூய நிலையின் குணங்கள் என்பதை உணர்வான். தனது தூய்மையில், இடையீடற்ற தன்னறிவின் ஒளியில், தூய்மை குன்றாத தனது செயல்களில் கொள்ளும் அசையாத நம்பிக்கையே முழு உணர்வு தருவதாகும். ஆன்மா, தனது இயல்பான தூய்மையை, நிறைவை உணருகிறபோது தலை சிறந்த பரமாத்மன் ஆகிறது. இதையே ஆன்மா சமய வாழ்வில் தனது இலட்சியமாகக் கொள்கிறது. ஆதலின் ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் நிறைவுறும்போது இறைநிலையை அடையக்கூடும். ஏனைய சமயங்கள் போல், ஜைனம், என்றென்றும் முழுநிலையிலுள்ள கடவுள் என ஒருவரை நம்புவதில்லை.

உறுதிகள், ஐம்பெரு விரதங்கள்: நேரிய ஒழுகலாறு நிறைவுற ஐம்பெரு உறுதிகள், விரதங்கள் கூறப்பெறு

கின்றன. அஹிம்சை (இன்னுசெய்யாமை), சத்யம் (உண்மை), அஸ்தேயம் (கள்ளாமை), பிரம்மச்சரியம் (சிற்றின்பத்தைத் துறத்தல்), அபரிக்கிரகம் (பொருளாசை இல்லாமை) என்பன.

அஹிம்சையைப் பயில்வது, எவ்வுயிரிடத்தும் அன்பும், கருணையும் கொள்வதாகிய அடிப்படையில் எழுவதாகும். உள்ளம், உரை, உடல் ஆகியவற்றின் செயல்களை இன்னு செய்யாமை உட்படுத்தும். மற்ற உயிர்களுக்கு எவ்வாற்ருனும் ஊறு விளைவித்தலைத் தவிர்த்தல் வேண்டும். ஊறுகள் செய்யாமை என்பது, செயலினுல் சொல்லினுல் எண்ணத்தினுல், பிற உயிர்க்கு ஊறு விளையாதவாறு காத்தலாகும். துன்பம் செய்ய எண்ணுவதே துன்பம் செய்யும் செயலைப் போல் பாபமாகும். இவ்வகைகளில் ஒருவன், மற்ற உயிர்கட்குத் துன்பம் இழைக்காது இருத்தல் மட்டுமே அஹிம்சை ஆகாது. மறைமுகமாகவும் எவ்வுயிர்க்கும் துன்பம் விளைத்தல் கூடாது. ஒரு செயலை மூவகையாகப் பகுத்துப் பேசுகிருர்கள். அவை நாமாகச் செய்தல், மற்ருெருவனைக்கொண்டு செய்வித்தல், மற்றவர்களிடத்தில் தீயொழுக்கத்தை நாம் அனுமதித்தல் என்பன; இம்மூன்றையும் அஹிம்சை நெறியின் முறை பிறழா வகையில் தவிர்த்தல் வேண்டும். தீய எண்ணம், ஊறு விளைக்கும் தீய செயல் போல்வதே என்பது நாம் கருதக் தக்கது. கிறித்தவர் போற்றும் மலையிடத்து அருளிய அறவுரையின் போதனை போன்றது இவ்உயரிய அறவுரை.

உண்மையென்பது உண்மையைப் பேசுவது மட்டுமன்று; இனியவாகவும் நற்பயன் விளைப்பதாகவும் பேசுவதுமாகும். மற்ற எல்லா ஜைனக் கொள்கைகளும், அஹிம்சையை அடிப்படையாகக் கொண்டன. நீ, உண்மையைப் பேசுவதால் மற்ருெரு விலங்கோ, மனிதனே, உயிரை இழக்க நேருமானுல், அவ்வுண்மையைப் பேசுவதைக் குற்றமாகக் கொள்ள வேண்டும். ஆதலின் அஹிம்சை நெறியோடு இயையும் நிலையில் உண்மையைக் கடைப்பிடிக்க வேண்டும்.

அஸ்தேயம் என்பது, மற்ருெருவன் இசைவின்றி எப்பொருளையும் கொள்ளாமை. இது, கள்ளாமை என்று குறிக்கப்படினும் இதிற் பல உண்மைகள் அடங்கியுள்ளன. வாணிபன் ஒருவன், தவருன அளவுகோல்களைப் பயன்

படுத்துவானுனல், அது களவின் பாற்படும். குற்றமற்ற ஒருவனிடமிருந்து, தவருன அளவைக்கொண்டு ஏமாற்றிப் பொருள்களை வாங்குதலும் களவின் பாற்படும். உடைமை யையும் செல்வத்தையும் நெறியற்ற நேர்மையற்ற முறை களில் பெறுவதும் கள்ளாமை என்ற கொள்கையை மீறுவ தாகும்.

பிரம்மச்சரியம் : சிற்றின்பங்களினின்று அறவே விலகு தலாகும். எத்தகைய புலனின்பமும், துய்க்காதிருத்தலையே பிரம்மச்சரியம் என்று பொருள்படுவதாக ஜைன ஒழுக்க இயலார் சிலர் கருதுவர். கடைசி விரதம், அபரிக்கிரகம் ஆகும். இது கொள்ளாமை அல்லது உடைமை அற்ற நிலை எனப்பொருள்படும். இது, பேராவலை விடுதலாகும். ஜைன சிந்தனையாளர்கள் கருத்துப்படி இந்த அற ஒழுக்கம் இரு முறைகளை உடையது. ஒன்று, இல்வாழ்க்கைக்குரிய எளிய முறை. மற்ருென்று, தங்குமிடமின்றி உலவி வரும் நோன்பிகள், துறவிகட்கு உரிய கடின முறை.

இவ்வைந்து பெரிய உறுதிகள், இல்லறத்தார்க்கும், துறவறத்தார்க்கும் ஒருங்கே வரையரை செய்யப்பெற் றுள்ளன. இல்வாழ்வான், கேட்பவனுக ஸ்ரவக எனப் படுகிருன். ஐந்து கொள்கைகளும் சில விலக்குகளோடு இல்லறத்தார்க்கு வற்புறுத்தப்படுகின்றன. இல்லறத்தான், இவ்வுறுதிகளை ஒல்லும் வகை போற்றுதல் வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக உழவிலே ஈடுபடும் இல்லறத்தான், அஹிம்சையினைப் போற்றும்போது பல, ஓர் அறி உயிர் களாகிய இடம் பெயர்தல் இல்லாத செடி கொடிகளுக்கு ஊறு விளைக்க நேரிடும். மேலும், அஹிம்சை நெறியினைப் பிறழாது பின்பற்றினுல், சமுதாயம் உழவின் பயனை அடையாது அல்லலுறும்; இயங்கும் உயிரினங்களைப் பொறுத்தவரையில் அஹிம்சையைப் போற்றுதல் வேண்டு மென்றனர். வீடில்லாத நோன்பிகள், துறவோர், அஹிம்சை நெறியினை முழுநிலையிலும் பின்பற்ற வேண்டும். அவர்கள், எவ்வுயிர்க்கும் எவ்விதத் தீங்கும் செய்யாதிருத்தல்வேண்டும். ஐந்து உறுதிகளையும் கட்டுப்பாடின்றி முழுநிலையிலும் போற்றுதலே துறவோர்க்குரிய சீரிய நல்லொழுக்கமாகும்.

பிரம்மச்சரியத்தை இல்லறத்தான் ஏகவிரதமாக மனைவி யொருத்தியுடன் இல்லறத்தை நடத்துவதாகக் கொள்வ

தாகும். மனைவிக்கு அயலாக மற்ற எவளோடும் எவ்வித உறவும் கொள்ளுதல் ஆகாது. துறவிக்கு இது புலனின்பங்களினின்று அறவே நீங்குதல் ஆகும். துறவோர் இவ்வுறுதியினை எண்ணம், சொல், செயல் என்ற முந்நிலைகளிலும் போற்றுதல் வேண்டும். அபரிக்கிரகம் என்ற உறுதியையும் துறவோர், முழுநிலையில் கட்டுப்பாடின்றிப் போற்றுதல் கடனாகும். இருப்பிடமில்லாத தூயோர் தனது ஆன்மாவினைக் குறித்து ஒருமை மனத்துள் ஊன்றி எண்ணி யோக நெறியில் பயில வேண்டியவராகிறார்கள். இவர்கள், ஆன்மீகத்துறையில் முன்னேறுவதற்குத் தம் உடலையும் கருவியெனக் கொள்வர். துறவோர், குடும்ப உறவுகளையும் பற்றுகளையும், அறவே களைந்து விடுகின்றனர். உலகுள்ளோர் அனைவரும் அவர்களது குடும்பத்தினர் உயிரினம், மனிதர்கள் விலங்குகள் யாவும் அவர்களது அன்புக்குரியன. உலகில் அவர்களை எதிர்ப்பது ஏதும் இல்லை. யாவரும் அவர்களது உறவினர்; ஒவ்வொருயிரும் அன்பிற்கும் இரக்கத்திற்கும் உரிய ஆன்ம முன்னேற்றத்தில் ஈடுபடும்பொழுது வழிகாட்டியும் துணைபுரிந்தும் சமூகத் தொண்டு புரிதலில் துறவோர்கள் தலைப்படுவார்கள். சமுதாயம் முழுமையையும், பண்பாட்டில் விரிவுறும் வகையில் வளர்க்கும் பொறுப்பினைத் துறவோர் ஏற்கின்றனர். இத்துறவோரை இல்வாழ்வோர் காப்பாற்றுகின்றனர்.

ஜைன அறத்தொகுதி, ஜாதிப் பிரிவினைக்கு ஏற்ற கடமைகளை வரையறை செய்யவில்லை. பிறப்பினால் மனிதர்களனைவரும் ஒத்த நிலையில் உள்ளனர். அவரவர் திறத்திற்கும் விருப்பத்திற்கும் ஏற்ப இல்வாழ்வோனாக அல்லது துறவோனாக இருப்பதற்குரியர். அவர்கள், எந்நிலையைத் தேடுகின்றனரோ அதற்கியைய அறத்தொகுதியைப் போற்ற வேண்டியவர்கள். இவ்வறங்கள், சமுதாயத்திற்கும், சமுதாயத்தை வகிக்கும் நகர்கட்கும் ஏற்ப வரையறை செய்யப்பெற்றுள்ளன.

ஜைனர்களது வேண்டாமையாகிய உடைமைத்துறவு இங்கு கூர்ந்து அறியத்தக்கது. அண்மைக் காலத்தில் இவ்வுலகில் இரு பெரிய போர்கள், பொருளியல் சீர்கேட்டினால் விளைந்ததை யாவரும் அறிவார்கள். ஜைன சிந்தனையாளர்கள், சமுதாயத்தில் பொருளியல் சீர்கேட்டில் விளைவனவற்றை நன்கு முன்னரே அறிந்து மிகுபொருள்

விரும்பாமை அல்லது வேண்டிய அளவு உடைமைகளை வைத்துக் கொள்ளுதலை வற்புறுத்தினர். ஒவ்வொரு இல்லறத்தானும் தனது நிலைக்கு ஏற்பத் தனது உடைமை களைக் குறைத்துக்கொண்டு, எஞ்சுவதைச் சமுதாயத்திற்கு வழங்கினால் முதலாளிகள் தொழிலாளிகளிடையே ஏழை, பணக்காரரிடையே போராட்டம் நிகழாது. இத்தகைய பொருளாதாரப் பொருத்தங்கள், ஏற்பாடுகள், உலகு எங்கும் அமையக்கூடும். இல்லையேல், இடையருது அரசியல் போராட்டங்களையும், இராணுவப் போர்களையும் விளைப்ப தற்கு வழிகோலும். எதிர்காலத்தில் மனித இனத்தின் அமைதியும் இன்பமும் பொருளாதாரக் கட்டுப்பாடுகளை, அறக் கருத்துக்களின் அடிப்படையில் காணுவதிலே அமையும்.

இதனை முடிப்பதற்கு முன் ஜைன சமயம் ஆன்மீக வாழ் விற்கு எங்ஙனம், அரண் செய்கின்றது என்பதைச் சிறிது கூறலாம். இதுகாறும் அமைந்த விளக்கத்தால், ஜைன சமயம், அஹிம்சையையும், சத்தியத்தையும் தனித்த நிலையில் வற்புறுத்தியுள்ளது தெளிவு. ஜைன நூல்கள், ஜைனத் துறவோர், துன்பங்களிடையே எங்ஙனம் ஒழுகினர் என்பது குறித்துப் பல விளக்கங்களைத் தருகின்றன. ஜைனத் துறவோரது சிறந்த இயல்பு, துன்பத்தை வெல்வது. அவர்கள் துன்பத்தை வென்றவர்கள். எதிர்ப்பு நேரும் போதும், பகைவர்கள் அச்சுறுத்தித் தொல்லை விளைக்கக் கருதும்போதும் ஜைனத் துறவோர், உள்ளம் குலையாது பகைவனது அறியாமையைக் கண்டு முறுவலித்து இரங்குவர். இந்த அமைதியான நோக்கு, மேம்பட்ட துணிவினாலும் மன அமைதியினாலும் விளைந்திருக்க வேண்டும். ஆன்மீக வாழ்வில் நிறைவும், முழுமையும், உண்மையும் அமைந்தாலன்றி மன அமைதி பிறவாது. ஆன்மீக ஆற்றலையே காந்தியண்ணல் தனது அரசியல் போராட்டங்களில் பலரையும் எதிர்க்கப் பயன்படுத்தினர். தென்னாப்பிரிக்காவிலும், இந்தியாவிலும் காந்தி, தனது ஆன்மீகக் கருவியைக் கொண்டே அழிக்கும் ஒடுக்கும் படைகளைக்கொண்ட பகைவரை வென்றார். காந்தியண்ணல் அஹிம்சையையும், சத்தியத்தையும் உலக மக்கள் ஏற்கும் நிலையில் பேரறங்களென மதிக்கத்தக்க வகையில் அவற் றிற்கு ஏற்றம் தந்தார். அவர், சமுதாயத்திலும் அரசியலி

லும் செய்த ஆய்வுகள், ஆன்மீக ஆற்றலின் மிகு பயனை ஐயமறத் தெரிவிக்கின்றன. அஹிம்சை, சத்யாக்கிரகம் ஆகிய இரு கருவிகளின் துணையினாலே ஒருவன் கொடுமையைச் சார்ந்த எதிர்ப்பு எவ்வளவானாலும் வெல்ல முடியும். காந்தி அண்ணல், அவர் வாழ்ந்த காலத்தில், இந்த ஆயுதத்தை, உலகுக்கு—ஒருவரை ஒருவர் நம்பாமல் போருக்கு எழும் உலகுக்கு—அளிப்பதற்குக் கனவு கண்டார்; இந்த ஆன்மீக இலட்சியம், உலகைத் துன்புறுத்தும்—பலவகைத் தீமைகளை மாற்றும் பெருமருந்தாக அமையும் என்று கருதினார். அவர் ஆன்மா மேம்பட்டு நின்று, பொருது நிற்கும் நாடுகளையும் மக்கள் தொகுதிகளையும் மாற்றும்; உலகினை அமைதியுடையதாகவும் இணக்கமுடையதாகவும் செய்து மக்கள், இனம், சமயம், நாடு முதலிய வேறுபாடுகளின்றி மகிழ்ச்சியாக வாழ வழி செய்யும் என நாம் நம்புவோமாக.

———

அதிகாரம் - 9

தொடக்க காலப் பௌத்த மதம்

புத்தர் காலப் பண்பாட்டின் தன்மை

கி. மு. ஆறும் நூற்றுண்டில் புத்தர் பிறந்தார். ஆன்மீக அறிவைத் தேடும் அயரா ஆர்வம் தழைத்த காலம் அது. அக்காலத்தே சமயப் பிணிப்பினின்று இந்திய சமுதாயம் நீங்கித் தூரத்தே சென்று கொண்டிருந்தது. வழிபாட்டின் உட்குறிப்பில் கவனம் செலுத்துவதை விட, விதிமுறைகளின்படி சிறிதும் பிறழாது நடத்தப் பெறுவதையே வேத வேள்விச் சடங்குகள் வற்புறுத்தின. கடவுள் பக்தியின் இடத்தை வேதங்களுக்குக் கீழ்ப்படிந்து நடக்கும் முறை கைப்பற்றிக் கொண்டது. வேள்விச் சடங்குகளில் ஒன்றைச் செய்யும்போது, சிறு முறைத்தவறேனும் ஏற்பட நேர்வதால், வேள்விச் சடங்குகளில் ஒவ்வொரு வகைக்குரிய நுண்ணிய பகுதிகளையும் நன்கறிந்துள்ளோர்கள், குற்றமின்றி மந்திரம் சொல்பவர்கள் ஆகிய இவர்களின் தனி உரிமையாக வேள்விகள் இயற்கையாக மாறின. ஆதலின், வேள்விச் சடங்கு முறைகள் யாவும் சிக்கலானவைகளாகவும், செலவு மிகுதியாக ஆகக் கூடியவைகளாகவும், இவற்றின் முடிவுகள் உறுதியற்றவைகளாகவும் மாறின. வேள்விகளின் கொடுமைகள் குறைவின்றித் தொடர்ந்து நிகழ்ந்தன. இவற்றிற்கு அரச ஆதரவாளர்கள் ஏற்பட்ட தன்மை, புரோகிதர்களின் பேராசையது வளர்ச்சிக்கு உதவியாக அமைந்ததாகலாம்.

கடவுள் ஒருவரே என்ற கொள்கையும், உண்மையாக உள்பொருள் ஒன்றே என்னும் கொள்கையும் மெய்ப்பொருள் இயலின் ஆழ்ந்த சிந்தனைகளைப் புதிதாகத் தொடங்கி வைத்தன. ஒருவன், தன்வாழ்நாளின் இறுதிப் பகுதியில் மிக்க செலவு கொண்ட வேள்விகளின் துணையின்றித் தெய்வத்தை நினைக்கவும், அணுகவும் காட்டில் வாழும் பழக்கம் வளர்ந்து வந்தது. ஆன்மீக வளர்ச்சிக்கு இன்றியமையாதவைகளாக, தன்னையே அறியும் அறிவு, அகவழிபாடு, நன்னடத்தை முதலியன வற்புறுத்தப்பட்டன. இவை,

விரிந்த சமயக் கொள்கைகளுக்கும், சிக்கலான சடங்கு களுக்கும் புரோகிதர்களின் மேம்பாட்டிற்கும் எதிராக ஏற்பட்டவைகளாகும். சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்கில் சுமேரிய திராவிடப் பண்பாடு மோதியதால் சமயக் கொள்கை களை மாற்றி அமைத்தல் நேர்ந்திருத்தல் கூடும். ஆரியர்கள் மேம்பட்டிருந்த தொன்மையான எல்லையைத் தாண்டிக் கிழக்கிலும், மேற்கிலும், மலைகளிலும் காடுகளிலும் வாழ்ந்த வர்கள், மாறி மாறி ஆரியர்களை ஆதரித்தவர்களாகவும், எதிர்ப்பவர்களாகவும், ஆரியர் கருத்து முறை, வழிபாட்டு முறை இவைகளைப் பின்பற்றியவர்களாகவும் இருந்தனர். இத்திசைகளில் பண்பாட்டு வளர்ச்சியின் தேவை ஏற்பட்ட தாலும், சமயக்கொள்கைகளை மாற்றி அமைத்தல் நேர்ந்திருக் கலாம். ஆரியர்கள், அவர்களுக்கு முன்பே நாட்டிலிருந்த பண்பாட்டிற்கு எவ்வளவு கடமைப்பட்டிருக்கிறார்கள் என்று நீண்ட காலத்திற்குப் பிறகு இப்போது உறுதியாகச் சொல்ல இயலாது. யோக நிலையினால் அகவழிபாடும், இன்ப நாட்ட மற்ற வழக்கங்களும், மறு பிறப்புண்மைகளின் நம்பிக் கையும், சிவனைப் பற்றிய கருத்து வளர்ச்சியும், பின்னர்ச் சக்திக்கொள்கைகளின் வளர்ச்சியும், ஆரியத்தொடர்பில்லாத மூலங்களிலிருந்து பெற்றவை என உய்த்துணரப்படு கின்றன. தொடக்க காலப் பௌத்த நூல்களில் வேதக் கருத்துக்களும் வழக்கங்களும் வேதச் சடங்குகளைக் குறித்த விரிவான தொழில் முறை விவரங்களும் தெரிவிக்கப்பெற வில்லை. இக்கருத்துக்களும் சடங்குகளும், மக்களால் விரும்பப் படுகிற சமயக் கொள்கைகளையும் சமயச் சடங்குகளையும் கூர்ந்து நோக்கி அவற்றிலிருந்து சேகரிக்கப்பட்டவைகள் ஆகலாம். பொதுவாக வேதத்தியல்பைப் பற்றிப் பௌத்தமத இலக்கியங்கள் கொண்ட நோக்கு, ஏளனம் செய்வதேயாகும். வேத வழக்கங்களைக் குற்றங் கூறுதல், புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே தொடங்கியிருந்தது. உபநிடதங்கள் கூட வேள்விச் சடங்குகள் பயனளிப்பதைக் குறைத்துக் கூறின. இனி வரப்போகும் அருள் பெற்ற மறுமை, வேள்விகளின்படி இனிய சுவர்க்க உலகத்தில் வாழ்வது போன்ற மறுமை அன்று ; அம்மறுமையை அடையும் வழி, உள் பொருளை அறிதலே என, பௌத்த இலக்கியங்கள் வற்புறுத்தின. இவ்வுலகத்தில் நிலையற்ற பொருள்களில் விடாத பற்று, அவற்றின் வெறுப்பு, அவற்றின் இழுப்பு, இவைகளைக்

கொண்ட புலன் நுகர்வு, வாழ்வின் துன்பங்கள் ஆகிய இவைகளுக்கு அப்பாற்பட்டது மறுமை; இடைவிடாது முயன்ற நல்லொழுக்கத்தின் பயன் என எல்லோரும் கருது கின்றதும், பலவகையாகக் கருதப்படுகின்ற ஆன்ம அமைதி யுடன் துன்பமற்றிருப்பதும் ஆகிய ஒரு நிலையே மறுமை என்றும் உபநிடதங்கள் வற்புறுத்தின.

மகதநாடு, எண்ணங்களின் குழப்பத்திற்கு நடுவிடம்

இந்த மாறுபட்ட நோக்கு, புத்தரும் மகாவீரரும் வாழ்ந்த, போதித்த சிறந்த நிலப் பகுதியில் மிக அழுத்த மாகத் தோன்றியது போலும். பிரம்மத்தின் தன்மையைப் பற்றிய ஆழ்ந்த சிந்தனைகளையும், வேள்விக் கொள்கைகளைப் பற்றிய எதிர்ப்பான நோக்கத்தையும் வரவேற்றுத் தாயகமாக மகத அரசவை விளங்கியது. இது, தற்செயலாய் நிகழ்ந்த தன்று. 'பிர்மஜாலசுத்த', என்ற நூலை நமக்கு வழிகாட்டியா கக் கொண்டால், வேள்விக் கொள்கையிலிருந்து மாறுபட்ட வர் உண்மையாகவே பலர், பல வகையினராய் இருந்தனர். பௌத்த சமயத்தோர் குறிப்பின்படி, சமயப்பகைவர்களான அறுவர், (Tirthikas) 'பூர்ண கசப்பா', 'மக்களிகொசாலா', 'அஜிதகேச கம்பலின்', 'பகுதகச்சாய்ன', 'நிகந்த நாட புத்த', 'சஞ்சயபெலத புத்த' என்பவர்கள் ஆவர். இவர் களுக்கு மேலும், பலர் இருந்தனர். இவர்கள், சமுதாய சமயச் சிக்கல்களை அணுகும் புது வழிகளைக் காணவும், ஊருக்கு ஊர் சென்று தங்கள் கருத்தை எங்கும் பரப்பவும் முயன்றார் கள். இவ்வாறு, ஐயம், நம்பிக்கை இன்மை, மதம் விட்டோடு தல் முததலிய தொத்து நோய்களைப்பரப்பவும் முயன்றனர். இவ்வாறு ஊர் ஊராய்த் திரிந்தவர்கள் (பரிவ்ராஜகர்), உலகப் பொருள்களில் ஒரு பற்றற்ற நிலையை உண்டாக்கிக் கொண்டனர். முன்னோர்களின் சமயப் பற்றை நிறைபோட் டும், தங்களை அகலவிடாது நிலைக்கச்செய்திருக்கும் பிடிப்பை விட்டகல வலிந்து இழுத்துக் கொண்டிருந்த நிலைமை, அப் போது மனிதர்களிடையே ஏற்பட்டிருந்தது. இம்மனிதர் களுக்கு வழிகாட்டிகளாக, தலைமை ஏற்பது, யார் என்பது ஊர் ஊராய்த் திரிந்த பரிவ்ராஜகர்களுள் பேரவாவினர் களிடையே ஏலப் போட்டியாயிற்று ; ஒருவர், மற்றொரு

வரின் போதனைகளிலும் பழக்கங்களிலும் குற்றங் கண்டனர்.

பழைய தவ நோன்பு முறைகளையும், தீ வேள்விகளையும் பின்பற்றியவர்கள் பலர் இருந்தனர் என்பதும் உண்மையே. நகர நாகரிகம் பரவ ஆரம்பித்ததிலிருந்து இம் முறைகள் வழக்கத்தில் இல்லாதவைகளாகயிருந்திருத்தல் கூடும். பிராமணர்கள் இல்லாமல் இயற்ற முடியாத வழிபாட்டு முறைகளை எதிர்த்ததும் ஆன்மீகத் துறையில் பிராமணர்களுக்கே இருந்த தனி உரிமையை எதிர்த்த கேள்விகளும், இன மனப்பான்மை புதிதாக ஏற்பட்டதால் நேர்ந்திருக்கக் கூடும். பழைய ஆன்மீகத்துறையில் உரிமை குறைந்திருந்த மனிதர்களும் நாடுகளும் இயற்கையாகவே முதல் முதல் கலகக் குறிகளைத் தோற்றுவித்தவைகளாகும். ஆரியர் ஆதிக்க இடத்தின் பின்புற மிருந்த நாடு, புத்தர், மகாவீரர் இவர்களின் சமயபோதனைகளுக்கு நிலைக்களமாகுமாறு விதிப்படி அமைந்திருந்தது. இந்நாடு, பல்வகைப்பட்ட ஆன்ம போதனையின் நிறைவின்மையால் அமைதியின்றிக் கொந்தளித்தது.

புதிதாகத் தோன்றிய நாடோடிகள் - எல்லா ஜாதிகளையும் சேர்ந்தவர்கள், மரபின்படி தெய்வங்களுக்கும், அறவோருக்கும், தம்முன்னோர்க்கும் இயற்ற வேண்டிய கடமைகளை இயற்றுமுன் தமக்கென ஒரு இருப்பிடம் அற்ற நிலையை எய்தினர். இவர்களின் குறிக்கோள், தெய்வத்தின் இடத்தைப் பெற்றிருந்த ஆசாரியார்களின் கீழ், ஆன்மப் பயிற்சி பெறுவதே ஆகும். இவர்கள் கையாண்ட முறைகளே மனிதனை, மனிதன் கடமையை, அவன் முடிவைப் பற்றிய மெய்ப் பொருள் இயலாக வளர்ந்து கொண்டிருந்தன.

புத்தர் மெய்ப்பொருள் தேடுதல்

புத்தர் தம் பெருந்துறவுக்குப் பிறகு இத்துறவிகளின் தோழமைக் கூட்டத்தைச் சேர்ந்தார். பலரையும் போல, முதலில் ஒரு ஆசிரியன் கீழிலிருந்து தியானம் பழக, ஆசிரியனைத் தேடினார். 'அனூப்பியா' என்ற இடத்தில் சில நாட்கள் துறவு நெறியில் பழகிய பிறகு ராஜக் கிரகம் (இக்கால ராஜ்கீர்) என்னும் மகத நாட்டுத் தலைநகருக்குச் சென்றார். அங்கு, பிம்புசாரன், துறவோரின் தோழமைக் குழுவை ஆதரித்து அர

சவை நடத்தினன். அவ்விடத்திற்கு அண்மையில் வாழ்ந்த 'ஆலாரகாலாமா' 'உத்தகராமபுத்த' என்ற இரு மெய்ப் பொருள் இயல் ஆசிரியர்கள் ஒவ்வொருவரிடமும் ஒருவரை விட்டு மற்றொருவரிடமாகப் பயிற்சி பெற்றார். ஆழ்ந்து மனம் ஒன்றுபடும், மெய்ம்மறந்த, பல சமாதிநிலைகளினால் வாழ்க்கையின் துன்பங்களைப் போக்க முடியும் என இவ்வா சிரியர்கள் வெளிப்படக் கூறினர்கள். இச்சமாதி நிலையில், ஆன்மா, ஆன்மா அல்லாதது இவற்றின் வேற்றுமை முதலிய யாவும் அற்ற உணர்வு நிலையை அடைதல், அதன் மூலம் நினைவொன்றும் நினையாமல் நிற்கும் நிலையை (சித்த விர்த்தி நிரோத நிலையை)க் கூடுதல் இவைகளே இவ் வாசிரியர்களின் நோக்கம். இக் கடைசி நிலையைத்தான் பின்னர்த் தாம் அடைந்ததாகப் புத்தர் கூறியுள்ளார். இப் பயிற்சியின்போது, வைதீக மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக் களும் அவ்வாசிரியர்கள் அறிந்தவாறு புத்தருக்கு அறிமுகப் படுத்தப் பெற்றன என நாம் நன்றாக நம்பக்கூடும். இந்த வைதீக மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள், பிற்காலச் சாங்கியர் கொள்கைகளின்படி பொருளுக்கும் ஆன்மாவுக்கும் உள்ள கருத்தளவு வேறுபாடுகளுக்கு இணக்கம் காண்பதை முக்கியமாகக் கொண்டிருந்தன. எடுத்துக்காட்டாக இவ் வேறுபாடுகளை, உடலை ஒடுக்கி உயிரைப் பெருக்கும் பிற்கால யோகப் பயிற்சி முறைகளிற் காணலாம்.

முக்கியமாக, புத்தர் காலத்திற்கு முன்பே, இந்திய எண்ணங்கள் உயர் குறிக்கோளைக் கொண்ட துறவை நோக்கிச் சென்று கொண்டிருந்தன. ஆதலின், இயற்கை யாக, சிற்றின்பம் கடுந்தண்டனைக்கு உட்படுத்தப்பட்டது. சிற்றின்பத்தைக் குறித்த எண்ணம், சொல், செயல் முதலிய வற்றை அறவே விலக்குதலும், தனக்கென ஒரு இருப்பிடம் அற்ற தன்மையும், தூய்மை அல்லது கற்பு எனக் கருதப் பட்டன. உண்ணா நோன்பில் முடியும் உணவுக் கட்டுப்பாடு, உடல் நலத்திற்குரிய உறக்கம் ஓய்வு முதலியவற்றைப் புறக்கணித்தல், உடையையே துறப்பதில் முடியும் உடை யின் கட்டுப்பாடு, காமத்தை எழுப்புவதும் பிறிதின் நோவைக்கண்டு வருந்தாமையை உண்டு பண்ணுவது மாகிய புலால் உணவை விலக்கல் முதலியவைகளை அக்காலச் சமயத்தைப் பரப்புவோர் பெரிய அளவு அல்லது சிறிய அளவு கண்டிப்பாக மேற்கொண்டனர்.

ஞான ஒளி

தம் ஆசிரியர்களிடமிருந்து தாம் வேண்டியதைப் பெருததால் புத்தர் வேறு வழியைத் தேடினுர். வாழ்வின் மறை பொருளை, தாம் பெற்ற பேரின்பம் உணர்த்தல் இயலாதது ஆதலின் செயல் முறையில் ஒழுங்கு பெற்ற பழைய நோன்பு நெறி, அதை விளக்கக் கூடுமா என அதன் பக்கம் திரும்பினுர். இதில் ஈடுபட்ட ஆறு ஆண்டு முயற்சிகளை நிகாயங்கள் (NIKAYAS) என்ற நூல்கள் அவர் கூறுவனவாகவே கூறுகின்றன. அறவொழுக்கங்கள் மிகக் கடுமையுாகப் பின்பற்றப்பட்டன. ஆழ்ந்த தியானத்தில் இவ்வுலகத் தனிப் பண்பின் ஆழமும் அதனுட் பொதிந்த மறை பொருள்களும் மிகத் துருவி ஆராயப்பட்டன. ஆனல் உண்ணுநோன்பின் கொடுமையால் உடல் தளர்ந்தது. உணர்வு அழிந்து கீழே விழுந்தார். கடு நோன்பாற் பயனில்லை என்பதை உணர்ந்தார். முன் போல உணவு கொள்ளத் தொடங்கினுர். அவருடனிருந்த முனிவர் ஐவர் விலகினர். அவர்களின் நட்பை இழந்தார். வாழ்வின் சிக்கல்களைத் தீர்க்கப்படும் முறையில், வெற்றி காணும் முறையில், கடைசியாக முயன்ருர். தீய எண்ணங்களையும் தீய மன நிலைகளையும் அடக்கி ஆண்டார். அவா, பற்றுள்ளம், வெறுப்பு முதலியவற்றை வென்ருர். வாழ்க்கையின் மறை பொருள்களை ஆழ்ந்து ஆழ்ந்து கண்டார். முதலில் ஆன்மாவைப் பற்றியும் பிறகு பொதுவாக மனிதன் முடிவைப்பற்றியும் அதன் பின்னர்க் கடைசியாக இவ்வுலகத்தைப்பற்றியும் ஆழ்ந்த காட்சியைப் பெற்ருர்; ஞான ஒளி பெற்ருர். புத்தர் ஞான ஒளி பெற்றவர் என்று வழங்குவதற்குத் தம் உரிமையை நிலைநாட்டினுர். இதைப் போலவே தம்மை மயக்கிய மாறனை வென்று வீரன், வென்ருேன் எனவும் பெயர் பெற்ருர். அதிலிருந்து அவர் 'ததாகதர்' (உள்ளதை உள்ளவாறே உணர்ந்தவர்), 'அருகத்' (தகுதி உள்ளவர்) எனவும் பெயர் பெற்ருர். அவருக்கு முன்பிருந்த ஒழுக்கக் கொள்கைகள் சமயக் கொள்கைகளிற் சிலவற்றைப் புத்தர் எதிர்த்தாரிலர். இறுதியாக அவற்றுள் சிலவற்றைத் தள்ளிவிட்டபோதிலும் சிலவற்றை அவருடைய கருத்து முறைகளிலும் வழக்கத்திலும் வைத்துக் கொண்டார்.

புத்தர் பெற்ற புதிய காட்சி

'நெரஞ்சரா' என்னும் ஆற்றங்கரையில் 'உருவெலா' என்ற இடத்தில் முக்கியமான அன்றிரவு புத்தர் புதிதாகக் கண்ட உண்மை - தெளிவு தரக் கண்ட உண்மை - எது? பாலி மொழியில் எழுதிய நூல்களே, தொடக்க கால பௌத்த மதத்தைப் பற்றி நாம் அறிவதற்கு உதவுகின்றன. தம்ம சக்க பவத்தன சுத்த, அனதா லக்கண சுத்த என்னும் நூல்களும் அவைபோன்ற நூல்களும் துறவோர்க் குழுவின் தொடக்கத்தில் நிகழ்ந்த புத்தருடைய உரையாடல்களைப் பதிவு செய்திருப்பதாக வெளிப்படையாகக் கூறுகின்றன. நற்பேறு பெறும் வாய்ப்பில்லையாதலின், இப்போது காணும் பாலி மொழி நூல்களுள் இயல்பாக உள்ளவாறு புத்தர் கூறியவை, செய்தவை காணப்படவில்லை. பழைய புத்தமதத்தினரின் முந்திய பிந்திய கொள்கைகள் எல்லாம் அவற்றுள் அடங்கி உள்ளன தொடக்க காலத்து மாணுக்கர்கள், பதிப்பித்தோர்கள் முதலியோரின் தோரணைகளிலிருந்து, தலைவர் உண்மையாகக் கூறியவைகள் எவை என, முக்கூடைகளில் (திரிபிடகா) பிரித்து அறிதல் எளிதன்று. காலப்போக்கில் புத்தரின் அறிவு,விரிவடைந்திருத்தல் இயற்கையே. போதனைகளின் போதும், தம் போதனைகளைப் பரப்பும் வாழ்க்கையில் உடனடித் தேவைக் கேற்பவும் சில முறைகள் ஏற்பட்டிருக்கலாம். தாம் முன்பு கூறியவைகளில் ஏற்பட்ட இடைவெளிகளை நிரப்புதல் நேர்ந்திருக்கலாம். அந்தந்த இடங்களுக்குத் தக்கவாறு சரிப்படுத்திக் கொள்ளுதலும், சிறிய புதுச் சேர்க்கைகளும் ஏற்பட்டிருக்கலாம். வளரும் சமயத்தின் ஒழுக்கக் கட்டுப்பாட்டிற்காகவும், அறிவூட்டுவதற்காகவும், கொள்கை முறைகளும், பழக்கங்களும், விரிவடைந்திருக்கவும் கூடும். கேட்போரின் அறிவு நிலைக்கு ஏற்றவாறு, அந்தந்த நேரத்தின் உடனடித்தேவைக் கேற்பவும், பல முறைகள் வெளிப்பட்டிருத்தலும் கூடும். இவைகளால் பிற்காலத்தே புத்தர் போதித்த ஞானத்திற்கும் (PRAJNA) அதைப் பெறும் வழிக்கும் (UPAYA) உரையாடல்களின் பொருளுக்கும், அதன் வடிவங்களுக்கும் ஒரு தொடர்பு காண வேண்டுவது நேர்ந்தது. வேறு சிலரின் போட்டி ஏற்பட்டபோது, புத்தர் சிறந்த முழுதுணர்ந்தோர் என்னும் சிறப்புரிமையை நிலைநாட்டச் சமயப்பற்றுள்ள சமயக்குருமார்குழுவும் பொதுமக்களும் முயன்றனர். இதனால்

அவர் உரைகளுக்கு விரிவுகளும் அவற்றுள் இடைச் செருகல்களும் நேர்ந்தன என்பதுறுதி. இவைகள் நேர்ந்திருத்தல் கூடும் என முதல் தோற்றத்திலேயே நிறுவக் கூடும். புத்தர் பேசிய மொழி, மகத மொழியாகலாம். மூல நூல்களோ, மகத மொழியில் இல்லை. பாலி மொழியில் உள்ளன. இப் பாலி மொழி, 'சௌரசேனி பிராகிருத' மொழியின் ஒரு வடிவமாகிய அவந்தி மொழிக்கு ஒப்பது. இதைக் கொண்டு 'ஓல்டன் பெர்க்' என்ற அறிஞர் குறிப்பிடுவது போல, புத்தர் எளியவற்றை மட்டும் போதித்தார்; புலன்கடந்த பொருள் ஆய்வுகளைப் போதிக்கவில்லை என நாம் கொள்ள வேண்டுவதில்லை. சிக்கலான ஆழ்ந்த எண்ணங்களைத் தள்ளிவிட வேண்டுவதுமில்லை.

புத்தரின் 'சாரநாத்' சமயத்திருவுரையை (Sermon) நமக்கு வழி காட்டியாகக் கொண்டால் ஒரு குறிப்பை நாம் அடிப்படையாகக்கொள்ளலாம். உடலுக்கு நோயும், நோய்க்குக் காரணமும், நோயின் நீக்கமும், நோய் நீக்கும் வழியும் உளவாதல் போல, துக்கம் என்பதும் அதன் காரணமும் துக்க நீக்கமும் அவை நீக்கும் வழியும் உள. மருத்துவ நூலிலும், மன நலத்தைக் குறிப்பதிலும் 'நிதானம்' அல்லது காரணக் கூறு என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுகிறது. துக்கம், துக்கத்தோற்றம் (சமுதய), துக்க நீக்கம் (நிரோத), துக்கநீக்க நெறி (மார்க்க என்னும் வாய்மை) நான்கும் என்றும் உள்ளன. இவற்றை ஒப்புக்கொள்ளாமல் மெய்ப் பொருளைத் தேடுதல் பொருளற்றதாகும். இக்கொள்கையைத் துன்பத்தையே காணும் மனப்பான்மை என்று கூறுதல் தவறு; நமது கேட்டினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ள வழியும் இக்கொள்கை காட்டுகின்றது. நாம் கெடுதலினின்று தப்பும் வழியைத் தேடாது முன்னோர் சென்ற குருட்டு வழியையே அல்லது தவறான போதனைகளையே பின்பற்றினால் இது வழிகாட்டாதாகும். இங்குத் துக்கம் என்றது வாழ்வில் பெறுகின்ற இடர்ப்பாடுகள் மட்டுமன்று; மூப்பு, பிணி, சிதைவு முதலிய துன்பவுணர்வுகளையும், சாவையும் கொண்ட வாழ்வே துன்பம். பிறப்பின் விளைவு இவை. இப்பிறப்பு, விருப்பம் (காமம்), உருவம் (ரூபம்), உருவமற்றது (அரூபா) என்ற மூவகை வாழ்க்கை நிலையிலும் துன்பம் விளைப்பது. நரகவாழ்வு, விலங்கினவாழ்வு, பேய் வாழ்வு, அரக்க வாழ்வு, மனித வாழ்வு, தேவ வாழ்வு முதலிய

எல்லா வாழ்வு நிலைகளும் துக்கத்தை விட்டு நீங்கியுவை அல்ல. தேவர்கள் என்றும் உள்ளவர் ; எப்போதும் இன்பம் நுகர்பவர்; எனப் பொதுவாக நம்பப்படுவது தவறுடையது. தேவர்களும் இறக்கின்றனர் ; மீண்டும் நில உலகில் பிறக் கின்றனர். நில உலகில் மட்டுமே, உயிரினங்களில் மனிதன் மட்டுமே, ஆன்ம உட்காட்சி பெற்று, நிருவாணமடைந்து துக்கம் யாவற்றையும் நீக்குதல் கூடும்.

ரெஸ்டேவிட்ஸ் மனைவியார் (Mrs. Rhysdavids) இந் நான்கு வாய்மைகளும் புத்தரின் தொடக்க காலப் போதனை களாகுமோ என ஐயப்பட்டார். ஆனால் 'ஓல்டென்பர்க்' (Oldenberg) என்பவர், இவை பௌத்த சமயத்தின் தொடக்கக் கொள்கைகளே என உறுதியாகக் கூறு கின்றார்.

இரண்டாம் வாய்மையைக் கருதும்போதுதான் பெரிய ஐயப்பாடு தோன்றுகிறது. பன்னிரு இணைப்புக்களைக் கொண்ட காரணத் தொடர், பன்னிரு நிதானங்கள், பன்னிரு காரணத்தில் விளைந்த காரியங்கள் அல்லது தொடர்புகள், புத்தரின் தொடக்க காலக் கொள்கைகளாகுமா? புத்தர் பொருள்களின் நிலையாமையைப் பற்றிய காரணத்தையும் அதை எப்படிப் போக்குவது என்பதையும் கண்டுபிடித்து விட்டார் என்று அஸ்வஜித் தனக்குக் கூறியபின், சாரிபுத்த என்பவர், பௌத்த சமயத்தைத் தழுவினர். இதைத் தெரிவிக்கும், பொதுமக்கள் விரும்பும் பாட்டு ஒன்று, பல பௌத்த சிற்பங்களில் பொறிக்கப் பெற்றுள்ளது.

மஜ்ஜிம நிக்காயா என்ற நூலும் பின்வருமாறு கூறு கின்றது : "எவன் ஒருவன் ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சிக்கும் ஒரு காரணம் உண்டு எனக் காண்கின்றானே, அவன் பௌத்த தருமத்தைக் காண்கின்றான். எவன் பௌத்த தருமத்தைக் காண்கின்றானே அவனே காரண நிகழ்ச்சியை அறிகின்றான். பௌத்த தருமம் என்பது இக்காரணச் சட்டத்தை அறிவ வதற்கு மேல் அதிகமாக எதுவுமில்லாததாகும். காரணத் தின் நிகழ்ச்சியால் காரியம் தோன்றும். காரணம் அற்றால் காரியம் இல்லை ; அதன் மறைவுமில்லை". ரெஸ்டேவிட்ஸ் மனைவியார், இக்காரண காரிய சட்டம், புத்தர் தொகுத்த தன்று என எதிர்க்கின்றார். அவர் கருத்தின்படி புத்தர், 'வழி கண்ட ஒருவர் ; வழி காட்டி ; உண்டாகாத ஒருவழியை

உண்டாகச் செய்தவர்; காணுத ஒருவழியைக் காணச் செய்தவர்; கூருத வழியைக் கூறியவர்; வழி அறிந்த வர்; வழி சொல்லியவர்; வழித்தலேவரும்ஆவர்".

உள்ள உறுதி கொண்டு எவ்வாறு மனிதர்கள் தங்கள் நிலேமையை மேன்மைப்படுத்திக்கொள்ள முடியும், மனிதத் தன்மையின் உயர்ந்த ஆற்றலே அவர்கள் எவ்வாறு பெற முடியும் என்று புத்தர் போதித்தார். உயிரற்ற காரண காரிய சட்டத்திற்கு அக வழிபாடு செய்ய அவர் கற்பிக்க வில்லே. இக்காரண காரியத் தொடர்பு, வேத நூல்களில் 'ரித' என்று குறைந்த அளவிலாவது குறிப்பிடப்படு கின்றது. இவ்வாறிருந்தபோதிலும், புத்தர் இக்காரண காரியத் தொடர்பை மனிதனின் அக உலகிற்கும் பொருத் திஞர் என்பதையும் பௌத்த சமயம் கூறுகின்றது. இக் காரண காரியத் தொடர், அதன் செயலால் மனிதன் விதிக்குப் பொறுப்பேற்கின்றது. அறியாமையின் காரணத் தால் மனிதத் தோற்றம், அதன் முதல் இணேப்பாகின்றது. தளேகளுக்கெல்லாம் காரணமாகிய அறியாமை நீங்க, உள் ளொளி தோன்றும். உள்ளொளி கொண்டு விடுதலே ஏற்படும் எனப் புத்தர் உணர்த்தியதாகவும் பௌத்த சமயம் பொருந்தும் முறையில் உரிமை ஏற்கின்றது.

சார்பில் எழு தோற்றக் கொள்கை அல்லது சார்பின் தொடக்கச்சட்டம்

THE LAW OF DEPENDENT ORIGINATION

பாலி மொழியிலுள்ள மூலப் பகுதிகளில் 'சார்பில் எழுகின்ற தோற்றம்', சார்பின் தொடக்கச் சட்டம் அல்லது 'காரணச் சங்கிலித் தொடர்' என்னும் புதுக் காட்சி, மிக்க சிறப்புடன் வெளிப்படுத்தப் படுகிறது. இது, புத்தர் பெற்ற ஞான ஒளியின் இறுதித் தோற்றம் ஆகும். பலவழிகளில் காரணத் தொடரின் பன்னிரு இணேப்புக்களேத் திருப்பி எண்ணும்போது, பத்தாயிரம் உலகுகளிலும் மகிழ்ச்சிப் பெருக்கிஞல் பன்னிரு முறை அதிர்ச்சிகள் நேர்ந்தன என்றனர். புத்தர் பெற்ற ஞானக் காட்சியைக் குறித்து யாவரும் பேருவகையால் ஆர்த்தனர். போதி மர அடியில் ஞான ஒளி பெற்ற பிறகு, ஏழு நாட்கள் தொடர்ந்து இர விற்குப் பின் இரவாகக் காரணத் தொடர்ச்சியினேத் தன்

உள்ளத்தில் பதியும் வகையில் புத்தர் மீண்டும் எண்ணினர். இத்தகைய சூழ்நிலையினின்று ஏழு நாட்கள் வரை புத்தர் அகலவில்லை என்று அறிகிரோம். இதனல் பௌத்தத் துறவிகளும் சமயத்துறைப் புலவோரும் காரணகாரிய வாய் பாட்டிற்குக் கொடுத்திருந்த சிறப்பினை அறியலாம். இந் நாள்வரை, இவ்வாய்பாடு எல்லையில்லாத் தொல்லையை உரையாசிரியர்கட்கும் விரித்து உரைப்பார்களுக்கும் விளைத்துள்ளது. காரணத் தொடர்ச்சியாகிய சட்டம் போன்ற எளிதில் புரியாத வாய்பாடுகள், பொது மக்கட்குத் தக்க செய்தியினை வழங்குவதற்கென்று அமைந்திருத்தல் இயலாது. எனினும், வேறுபடுகின்ற மெய்ப்பொருளியல் துணிபுகளை வாழ்க்கையைக் குறித்தனவாகக் கொண்ட பல நாடோடிகளின் உரைகள், புத்தர் காலத்தில் கூர்ந்து கேட்கப்பட்டன. ஆதலின், இம்மறுப்புரை வலுவற்றதா கின்றது.

உயிருள்ள படைப்பு முழுமையும், ஒழுங்கு செய்யும் ஒரு சட்டத்தின் ஆட்சிக்கு உட்பட்டதாகும். இச்சட்ட மானது, சார்ந்ததன் தொடர்ச்சியாகிய வாய்பாட்டை விளக்குவதாக அமையக் காண்கிரோம். இவ்வமைப்பு, புத்த ராலேயே இச்சட்டத்தைக் குறிக்கும் சொற்களால் விளக்கப் பெற்றதா? அல்லது அவரைப் பின்பற்றிய வேறு எவரா லும் அவ்வாறு விளக்கப்பெற்றிருத்தல் கூடுமா? என்பது இங்குக் கருதத்தக்கது ஆகும். நமது ஊழ், தெய்வங்களின் மனம்போன போக்கில் அமைவது அன்று; நம்மால் அமை வது; ஆதலால் ஒருவன் ஊழின் அமைப்பினைத் தக்க முயற்சியினல் கட்டுப்படுத்த இயலும் என்பது, புத்தரது மூல போதனைகளுள் இடம் பெற்றிருக்க வேண்டும். பின்னளில் புத்தரது போதனை, சமய அவைகளின் விரிவிற்கு உட்பட லாயிற்று. இந்நிலையில் ஊழைப் பற்றிய உண்மைகளும் சமய அவையின் விளக்கத்திற்கும் காரணச் சட்டத்திற்கும் உட்பட்டிருத்தல் வேண்டும். வேள்விகளில் வேண்டப்படும் தெய்வங்களின் தயவு இன்றி மந்திரங்கள் தாமே பலன் களைத் தர வல்லன என்பது பிராமணங்களால் புகழ்ந்து பேசப்பெறுகின்றன. உபநிடதங்கள், துறக்கவுலகில் வாழும் தெய்வங்களைக் குறித்துக் குறைத்துப் பேசியுள்ளன. இக்காரணம் பற்றித் தெய்வக் கூறினைத் தமது போதனை களினின்று புத்தர் முழுமையும் நீக்கி விடுகின்ருர். பின்னர்,

கரும நியாயம் என்று வழங்குவதான காரணச் சட்டத்தைப் போதிக்கலானுர். இச்சட்டம், தன்னிறைவு உடையதாகும். இது தனக்கு அயலாக ஒன்றைச் சார்ந்த நிலேயில் தொழிற் படுவது அன்று. மனித ஊழைப்பொறுத்த வரையில் தன்னிறைவு உடையது என்று கொள்ளுதல் பொருந்தும். புத்தர் காலத்தில் இருந்த மாறுபடும் கொள்கைகளில் செயலுரிமை குறித்த சிக்கல் (The problem of free will) பெரிதும் சிறப்புற்றது எனக் காண்கிருேம். மெய்ப் பொருளியலினின்றும் வாழ்க்கையினின்றும் தெய்வக் கூறு நீக்கப்பெறுகிறது. எல்லேக்குட்பட்டனவற்றின் தோற்றம், தொழில், ஊழ் ஆகிய செய்திகள், புற நிலேயில் கடந்து விளங்குகின்ற ஆற்றல்களால் வரையறை யுறுவனவாகக் கருதப் பெறுவதும் தொலேகின்றன. ஐரோப்பிய நாட்டில் சோபிஸ்ட் (Sophist) மக்கண்மை இயக்கங்கள் (Humanism) மனிதனுக்கே சிறப்பைத் தந்தது போல, சமயத்திலும் மெய் பொருளியலிலும் மனிதன், புத்தர் காலத்தில், சிறப்பாகக் கருதப்பெற்ருன். இங்கு, மனிதனின் அறிவுத்திறன் கருதப் பெறவில்லே. அவன், மிக உயர்ந்த நிலேகளே எவ்வாறு ஒழுக்க நிறைவாலும் கடுமையான ஆன்மீக ஒழுகலாற்ருலும், பெறக்கூடும் என்பது கருதப்பெற்றது. உடல், உள்ளப் பயிற்சியினுல் உள்நோக்குகளேயும், ஆற்றல்களேயும் மனிதன் பெறுகின்ருன் என்பது கருதப்பெற்றது. வாழ்க்கையின் துன்ப நிலேகளே நடுவு நிலேமைப் பழக்கத்தைப் பயில்வதால், சகித்துக்கொள்ள இயலும் என்பது கருதப்பெற்றது. இவ் வாறு ஏற்படுகின்ற பயிற்சியால்பெறும் ஆன்மீக முன்னேற் றத்தில் கடவுட் கொள்கையினது தலேயீடுகள் தவிர்க்கப் பெறுகின்றன. புத்தர், தான் போதிக்கின்ற போதனேகளேப் பரிசோதித்து ஏற்கும்படி கூறுகிருர். ஆன்மீக வாழ்வில் முன்னேறுவதற்குப் புத்தர் தந்த போதனேகளே மக்கள் அவரவர்களது அனுபவத்தில் சோதித்து அவற்றின் உண்மையினே அறியவேண்டும் என்று கூறுகிருர். புத்தரிடத் துக் கொண்டுள்ள மதிப்பின் காரணமாக மக்கள் ஏற்கலா காது என்றும் அவ்வுண்மைகள் பகுத்தறிவிற்குப் பொருந்து வதாலுல் ஏற்க வேண்டும் என்றும் கூறுகிருர். எனினும் பௌத்த சமய நூல்களில் புத்தரது முற்றறிவிலே நம்பிக்கை கொள்ள வேண்டியதன் இன்றியமையாமை, பல முறை வற்புறுத்தப் பெற்றுள்ளதை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும்.

மாறுபட்டுப் போட்டியிட்ட மெய்ப்பொருள் இயலின் அக்காலக் கருத்துக்கள்: புத்தரது பெயரோடு தொடர்பு படுத்தப்படும் வாய்பாடு, இரு வடிவங்களில் காணப்பெறு கிறது. அவற்றுள் ஒன்று, எளியது; நேராக உணர்த்துவது. மற்றென்று எளிதில் புரியாதது; புலமை சார்ந்தது. அரிஸ் டாட்டல் என்பவர், பின்னர்ப் புதிய காட்சியாகத் தெளிந் ததை முன்னதாகவே புத்தர் கண்டு தமது அனுபவத்தில் உணர்ந்து வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் எனக் கொள்ளத்தக் கதாக நிறுவினர். அக்குறிக்கோளாவது: எந்நிலையிலும், அந்நிலையின் கீழ் எல்லை அல்லது உச்ச எல்லையாகிய நிலைகளைத் தவிர்த்து, நடுவணதாக விளங்குகின்ற இடைநிலையைப் பின்பற்றுவதாகும். இன்பம் துய்க்கும் வாழ்க்கையில் மிகவும் ஈடுபடுதல், இயற்கையிலேயே தன் னடக்கம் உடையோர்க்கு உரியது ஆகாது. இயற்கையிலே மனிதன், விலங்கியல்புகள் கொள்ளாதவன் ஆவான். ஆத லால் நிலையில்லாத போலிப்புனைவுகளில் மயங்கி, உணர்ச்சி வயப்பட்டு மன எழுச்சிகளால் அலைப்புண்டு புலன் இன்பங் கட்கு அடிமையாதல் மன்னிக்கத்தக்கது அன்று. அரசர் பாயாசி, (King Payasi), அஜிதகேச கம்பலின் ஆகியோரது சடக்கொள்கை, அல்லது பொருள் முதற் கொள்கை பௌத்த சமய நூல்களில் தாக்கப் பெறுகின்றது. ஏனெ னில் பொருள் முதற் கொள்கையினர், இவ்வுலக வாழ்க்கை யின் சிறப்புக்களையே வற்புறுத்துவோர் ஆவர். இதனல், ஒருவனது ஒழுகலாற்றில் பொறுப்பின்மை தோன்றுகிறது. அற, மற வேறுபாடுகள், தகுதி, தகுதியின்மை ஆகியவற்றில் நம்பிக்கையின்மை போன்றவற்றின் காரணமாக ஒழுக்க வாழ்விலே மனிதன் பொறுப்புணர்ச்சியை இழக்கின்றான். புத்தர் காலத்துப் பொருள் முதற் கொள்கையினர், உண்மை யிலேயே உச்சேதவாதத்தை அதாவது யாதும் அழிவுறும் என்னும் கருத்தைப் போதித்தனர். இவர்கள், மறுமை வாழ் விலோ இம்மை கடந்த உயரிய மறுமை வாழ்விலோ நம் பிக்கை கொள்ளவில்லை. இம்மையில் ஆற்றும் கருமங்கள், நமது எதிர்கால வாழ்வை வரையறை செய்வனவாகும் என்று நம்பவில்லை. கோசால (Gosala) போன்ற சிலர், தற் செயலாக நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்கின்றனவேயன்றிக் காரண காரிய முறையில் நிகழ்வனவாகக் கொள்ளவில்லை. இதனை எதேச்சை வாதம் என்றும் கூறுவர். மனிதன்

அறச் செயல்களின் துணையின்றி இயல்பிலேயே சிறந்த முழுமையுறுவான் என்று நம்பினர். இது, ஒரு வகை நியதிக் கொள்கை. இக்கொள்கைப்படி மனிதன் கொள்ளத்தக்க முயற்சி ஏதும் இல்லை. அறவாழ்வில் அவன் ஏற்கவேண்டிய பொறுப்பு இல்லை. பூரணகசப்பா (Purana Kasappa) போன்ற மற்றையோர், ஆன்மா இயற்கையில் செயலற்று இருப்பதால், செயல்களுக்கு ஒழுக்க உலகில் அடையத்தக்க சிறப்பு ஏதுமில்லை என்று எண்ணி, அற உலகில் வேறுபாடுகளை ஏற்காது புறக்கணித்தனர். மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கையில் ஐயநிலையினைச் சஞ்சய-பெலதபுத்த (Sanjaya-Belatta Putta) போன்ற ஒரு சிலர் மேற் கொண்டனர். பகுத கச்சாய்ன (Bakudha Kaccayana) போன்ற வேறு சிலர், ஆன்மா சடப் பொருள் முதலிய வற்றின் மூல தத்துவங்களை நம்பினர். சடப்பொருள்களும், ஆன்மீகப் பொருள்களும் நெருங்கிய உறவு கொள்ளவில்லை என்றனர். மேலும் அவர்கள் ஒழுக்க உலகில் கொலை போன்ற புற உடற்சார்புடைய நிகழ்ச்சிகட்கும், குற்ற உணர்வு போன்ற உள்ளத்து நிலைகட்கும் தொடர்பு இல்லை என்று கருதினர்.

பின்னுளிலே நிகந்தநாதபுத்தர், (Niganthanata Putta) (மஹா வீரர்) தன்னடக்கத்தைப் பெரிதும் வற்புறுத் தினர். மஹா வீரரைப் பின்பற்றினோர், புத்தருக்கு அமைந் தவர் போலவே பலர் ஆவர். புத்தரைப் பின்பற்றியோருள் ஒரு சாரார் தாம் கொண்ட நம்பிக்கையின் காரணமாகவோ, அல்லது போற்றுதற்குரிய செயல்நிலை என்று கருதியதன் காரணமாகவோ, அருமையான, பின்பற்றுதற்குக் கடினமான துறவுச் செயல்நிலைகளை வற்புறுத்தினர். ஆனல் இத்தகைய கடினமான நோன்புகளைப் புத்தர் தமது சமயக் குழுவிற்குத் தரத் தயங்கியிருப்பார். ஒருவன்-பௌத்தத்தைப் பின்பற்றும் ஒருவன் தனியே உணவு, உடை, உறையுள், மருத்துவம் போன்ற உடலுக்கு ஆதரவான நிலைகளில் கடினமான தன்னடக்க விதிகளைப் போற்றுவதற்குப் புத்தர் அனுமதி தந்திருந்தார் எனினும் பொதுவாக அவர் வகுத்த வழி யானது நடுவு நிலை வழியாகும். தன்னடக்கமும், கட்டுப் பாடும், சரியான அறிவும், ஆன்மீகக் கட்டுப்பாடுகளாக விளங்க வல்லன. உடலை ஒறுத்தல் அல்லது வருத்துதல் போன்ற செயல்நிலைகளைவிட நல்லறிவும், தன்னடக்கமும்

சிறந்த சாதனங்களாகும் என்பது புத்தர் கருத்து. நடுவு நிலைமைக் கொள்கையை வற்புறுத்துகின்ற புத்தர், மனித வாழ்விலே ஒழுகலாற்றின் சிறப்பினை வற்புறுத்த வேண்டிய தன் இன்றியமையாமையை உணர்ந்தார். இதை விளக்கப் புத்தர் வகுத்த காரணக்கொள்கை, பின்னாளில் எளிதில் புரியாததாய்ச் சார்பில் எழுகின்ற தொடக்கம் அல்லது தோற்றம் என்ற சட்டமாக உருப்பெற்றது எனலாம். அவரது சமய அவைகளிலே சார்பில் எழுகின்ற கொள்கையானது, விரிவாகப் பேசப் பெறுகின்றது. முற்பட்ட காலத்ததாகக் கருதப்பெறும் ஒரு மரபின்படி, புத்தர் தாம் பெற்ற புதிய காட்சியினைத் தொடர்ந்து, சார்பில் எழுகின்ற கொள்கையின் கருத்துக்களைப் பல கோணங்களினின்று எண்ணினார் என்று அறிகிறோம்.

ஒழுக்கம் சார்ந்த காரணத் தொடர்ச்சியில் பன்னிரு இணைப்புகள்
(The Twelve Links of Moral Causation)

“ஒழுக்கம் சார்ந்த தொடர்ச்சி” என்னும் சட்டம், காலத்தின் மூன்று அளவுக் கூறுகளையும் உள் அடக்குவதாகும். (சார்ந்த தொடர்ச்சி என்னும் இச்சட்டமானது, பின்பு ஒரு காலத்தில் நுட்பமான மெய்ப்பொருளியல் சிக்கல்களை விளைத்தது ஆகும்). மனிதன் இம்மை வாழ்வில் இறந்த காலத்தின் விளைவாகவும் எதிர்காலத்தைத் தோற்றுவிக்க வல்லவனாகவும் விளங்குகின்றான். இறந்த கால உருவ அமைப்புகளையும் நிகழ் எதிர்கால உருவ அமைப்புகளையும் ஒருங்கே இணைக்க வல்ல கட்புலனாகாத இழை போன்றது, ஒழுக்க வாழ்வில் விளங்குகின்ற செயலுறுதி (Moral Will) ஆகும். இவ்வொழுக்கச் செயலுறுதி, அறிவுக் கூறோடு ஒத்த நிலையில் தொழிற்படுகிறது. இந்த அறிவுக் கூறு என்பது, பிழைபடுமேல், குறையுறுமேல், மறுபிறப்பிற்குக் காரணமாகும்; நிறைவுற்று விளங்குமேல் மனிதனின் விடுதலைக்கு வழி வகுக்கும்; அல்லது, பிறப்புகட்குக் காரணமான தொடர்ச்சியாகிய நீரோட்டையை வற்றச் செய்யும். சம்சாரம், நிருவாணம், விடுதலை ஆகியவை அறிவாற்றலின் தொழிற்பாட்டைச் சார்ந்து விளங்குகின்றன. அறிவின்மை என்பது, வாழ விரும்புகின்ற துணிவுக்குக் காரணமாகும். வாழ்க்கையில் நேருகின்ற துன்பமும் அறிவின்

மையின் காரணம் ஆகும். விடுதலை நோக்கிய அகக்காட்சி யையும் அதன் வழிகளையும் காண அத்துன்பமே தூண்டும். இக்காரணத் தொடர்ச்சியானது, பன்னிரு இணைப்புக் களால் ஆயது என்று கூற வேண்டும் என்று வழங்குகிற பின்னுள் வழக்கிலே இது, துவாதச நிதானம் என வழங்கும். இவ்விணைப்புக்கள் ஒன்றிற்கு ஒன்று முன் நிகழ்வதாகும். முன் நிகழ்கின்ற ஒன்று, பின் விளைகின்ற ஒன்றிற்குக் காரணமாகும். இவை, ஒரு முறைமைபற்றி நிகழ்வனவாகும். (பிரதித்ய சமுத்பாதம்). அவித்தையாகிய பேதைமை அல் லது அறிவின்மை, சம்ஸ்காரம் அல்லது எண்ணம் சொல் செயல், விஞ்ஞானம் அல்லது உணர்வு, நாமரூபம் அல்லது பெயர் உரு. ஷட் ஆயத்தனம் அல்லது அறுவகைப் பொறிகள் (வாயில்), ஸ்பரிசம் அல்லது ஊறு, வேதனை அல்லது நுகர்ச்சி, திருஷ்ணை அல்லது அவா அல்லது வேட்கை, உபாதானம் அல்லது பற்று, பவம் அல்லது வாழ்க்கை, அல் லது கருமத் தொகுதி, ஜாதி அல்லது பிறப்பு (வழிமுறைத் தோற்றம்) ஜரா மரணம் அல்லது முதுமையும் மரணமும். விருப்ப (காம) உலகில், உருவ உலகில், அருவ உலகில் ஒரு வன் அறியாமை வயப்பட்டு முற்பிறப்பில் ஒழுகி, பதிவுகளைத் தொகுத்துக் கொண்டு இருப்பானேயானல், அத்தொகுதி மீண்டும் மீண்டும் அவனுக்குப் பிறப்பு அமைவதற்குக் காரணம் ஆகும். இவ்வகையில் நமக்கு இப்பிறப்பு அமைந்துளது. இறந்த கால வாழ்வையும், இக்கால வாழ்வையும் தொடர்பு படுத்துவது. தெளிவற்ற விருப்பம் அல்லது வேட்கையாகும். இது, தாயின் கருப்பையிலே உருவினை ஏற்பதற்குக் காரணமாக விளங்குவதாகும். இவ்வுருவின் இயற்கை அல்லது இயல்பு, இதற்கு முன்னர் அமைந்த உருவின் அல்லது பிறப்பின் விருப்பங்களையும், தகுதிகளையும் பொறுத்ததாகும். படிப்படியாகக் கருவானது வளர்ந்து மன அமைப்புக்களையும் உடல் அமைப்புக்களையும் தனது வளர்ச்சியின் மூலமாகப்பெற்று அறுவகை உணர் விற்குரிய சுவை ஒளி ஊறு ஓசை நாற்றம் மனம் என்னும் அமைப்போடு குழவியாகத் தோன்றுகின்றது. பிறந்த பிறகு புலன்கள் தொழிற்படுகின்றன. இன்ப துன்பமுள்ள அல்லது இவை இரண்டு மற்ற உணர்வும், காட்சியும் தோன்றுகின்றன. அவா, தொழிற்படத் தொடங்குகிறது. இன்ப உணர்வு பெறவும் குழவி, பொருள்

களை விரும்புகிறது. உடலுக்குரிய விருப்பம் தோன்றுகிறது; பற்று தோன்றுகிறது; மனத்தின் விருப்பத்தோடு ஒன்றைப் பிடிக்கவும் பற்றவும் செய்கை தோன்று கிறது. அவாவும் பற்றும் தோன்றிய பின்னர், மூன்றாவது கூறாகிய வாழ்க்கை அல்லது ஆதல் விருப்பம், தோற்று விக்கப் பெறுகிறது; தகுதியுள்ள அல்லது தகுதியற்ற பற்றினால் சேரும் கருமத் தொகுதி, மறுபிறப்பில் வேட்கை யைப் பிறப்பிக்கிறது. இவ்வுலகில் அமையும் புதிய சம்ஸ் காரங்கள் மறுபிறப்பு அமையக் காரணமாகின்றன. பிறப்பின் தவிர்க்க முடியாத பலன் மூப்பு, பிணி, சாக்காடு, அவலம், அரற்றுக் கவலை, கையாறு என்பனவாகும்; இவற்றிலிருந்து எவருந் தப்ப இயலாது. முடிவாக அறியாமையே காரண காரியத் தொடர்ச்சிக்குக் காரணமாகும். இதற்குக் காரணமாக விளங்குவது, நான்கு சிறந்த உண்மைகளை அறியாமையே ஆகும். வாழ்க்கை, துன்பமானது அன்று; இன்ப நெறியே என்னும் மயக்கமாகும். இவ்வாழ்க்கையைப் பற்றிய உண் மையின் மயக்கம், பிரபஞ்ச மாயை என்று வழங்குகின்ற ஒன்றிற்குச் சமமானது என்று கொள்வதற்கு இல்லை. இம் மயக்கம், எல்லைக்குட்பட்டதும் பரம்பொருளும் ஒன்று என் பதை அறியத் தவறிய நிலையென்றோ, அல்லது சூன்ய மாகிய திரையின் மீது மனம் காணும் பொய்க்காட்சி உலகு என்றோ கருதுவதற்கு இல்லை. ஒருவனது எண்ணம், செயல், சொல் ஆகிய நிலைகளைச் சம்ஸ்காரங்கள் என்று குறிக்கின்றனர். ஒருவனது தக்க செயலிலும் தகுதியற்ற செயலிலும் இவை தொகுக்கப்பெறுகின்றன; மறு பிறப்பைப் பற்றிய பற்றுதல் வலிமை பெறுகின்றபோது புதிய உடலாக உருக்கொள்கின்ற நிலை ஏற்படுகிறது. சம்ஸ் காரங்கள் வேரோடு களையப் பெற்றாலன்றிப் புதிய பிறப்புத் தோன்றுதல் தவிர்க்க வொண்ணததாகும். உடலின் நிலையற்ற தற்காலிகத் தன்மையையும் இவ்வுடலால் பெறும் இன்பங் களின் நிலையற்ற தன்மையையும் உணர்ந்தாலன்றி மீண்டும் மீண்டும் பிறப்புக்கள் தோன்றுதலைத் தடுக்க முடியாது. "சம்ஸ்காரங்கள் உண்மையில் நிலையற்றவையே. இவை தோற்றம் கொள்ளும்; நோயுறும்; எவ்வாறு தோன்றி யனவோ, அவ்வாறே மறையும்; அவற்றின் மறைவே மகிழ்ச்சியாகும்". உண்மையான ஞானத்தை அடைவதால் சம்ஸ்காரங்கள் அழிகின்றன. இக்காரணச் சட்டம், தோற்று

விப்பவன் ஒருவன் இன்றியே தொழிற்படுகின்றது. இச் சட்டத்திற்குத் தக்க அடிப்படையும் இல்லை. வேத நூல் களில் காணும் 'ரித' போலவும், பிராமணங்களில் காணும் மந்திர சக்தி, அபூர்வம் போலவும், கர்ம ஒழுங்கு முறை யானது, தன்னை இயக்கும் ஒரு மனமின்றி அது தானே தொழிற்படுகின்றது. இது பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் (3–8. 9) பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகள் ஒழுங்குற நிகழ்வதற்கு யாக்ஞ வல்கியர் கருதிய அழியாத ஒன்றின் ஆணைப்படி நடப்பது அன்று. இடையீடின்றித் தடைபடாது சம்ஸ்கார அமைப்புகள் ஒன்றை யொன்று அடுத்துத் தொடர்ந்து தோன்றுகின்றன. அறியாமை இறுதியில் நீங்குகின்ற வரையில், தோன்று கின்றன. அப்பொழுது சம்ஸ்காரங்கள் அழிகின்றன. பிறப்பு நோக்கிய விருப்பத்தால், புதிய மூலப்பொருள்களின் கூட்டுத் தொகுதி உண்டாவதில்லை. காரண ஆணையின் ஆட்சி, புறத்திலேயன்றி அகத்திலேயும் அமைவதாகும். மனிதன், தன் மனத்தின் முன்நிகழ்வுகளின் தன்மையால் உருக்கொள்கின்றான்; அவன், இன்று தான் கொள்ளும் எண்ணங்களையும் துணிபுகளையும் முறையாகக் கட்டுப் படுத்தி ஒழுகினால், விரும்பிய வகையில் தன்னை ஆக்கிக் கொள்ளலாம். சம்ஸ்காரங்களை அழிப்பதற்கு உரிய படி நிலைகளைப் பற்றிய விளக்கம், அருமையாகவே காணப்பெறு கிறது. சன்யுத்த நிகாயம் (Sanyuta Nikaya), துன்பத்தி னின்று நீங்கி அறிவு பெறும் வரையில், இடையிலே உள்ள பல படி நிலைகளைப் பேசுகின்றது. துன்பம், நம்பிக்கை, மகிழ்ச்சி, களிப்பு, அமைதி, உவகை, ஒருமைமனம், அறிவு, பொருள்களின் உண்மை நிலை குறித்த உள்ளுணர்வு ஆகி யவை படிப்படியே அமைய இறுதியிலே ஞானம் தோன்று கிறது. அறியாமையின் விளைவாகத் துன்பம் நிகழும் எனி னும், துன்பமே அதற்கு ஒரு வழி காண நம்மைத் தூண்டும். துன்ப நீக்கத்திற்குரிய வழி ஞானத்திலும், அக உணர்வி லும் முடிவாகக் காணப்பெறும். ஞானமும் அக உணர்வும் அறியாமைக்கு எதிர் நிலையில் அமைவன. அறியாமையே கிலேசங்கட்குக் காரணமாகி, அறிவிற்கு உரிய பொருளை மறைத்து, உரியன அல்லாதனவற்றைப் புலப்படுத்து கின்றது.

ஆன்மா இல்லை அல்லது தனித்தன்மையின்மை என்னும் கொள்கை

The Doctrine of Non - Soul or Non - Individuality

புத்தர் வாழ்ந்த காலத்தில் ஆன்மாவினது இயற்கையையும் அதனது ஊழையும் அறிகின்ற ஆராய்ச்சியில் மக்கள் ஆர்வம் காட்டினர். ஆன்மீக வளர்ச்சிக்கும், அற வாழ்விற்கும் இடையூருக அமைவனவற்றை மட்டும் ஆராய்வதைச் சிந்தனையாளர் மேற்கொள்ளவில்லை ; மேலும், ஆன்மாவின் அமைப்பு, அது உடலோடு கொள்ளும் உறவு ஆகியவற்றை ஆய்வதையும் மேற்கொண்டனர். பொதுவாக உபநிடதங்கள், உடலிற்கும், உள்ளத்திற்கும் இடையே விளங்கும் உறவு, எதிர்மறை உறவு என்றே கருதுகின்றன. வேதாந்தமும், சாங்கியமும் அவற்றினின்று தோன்றியனவாகும். இவற்றிலும் உடல் உள்ளம் ஆகியவற்றின் உறவு, எதிர்மறை நிலையிலேயே கருதப்பெறுகிறது. இவ்வாறே சமண, பௌத்தக் கருத்து முறைகளிலும் கருதப்பெறுகிறது. உயிர்ப்பொருளின் உறுப்புக்களிடை, அவற்றின் உள் அடங்குவனவற்றினிடை, அருவருக்கத்தக்க தன்மையும் தோல் ஆழமுமே கொண்ட உடலழகின் மயக்கும், இயல்பும், உடற்தேவைகளினின்று எழும் தூண்டுதல்களின் தொல்லையும், புலனின்பங்கள் அவாவை ஊட்டும் தன்மையும், ஆன்மாவினை உடற்சிறையினின்று விடுவிக்க வேண்டிய இன்றியமையாமையும், விடுதலைக்குரிய சாதனைகளாக நோன்புகளை மேற்கொள்ளலும், உடல் துன்பங்களைக் கருதாது சகித்துக் கொள்ளலும், உடலை வருத்துதலும் ஆகிய செயல்நிலைகள், இந்த எதிர்மறை உறவை வெளிப்படுத்தவே வற்புறுத்தப் பெற்றன. ஆன்ம இயற்கை குறித்து எழுந்த ஆராய்ச்சிகள், பலதிறத்தனவாகும். இவை, வியக்கத்தக்க சிந்தனைகளை வெளிப்படுத்துகின்றன. பொருள் முதற் கொள்கை, பரம் பொருட் கொள்கை ஆகிய இரண்டினுள்ளும் எல்லைக்குட் பட்ட ஆன்மா, தனி நிலையில் உள் பொருளாக விளங்குவது இல்லை. இவ்விரு கொள்கைகளில் ஆன்மா, தனது தனித் தன்மையை வெவ்வேறு வகையில் இழக்கின்றது. உள் பொருள் இரண்டு என்று வற்புறுத்துகின்ற கொள்கைகளுள் ஆன்மா தனது தனி நிலையைக் காத்துக் கொண்டாலும், அதற்குரியவாக அமையும் பண்புகள், கொள்கை தோறும் வேறுபடக் காண்கின்றோம்.

(பரம்பொருட் கொள்கையினரோ அல்லது இருமைக் கொள்கையினரோ) என்றென்றும் உள்பொருள் என ஒன்று உண்டு என்று கருதுபவர்களுக்கும், "அழிவே உண்மை" ஏதும் இல்லை என்று கருதுபவர்களுக்கும் இடையே புத்தர் கண்ட நெறி அமைகின்றது. பௌத்தக் கருத்துப்படி மாருத நிலையில் என்றும் உள்ளதாக விளங்கும் ஆன்மா என ஒன்று இல்லை. எனினும், ஆன்மா என்பது, சடப்பொருளின் தொழிற்பாடு அன்று. ஆன்மா என ஒன்று, பௌத்தத்தால் ஏற்கப்பெருவிடினும், ஆன்மா, தனி ஒரு உடலோடு கொண்ட உறவு நீங்கப்பெற்ற காலத்தில், காரண நிலையில், அது விளங்கத்தக்க திறமை, மறுக்கப்பெறவில்லை. ஆன்மா என ஒன்று இல்லை (அனாத்மவாதம்) என்னும் கொள்கை என்பது, ஆன்மா என ஒன்று தொடர்ந்து நிலைபெறுவது இல்லை என்பதை மட்டும் மறுப்பதாகும். புதிய உடலை மேற் கொள்ளும் பொருட்டு, தாயினது கருப்பையினுள் தொழிற்படு கின்ற உணர்வு, மறு பிறப்புக் கொள்ளும் ஆன்மா அன்று; எனினும், பொருட்கூறுகள் தொகுக்கப்பெறுதலை ஆன்மா வைப் போல் இவ்வுணர்வு கட்டுப்படுத்துகின்றது. ஆனல் இது மாறுகின்ற இயல்பினது; பொருட்தன்மையற்றது. கிரேக்க நாட்டு அரசிளங்குமரன், மெனண்டர் (Menander) என்பவர்க்கும், நாகசேனர் என்ற பௌத்தத் துறவிக்கு மிடையே நிகழ்ந்த புகழ்பெற்ற மிலிந்த பன்ஹா (Milinda Panha) என வழங்கும் உரையாடலுள் ஆன்மா என ஒன்று இல்லை என்னும் உண்மையானது வெளிப்படுத்தப்பெறு கிறது. மேலும் உடல் என்பது, பல பகுதிகளால் ஆன ஒன்று. அல்லது பல கூறுகளால் ஆன சிக்கலான ஒரு அமைப்பாகும். இது போலவே, தனி ஒருவன் என, நாம் வழங்குகின்ற, (ஜீவன் அல்லது புத்கலம் எனப் பின்னே வழங்கியது) ஒன்றும், உடல் உள்ளம் சார்ந்த கூறுகளால் ஆகிய ஒரு சிக்கலாகும். உடல் தனி ஒருவன், ஆகிய இரண்டும் இறுதியிலே அழியுங் காலத்தில் அவ்வவற்றின் கூறுகளுள் ஒடுங்கிவிடும்.

ஐவகைத் தொகுதிகள்

தனித்தன்மையுள் அடங்கும் கூறுகள் அல்லது திரள் கள் ஐந்தாகும். இவ்வைந்து ஸ்கந்தங்கள் அல்லது திரள் களை நாமம், ரூபம் என்ற இரு தலைப்புகளுள் அடக்கலாம்.

ரூபம் அல்லது உருவம் என்பது பருமையான வடிவநிலை. இதனுள் நான்கு சடக்கூறுகள் அல்லது பொருட்கூறுகள் அடங்கும். அவை, நிலம், நீர், காற்று, நெருப்பு என்பன. நாமம் அல்லது உள்ளச் சார்புடைய கூறு, நால்வகையுள் அடங்கும். அவையாவன :— புலன் உணர்வு அல்லது உணர்ச்சி (வேதனை), காட்சி அல்லது எண்ணம் (சமிக்ஞை), செயல்நிலை அல்லது செயல்புரிவதற்குரிய உளப் பாங்கு (சம்ஸ்காரம்), பகுத்தறிவு அல்லது விஞ்ஞானம். இவ் விஞ்ஞானத்தைக் காரணத் தொடர்ச்சியில் காணப்பெறும் விஞ்ஞானத்தினின்று பிரித்து அறியவேண்டும். காரணத் தொடர்ச்சி, விஞ்ஞானத்தின் மூலக் கூறுகளாக அமைவன. வெவ்வேறு பகுதிகளில் பல உட்பிரிவுகளோடு தோன்றும் ஏறக்குறைய 200 மூலக் கூறுகளாக இவை விரிகின்றன. இவையனைத்தும் நிலையுதல் அற்றவை. உபநிடதத்தில் கூறும் நாமரூபம் என்னும் உலக இருப்பு, பௌத்தமதத்தில் அனுபவத்தின் தொகுதியை - ஐவகைத் திரள்களை அல்லது மூலக் கூறுகளின் தொகுதியை உணர்த்தும்.

உடல் உணர்வுகளும், முன்னிலைப்படும் தெரிவிப்புகள், கருத்துக்கள், பழக்கங்கள், உளப்பாங்குகள், உணர்ச்சிகள், உணர்ச்சி நிலைக் கோட்பாடுகள் முதலிய யாவும் ஒருங்கே திரண்டு கூட்டுத்தொகுதியாக நமது தனித்தன்மை அல்லது ஆளுமையின் (Personality) தரம் முழுவதையும் அமைக்கின்றன. இவையனைத்தும் இடையருது நுரைத்தொகுதியைப் போல நீர்க்குமிழிகளைப் போல மாறிக்கொண்டேயிருக்கின்றன. இவை, கானல் நீர், வாழையின் மரம், பேய் உரு, மாய வித்தையில் எழும் பொய்த்தோற்றம் ஆகியவற்றைப் போல உண்மையிலேயே பொய்யானவை. ஆதலின் பொய்த்தோற்ற முடையனவே. ஆன்மா என்ற சொல், பயன்படுத்தக் கூடிய நிலையிலே, விளங்குகின்ற நிலைத்த பொருள் ஏதும் நம் உடல் வாழ்வில் இல்லை. உள்ளக் கூறுகள் அனைத்தும் ஒரு நீரோட்டமாக (சந்தானமாக) அமைவதால் ஒவ்வொரு தனி நிலையும் கணந்தோறும் தோன்றி மறையக் காண்கிறோம் ; தோன்றிய அக்கணமே தோற்றம், நிலைத்தல், அழிவு ஆகிய மூன்று நிலைகளும் பெற்று அழிகின்றன. அல்லது அளவை நிலையில் பகுக்க வொண்ணுத போலியாகிய நிகழ் காலத்தில் உள்ளது போலத் தோன்றி மறைகின்றன.

இவ்வாறு தெளிவான, எளிதில் புரியாத, எளிய, சிக்கலான எண்ணங்கள், இன்ப துன்ப உணர்ச்சிகள், தூண்டுதல்கள், உளப்பாங்குகள், முன் முடிவுகள், எஞ்சியுள்ள பதிவுகள் ஆகிய இவற்றிற்கு அயலான நிலையில் ஆதாரமாக நிலைபேறுடைய பொருளென ஒன்று உளதா? ஏதுமில்லை. தேர் என ஒன்று, அதனுள் அமையும் பல்வேறு பகுதிகட்கு அயலான நிலையிலோ, அடிப்படையான நிலையிலோ இல்லை. இத்தேரின் பகுதிகள் இல்லாத இடத்தும், தேர் என நிலையான பொருள் ஒன்றுமில்லை. இது போல, மேலே கூறியவற்றிற்கு அயலாக, நிலையான பொருள் ஏதுமில்லை. பொருளின் நுண்துகள், புலன் உணர்வுகள், கருத்துக்கள், மனப்பாங்குகள், எண்ணம் ஆகியவற்றுள் தங்கியுள்ளதாகவோ அல்லது இவையனைத்தையும் உடையதாகவோ, அல்லது இவற்றோடு முற்றொருமையுடையதாகவோ ஆன்மாவைக் கருதுவதற்கு இல்லை. ஆன்மா பற்றிய கருத்தமைவு, புத்தரது சிந்தனையிலே விரிவு பெற்றிருத்தல் வேண்டும். புத்தர், தமது கொள்கைகளை விரிக்கத் தொடங்கியபோது ஆன்மாவினை வெளிப்படையாக மறுக்கவில்லை. ஆன்மா, என்றும் நின்று நிலவுகின்ற ஒன்று என்பது, அக்காலத்தில் சிக்கலாக விளங்கியது. இச்சிக்கல் பிர்ம ஜால சுத்தத்தில் கருதப்பெறுவதைக் காணலாம். பின்னர் ஆன்மவாதம், பௌத்த சமயத்திற்குப் பகைமையான கொள்கைகள் எனக் கருதப்பெற்றனவற்றுள் இடம் பெறுவதாயிற்று. ஆன்மா, தனித்த நிலையில் விளங்குகின்றது என்பது, பௌத்த சமயம் எதிர்த்த கொள்கைகளுள் ஒன்றாகும் இந்த ஆன்மவாதம், உபநிடதப் பரம்பொருட் கொள்கையை நெருங்குவதாகும்; மீமாம்சக்கொள்கை சமயச்சடங்குகளுக்கு ஏற்றந் தருகின்ற ஒன்றாகும் எனப் பௌத்தம் வெறுத்து ஒதுக்கியது. பர்தென் சுத்த சன்யுத்த நிகாய (Burden Sutta of Sanyutta Nikaya) என்பனவற்றைத் தவிர அனத்த லக்ஷண சுத்தத்தில் (Anatta Lakkhana Sutta) ஸ்கந்தங்களின் நிலையில்லாமை, மாறுகின்ற தன்மை, துன்பம் தருகின்ற நிலை ஆகியவையே பேசப் பெறுகின்றன. நிலையாமை போன்ற இயல்புகளையுடைய இந்த ஸ்கந்தங்கள் ஆன்மக் கருத்தோடு பொருந்துவன ஆகா என்பது காட்டப்பெறுகின்றது. ஆனால், இவற்றிற்கு மாறான நிலையிலுள்ள ஒன்று ஆன்மாவாக விளங்கலாமென்ற நிலை இங்கு மறுக்கப்பெறவில்லை.

உணர்வு என்பதும் ஒரு விளைவாகும். இவ்வுணர்வு, நிலைத்த பண்பை உடையது ஆகாது. மறு பிறப்பிற்கு உரிய ஊர்தியாகவும் இருக்க இயலாது. பழைமையி னின்றும் புதிய வாழ்வு தோன்றுகின்றது. புதிய மெழுகு வத்தி எரிகின்ற பழைய வத்தியினின்று ஒளி பெறுவது போல, புதிய வாழ்வு பழைய வாழ்வினின்றும் தோன்று கின்றது. புதிய மெழுகுவத்தி, பழைய வத்தியினின்று ஒளி பெறும்போது பொருள் எதையும் பழைய வத்தியி லிருந்து பெறுவது இல்லை. எரிந்து விட்ட வத்தி, புதிய ஒன்றை ஒளிபெறச் செய்தல் இயலாது. இதே போலப் பிறப்பிற்குக் காரணமான தொகுப்புகள் அழிகின்றபோது அவையே புதிய ஸ்கந்தங்களின் தொகுப்பு கொண்டு மேலும் பிறப்பிற்குக் காரணமாக விளங்குதற்கு இல்லை. புதிய நிலையில் விளங்குகின்ற ஒன்று, புதிய வகையிலே தொகுப்புப் பெற்றதேயாகும். ஒரு பிறப்பை மற்றொரு பிறப் போடு இணைப்பது கருமம் (புண்ணியம், பாவம்). ஆனால் இக்கருமம் ஜைனம், ஆஜிவகம் போன்ற சமய நெறிகள் வகுக்கின்ற கடுமையான சாதனைகளால் அழிவுறாதது. மூன்று வகையிலும் தூய்மையை நாம் பெற்றுக் கருமத்தை எதிர்த் தல் வேண்டும். அறச் செயல்களுள் தூய்மை (சீலம்), மனப் பயிற்சி (சமாதி), நால்வகை வாய்மைகளின் இயல்பு குறித்த அக உணர்வு அல்லது முழுமையான அறிவு (பிரக்ஞை), எவ்வுயிரிடத்தும் அன்போடு பழகுகின்ற பயிற்சியும், உயர்வான நோக்கங்களும் (பிரம்ம விஹார பாவனை) ஆகியவை, கருமத்தை எதிர்க்கத் துணை செய்வனவாகும். சில விளக்கங்களின்படி, படி நிலையிலே பயிற்சியின் மிகுதி யால் வெற்றி கண்டு விடுதலையும் பெற முடியும். வெற்றியும் விடுதலையுமாகிய இரு நிலைகளையும் தமது பரிநிருவாணத் திற்கு முன்பு புத்தர் கடந்து சென்றார் தொகுப்பைத் தடை செய்வது, ஆசவங்களின் அழிவாகும். காமம், வாழ விருப்பம், அறியாமை அல்லது தவறான கருத்துக்கள் ஆகிய வையே ஆசவங்களாகும். நிலைபேறுள்ள தனித்தன்மையில் நம்பிக்கை கொள்ளுதல், தனி அறம் பயனுடையதாகுமோ என்று ஐயுறுதல், தனிச் சடங்குகளின் பயன்களில் நம்பிக் கை கொள்ளுதல் ஆகிய இந்த மூன்று தளைகளையும் அறவே நீக்கினால் அன்றி நிருவாண நிலையின் நிகழ்வில் (நீர் ஓடையில்) நுழையவும் இயலாது என்பதை விழிப்புடன்

புத்தர் வற்புறுத்தினர். தளைகளின் நீக்கமே, நிருவாண மாகும் நிலையின் முதற்படியாகும். நிருவாண நிலை அடை தலைவிடத் தளைகளின் நீக்கமே இங்கு வற்புறுத்தப் பெறு கிறது. ஆன்மீக வாழ்வில் மேலும் முன்னேற்றம் கண்டு இரண்டாவது நிலையை அடைவதற்குக் காமம், வெறுப்பு, மயக்கம் ஆகியவற்றை விலக்க வேண்டும். இந்நிலையி னின்று மேலும் முன்னேறியவர்கள், மூன்ருவது நிலையை அடைகிறவர்கள், இவர்கள் மீண்டும் திரும்பமாட்டார்கள். இவர்கள், ஒளி ஊடுருவுகின்ற மேல் நிலையில் உள்ளதாகிய வாழ்க்கையை வாழ்கிருர்கள். (வேதாந்தத்தில் கூறப்பெறு கின்ற கரும முக்தர்கள் போன்றவர்கள்). ஆசவங்களின் இறுதிக் கூறுகளையும் அறவே அழித்தவர்களே உயரிய நிலையிலுள்ள அருகதர் ஆவர். (Arhats). இவர்கள் தூய் மையின் நிறைவைக் கண்டவர்கள்; விடுதலை பெற்றவர்கள். பின்னே எழுந்த நூல்களிலே முடிபான விடுதலையென்பதை, மறு பிறப்பின் விதைகளை அடியோடு மூவகைத் தூய்மை யால் ஒழித்தவர்களே பெறுதற்கு உரியர் என்ற நிலை, அடுத் தடுத்து வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. தூய ஒழுக்கம், ஒருமை மனம், அகக்காட்சி ஆகிய மூவகைத் தூய்மையே மறுபிறப் பின் விதைகளை நீக்க வல்லது. எட்டுறுப்புக் கொண்ட உயரிய நெறி ஒன்றைப் புத்தர் வகுத்தருளினர். (ஆரிய அஷ்டாங்கிக மார்க்கம்). இம்மார்க்கத்துள் அடங்குவன நற்கொள்கைகள், நற்றுணிவு, நல்வாய்மை, நற்செய்கை, நல்வாழ்க்கை, நல்முயற்சி, நல்மனம், நல் அமைதி.

அவை, அடுத்தடுத்து அமையும் தனித்தன்மைகளால் அவற்றிற்குப் பின் அமையும் பிறப்புக்களை மாற்றுவன; அவற்றுடன் ஒத்த நிலையில் விளங்குவன அல்ல; வேறு பட்டனவும் அல்ல. அடுத்தடுத்து அமையும் வெளிப்பாடுகள், மறு பிறப்புக்கொள்ளும் ஆன்மா என்று கொள்வதற்கு இல்லை. தனி நிலைகள், முற்பிறப்பின் செயல்களது விளைவு களால் தாக்குறுதலும் உண்டு; இரவு முழுவதும் எரியும் விளக்கு, ஒன்றே யென்ரே, எரியும் ஒவ்வொரு கணமும் வெவ்வேறு நிலையில் விளங்குகின்றது என்ரே கூறுதற்கு இல்லை. கணந்தோறும் எண்ணெயின், திரியின் வெவ்வேறு பகுதிகள், தீயிற்கு உணவை வழங்க விளக்கு எரியக் காண்கிரும். எனினும், விளக்கு எரியும்போது, எல்லாக் காலங்களிலும் ஒரே விளக்கு எரிவது போன்ற தொடர்ந்த

நிலையினை நாம் காண்கிறோம், இத்தொடர்ச்சி, ஏதோ ஒரு நிலையான ஒன்று, எல்லா நிலைகளிலும் மாறாது உள்ளது என்று எண்ணத் தூண்டுகிறது. இவ்வெண்ணம் தவறாகும். உண்மையிலேயே எப்பொருளும் முன்பிருந்த எதனோடும் ஒத்தது இல்லை. ஒவ்வொரு பொருளின் கண நேர சொந்தத் தோற்றமே, நாம் காண்பது (சர்வம் ஸ்வ லக்ஷணம்); மற்றொன்றின் துணை கொண்டதன்று. அதுவே தோன்றுவது. இவற்றுடன் மெய்ப்பொருள் அறிஞர், எல்லாம் துன்பம் துன்பமே (சர்வம் துக்கம் துக்கம்), எல்லாப் பொருளும் நிலையற்றனவே (சர்வம் க்ஷணிகம் க்ஷணிகம்) என்னும் மற்றிரண்டு உண்மைகளையும் சேர்த்தனர். இவ்வுலக வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும், சார மற்றவை அல்லது பொருள்தன்மையற்ற தன்மை, நிலையாமை, துன்பம் ஆகியவற்றை இயல்புகளாக உடையன. மஹாயான பௌத்தம், எல்லாப் பொருளும் சூனியமே என்ற கொள்கையையும் சேர்த்தது. முற்பட்ட பௌத்தம், சூனியக் கொள்கையை அவ்வளவாக வற்புறுத்தவில்லை.

வைபாடிகர்களது கருத்துப்படி, மனமானது அறியும் போது நேராகப் பொருள்களை அறிகிறது என்பதாகும். சௌத்திராந்திகர்கள் கருத்துப்படி, மனம் தன்னிடத்துப் புறப்பொருள்களின் பிரதிகள் அமைவதன் மூலமாகவே அறி கின்றது என்பதாகும். யோகாசாரரின் கொள்கை, கருத்து முதற் கொள்கையாகும். மாத்யமிகர்களின் கொள்கை, இன்மைக் கொள்கையாகும். வைபாடிகர், சௌத்திராந்திகர், யோகாசாரர், மாத்யமிகர் ஆகியோரது கருத்துக்களை நாம் தொகுத்துப் பார்க்கும்போது, காட்சிப்பொருள் உண்மைக் கொள்கையினின்று (Realism) படிப்படியே இறங்கி வருவதைக் காணலாம். பொருள்கட்குப் பொருட்டன்மை யென ஏதுமில்லை என்று அறவே மறுக்கின்ற அளவிற்குப் புத்தரது போதனைகள் இடந்தருகின்றனவா என்பது ஐயமே. பொதுவாக இந்திய மெய்ப்பொருளியலார் காலத்தில் தோற்றங்கொண்ட எப்பொருளிற்கும் முடிவு உண்டு என்று கொண்டனர். இக்கருத்துப்படி, கூட்டுப்பொருளாக அமைகின்ற எதுவும் அழிதற்கு உரியதே ஆகும். இக் கருத்திற்குப் புத்தர் ஒருவாறு இசைந்திருத்தல் கூடும். உடலும், ஆன்மாவும் தனித்தனியே கூட்டுப்பொருளாகக் கருதப்பெறுகின்ற காரணத்தால் உடலிற்கோ ஆன்மா

விற்கோ பொருட் தன்மையோ, நிலையான தனித்தன்மையோ இல்லை. உடலும் ஆன்மாவும் கூட்டாக விளங்குகின்ற காரணத்தால் நிலைபேறுடைய தனித்தன்மை உடையன என்றோ நிலைத்த ஒன்று அக் கூட்டால் தோன்றும் என்றோ அளவை முறையில் கொள்ளுதற்கு இல்லை.

வாழ்க்கையின் மூலக் கூறுகள்
(The Elements of Being)

தனிப்பட்ட உயிர் வாழ்வு, சில மூலக் கூறுகள் ஒன்று சேர்தலைக் குறிக்கும். மூலக் கூறுகள் சிதைவுறாதன. ஆதலால், அவை அழிவிற்கு உட்பட்டன அல்ல. நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று ஆகியவை, நான்கும் பூத மூலக் கூறுகளாகும். உள்ளம் சார்ந்த விஞ்ஞானம் என்னும் மூலக் கூறு, மேற்குறித்த நான்கு கூறுகளோடு சேர்ந்த தற்காலிக நிலையில், தனி உயிர் வாழ்வு தோன்றும். இவ்வைந்தும் இடத்தோடு (ஆகாயம்) சேர்ந்து அறுவகைத் தாதுக்களாகும். கூட்டுறாத கூறாக இடம் கருதப்பெறுகிறது. திட்ட நோக்குடைய அழிவு அல்லது விடுதலையை, மற்றொரு கூட்டுறாத மூலக் கூறு எனக் கருதப்பெறல் வேண்டும். இக்கூறும் மேற்குறித்த ஆறு கூறுகளோடு சேர்க்கப்பெறல் வேண்டும். திட்ட நோக்கற்ற அழிவும் கூட இதனுடன் சேரும். பொருள்களின் முக்கிய நிலையான அழிதல் இதில் காணாது போகிறது. பௌத்தத்தில் முதலில் தோன்றிய மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களாகிய ஸ்தவீர வாதிகளும் சர்வாஸ்த்திவாதிகளும் கூட்டுச் சேரும் நான்கு பொருள்களையும், மூன்று கூட்டுறாத மூலக் கூறுகளையும் உள் பொருள்களென ஏற்றனர்; நிலைபேறுள்ள தனித்தன்மை உடைய பொருள்களின் உண்மையையே மறுத்தனர். ஸ்தவீரவாதிகள், சர்வாஸ்த்திவாதிகள் கொள்ளும் கருத்தை அரண் செய்யும் வகையில் நாகார்ஜுனர் கருத்துக்களைத் தெரிவிக்கின்றார். நாகார்ஜுனர் தமது பிரக்ஞா பரம் இதம் என்னும் நூலிலே ஹீனயானம் அல்லது சிராவகயானம் என்பது புருஷ சூன்யத்தையே கூறுவதாகவும், புத்தயானம் அல்லது மஹாயானம் என்பது தர்ம சூன்யத்தைப் போதிக்கின்றது எனவும் கூறுகின்றார். (புருஷ சூன்யத்தை, புத்கல நைராத்மியம் என்றும் வழங்குவர்). மஹாசங்கிகர்கள் மூலக் கூறுகளின் உண்மையினை மறுத்தலை, அக (Ego)

மறுப்போடு சேர்த்த நிலையில் முதலிலே தொடங்கியவர்கள் ஆகலாம். சூன்யவாதிகள் இவர்களைப் பின்பற்றித் ததாத அல்லது பூத ததாத, அல்லது அத்தன்மைக் கொள்கை, தர்ம உடல் (புத்தரது தரும காயம்) முதலிய கொள்கைகளில் உடன்பட்டு மெய்ப்பொருளியலை வளர்த்தனர். இக்கொள்கைகள், வெவ்வேறு நிலைகளிலே வேதாந்தம் தருகின்ற பிரம கருத்து அமைவிற்கு வெவ்வேறு அளவுகளில் ஒத்தனவாகும். தொடக்க காலப் பௌத்தக் கொள்கை முறைகளில் கருத்து முதற் கொள்கையும், இன்மைக்கொள்கையும் சிறு பங்கே கொண்டன. காட்சிப்பொருள் உண்மைக் கொள்கை (Realism) கொண்டுள்ள பங்கு, கருத்து முதற் கொள்கையும் (Idealism) இன்மைக் கொள்கையும் (Nihilism) கொண்ட பங்கைவிடச் சிறிதேயாகும். இவ்வுண்மை, கீத் (Keith) என்னும் ஆராய்ச்சியாளரால் நன்கு வெளிப்படுத்தப் பெற்றுள்ளது. இக்கொள்கைகளின் தொடக்கத்தில், பிரபஞ்சம், ஒழுக்க நிலையில் தோன்றுகின்ற ஒரு சிக்கலாக விளங்கியதேயன்றி, அறிவு நிலையின் சிக்கலாக விளங்கவில்லை.

பந்தமும் விடுதலையும்

இம்மையிலும், மறுமையிலும் தமக்கெனத் தனித்ததொரு ஆன்மா உண்டு என்ற கருத்தினுல் ஒவ்வொருவரும் பிறர் நன்மையைக் கருதுவதைவிடத் தம் நன்மையையே கருதி அவரவர் ஆன்மாவை வளம்படுத்தியும் காத்தும் வருகின்றனர். இக்காரணத்தினுல் துன்பம் பெருகுகிறது எனப் புத்தர் கண்டார். ஐவகைக் கீழ்நிலைத் தளைகளுள் ஆன்மாவிற்கு நிலைபேருன தனி நிலை உண்டு என நம்புவது முதலாவது தளையாகும். மேல்நிலைத் தளைகளுள் வடிவமுள்ள உலகிலே வாழ்கின்ற வேட்கையும், வடிவமற்ற உலகில் வாழ்கின்ற வேட்கையும் முதல் இரண்டு தளைகளாகும். நிலைத்த ஆன்மா என ஒன்று உண்டு என்ற உண்மையில், தாம் கொள்ளும் நம்பிக்கையை மக்கள் அகற்ற வேண்டும். இந் நம்பிக்கையை அகற்றுகின்ற வகையில், மக்களது கருத்து இணக்கத்தைப் பெற்றுவிட்டால் இவ்வுலக வாழ்விலே தன்னலம் பேணுதலால் பயனில்லை என்பதை அவர்கள் உணர்வார்கள். மரணத்திற்குப் பின் அமையும் மறுமை வாழ்வை மிகுந்த விருப்பத்துடன் நாடுதலைக் கைவிடுவார்கள்.

ஒருபுறம் என்றென்றும் ஆன்மா உள்ளது என்ற கொள்கைக்கும் மறுபுறம், முற்றிலும் அது அழிகிறது என்ற கொள்கைக்கும் நடுவாகத் தம் நடுவுநிலைக் கொள்கையைப் புத்தர் போதித்தார். என்றென்றும் ஆன்மா என ஒன்று நிலைத்ததாக இல்லை என்பது உண்மையே. ஆனால், உயிர்த்தன்மை அமைவதற்குக் காரணமாகப் பொருள் முதல்கள் தொடர்ந்து உள்ளன ஸ்கந்தங்கள் ஒடுங்கலாம். ஆனால், கருமங்கள் தற்காலிகத் தொகுதியாகி, தனி ஒருவன் எனப் பெயர்பெற்று மற்றொரு தற்காலிகத் தொகுதியாக மாற்றங்கொள்ளும்; மாற்றங்கொள்ளும்போது அவை வேறொருவனுக்கு உரிய தொகுதியாகிறது. ஆன்மா, மறுபிறப்புக் கொள்வதில்லை. ஆனால், கருமமே வெவ்வேறு தொகுதிகளை வெவ்வேறு பிறவிகளில் கொள்ளுகிறது. இதனால் அறவாழ்வில் நமது பொறுப்பு உணர்ச்சி மிகுகிறது. நமது செயல்களால் நாம் மரணத்திற்குப் பின் தோன்ற இருக்கும் மற்றொருவனது இன்ப துன்பங்கட்கு வழி வகுக்கிறோம். நமது கருமங்களின் விளைவாக மரணத்திற்குப் பின்னே உருக்கொள்வதைத்தான் மற்றொருவன் என இங்கே குறிப்பிடுகிறோம். பிராமணங்களில் தேர்ச்சியுள்ள மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள், இக்கொள்கைகள், இருவகை முறைகேடுகள் அல்லது அநீதிகளை உண்டாக்குவன என மறுத்தனர். வினைக்கு உரியவன், தனது வினைகளது பயனை அனுபவிக்கத் தவறுகிறான். மற்றொருவன், இவனது ஒழுக்கச் செயல்களின் விளைவுகளால் துன்புறுகிறான். மேலும், புத்தரது முன்னைய பிறவிகளிலே நம்பிக்கை கொள்வதானது, ஒருவகையான தொடர்ச்சியைச் செயல் நிலையிலே ஏற்பதாகும். முற்பட்ட பௌத்தத்தின்படி ஒரு அறச்செயல் பயன் தருவது என்பது, நீதியினை வழங்கும் தெய்வத்தால் நேர்வதன்று; ஒரே ஆன்மா, பல்வேறு பிறப்புகள் கொண்டு தொடர்ந்து விளங்குவதாலும் அன்று; அற ஒழுங்கு முறைச் சட்டம், செயற்படுகின்றபோது, தன்னிலையிலேயே மற்ற எதனையும் சாராது தொழிற்படுகின்றது. ஆனால், இதன் ஆட்சி, மேலான சட்டத்திற்கு உட்படுகின்றபோது இச்சட்டம் தொழிற்படுவதில்லை ஞான ஒளி பெறுகிறபோது ஈட்டப்பெற்ற (சஞ்சித) வினைப்பயன்களும், ஈட்டப்பெறும் செயல்களின் (ஆகாமியத்தின்) பயன்களும் ஒருங்கே நீக்கப்பெறுகின்றன. முன்னரே தொழிற்படத் தொடங்கிய வினைகளின் பயன்களை இந்த ஞான ஒளி தீர்க்காது. புத்தர்

அல்லது அருகதர் என்பவர், இவ்வுலக இருப்பின் எஞ்சிய பகுதியோடு (உபாதிசேஷ) கூடிய நிருவாண நிலையை அடைகிறார். வேதாந்தச் சொற்களிலே கூறினால், இது ஜீவன் முக்த நிலையை அடைவதாகும். மரணம் நேர்கின்ற வரை அவர் உடல் தொடர்ந்து தொழிற்படுகிறது. ஆனால், அனைத்துப் பற்றுகளும் நீங்கிய நிலையிலே, மறு பிறப்புக் கொள்வதற்கு உரிய அவா, அவர் ஆன்மாவிற்கு அமைய இல்லை. உடல் நீங்குகிறபோது அவர் எஞ்சியது எதுவும் அற்ற (அனுபாதிசேஷ) நிருவாண நிலையினை அடைகிறார். புதிய நிலையில் உருக்கொள்ளுதல், இனி நிகழாது. தனித் தன்மைக்குக் காரணமான உணர்வு என்னும் ஓடை, வற்று கிறது. இதுகாறும் தொகுக்கப்பெற்ற செயல் நிலைகள், ஒருங்கே அழிகின்றன. இச்செயல்நிலைகள், முற்றுவதும் இல்லை; பயன் தருவதும் இல்லை.

ததாகதர் அல்லது புத்தர் பெருமான், மரணத்திற்குப் பின் அடைகின்ற நிலை யாது? என்பதை அறிய மாலுங்கிய புத்த, உத்தியர், வச்சகோத ஆகியோர் விரும்பியது, இயல் பேயாகும். புனிதமான வாழ்வு வாழ்தற்கு உரிய சிந்தனை களையே புத்தர் வரவேற்றார். புனிதமான வாழ்விற்கு நேரான தொடர்பு இல்லாத நிலையில் விளங்கும் கேள்விகளைப் புத்தர் ஆதரித்தவர் அல்லர். பற்று நீக்கத்தையும் வைராக்கியத்தை யும், துன்ப நீக்கத்தையும், அமைதியையும், ஆன்ம ஒளியை யும், ஞானத்தையும் தருவதற்குப் பொருந்தாத கேள்விகளை ஏற்பவர் அல்லர். பாசாதிக சுத்தந்த என்பதில், தாம் அறிந்தவற்றுள் சிலவற்றைத் தெளிவுற விளக்காது விடுத்த தாகப் புத்தர் கூறுவது வழக்கம். இவ்வாறு விளக்கம் பெறாத வற்றுள் மரணத்திற்குப் பின் தாம் அடைகின்ற நிலையும் ஒன்றாகும். இது குறித்த ஆராய்ச்சி, வீணானதும் கருத்து வேறுபாட்டிற்கு இடந்தருவதும் ஆகும் என்று புத்தர் கருதினார்.

நிருவாணம்

நிருவாணம் என்பது யாது? ஆன்மீக முயற்சிகளுக்கு எல்லாம் முடிவு நிலையாக விளங்குகின்ற நிருவாணம் யாது? முக்தியை அல்லது முடிபு நிலையை அழிவு எனக் கொள்ளின் ஒழுக்க முயற்சிகளின் மூல அச்சே முறிந்துவிடும். முக்தி

நிலையைத் தனித்த நிலையில் நிலைத்ததாக என்றென்றும் இருப்பதாகக் கொண்டால், சுயநலம் பெருகும். முக்திநிலை குறித்து வரையறையான கருத்தைத் தெரிவிக்கப் புத்தர் விரும்பாதபோது, நிருவாணம் என்பது உள்ளதொரு நிலையையோ, இல்லாத நிலையையோ தனித்த நிலையில் குறிப்பதன்று என்றும் இந்த இரு நிலைகளையும் ஒருங்கேயும் குறிப்பதன்று அல்லது ஒருங்கேயும் மறுப்பதன்று என்றும் கூறுவது வழக்கம். (பிர்மஜால பொத்தபாத சுத்தங்கள்). நிருவாணம், இத்தன்மைத்து எனச் சொற்களால் கூற ஒண்ணாதது. அணைந்த விளக்கின், ஒளி, எத்திசையில் எங்கு செல்கின்றது என்று கேட்கப்பெறும் கேள்வி, பொருத்தம் அற்றதாவது போல, இறந்த ஒரு ஞானியின் ஆன்மா, எத்திக்கிலே எங்கே இடம் பெறுகிறது என்று அறிகின்ற முயற்சியும் முறையற்றதாகும். இவ்விரண்டிலும் அணைப்பு ஏற்படுகிறது; நாம் அறியத்தக்க நிலையிலிருந்து நீங்குகின்றது. நிருவாண நிலை குறித்துப் புத்தர் மௌனமாக இருந்தது, ஒருவேளை புத்தர் இறந்த ஆன்மா எந்நிலையை அடைகின்றது என்பதைக் குறித்து ஏதும் அறியாத நிலையில் இருந்தாரோ என்ற ஐயத்தை எழுப்பலாம். அவர், ஒரு வேளை பிரிந்த ஆன்மாவைக் குறித்துப் போதிக்காமலே இருந்திருக்கலாம். முற்றறிவுக் கொள்கைக்கு மாறுபட்டவர் ஆதலால், எதிர்மறைச் சொற்களால் நிருவாணம் என்பதை உணர்த்தினர். நிருவாணம் என்பது, வாழ்க்கையின் துன்பங்கட்கு முடிவு காணுதல், ஆசையெனும் தீயினுல் சூழப்பெற்றுள்ள இவ்வுலகினின்று தப்பி ஓடுதல், அனைத்துப் பற்றுக்களும் அடியோடு நீங்குதல், பற்று, வெறுப்பு, மயக்கம் ஆகியவற்றை ஒழித்தல் எனவும் போதித்தார். ஆன்ம முன்னேற்றத்தில் பல்வேறு தியான நிலைகள், மெய்மறந்த நிலைகள் ஆகிய உணர்வின் உயர்நிலைகள் சிலவற்றைச் சூன்யத்திற்கு மேலே வைத்து உரைக்கின்றார். ஆன்ம வாழ்விலே, சூன்யநிலை, முடிந்த நிலை அன்று. நிருவாணம் என்னும் நிலையினை இன்னது என்று விவரித்து உரைக்க இயலாத நிலையில், எதிர்மறைச் சொற்களால் மனவெழுச்சிகள் அனைத்தும் நீங்கிய நிலையென (கிலேசாவரணம் என)ச் சொல்லுவதில் தடை ஏதுமில்லை. நிருவாணம் என்பது, உண்மை உணர்விற்குத் தடையாக விளங்குகின்ற அனைத்தும் (ஞேயாவர்ணம்) நீங்குதல் என்றும் குறிக்கலாம். புத்தர், ஞான ஒளி பெற்ற

உடனேயே தமது கருத்துக்களில் மக்கள் எளிதில் அறிவ தற்குத் தடையாக விளங்குவன, காரணக் கொள்கையும் நிரு வாண நிலையும் என உணர்ந்ததாகக் கூறப்பெறுகின்றது. இவற்றை மக்களுக்குப் போதிக்கவும் புத்தர் தயங்கினர். ஆனல், முடிவிலே இரக்க உணர்வினல் (பிரம சகம்பதி தம்மை வேண்டுவதாகத் தாம் கண்ட காட்சியில்) பல்லோர் நலமுற, மகிழ, ஆன்மீகத் துறையில் பணி செய்யும் பொறுப்பை மேற்கொண்டார். எனினும், புதிர்களாகவே அவை இன்றும் விளங்குகின்றன. ஆய்வாளர்களது பண்பு நிலைக்கும், உளப்பாங்கிற்கும் ஏற்ப நிருவாணம் பல வடிவங் களை ஏற்றுள்ளது.

நிருவாணம், கூட்டுருதது என்ற கருத்து, அதற்கெனத் தனிப் பண்பைத் தருகின்றது. நிருவாணத்தை, இறவா நிலை ஆத்மபதம் அல்லது நிலைபேறு உறுதல் என்றும், பேரின்ப நிலை (சுகம்) என்றும் விரித்துள்ளனர். இதனை இவ்வாறு விளக்குவது நிலையான இன்ப நிலையோடு நிருவாணம் ஒத்தது என்று கருதுவது ஆகும். ஆனல் நிருவாணம் அறியவொண்ணு ஒரு அமைதியான நிலையாகும். இந்நிலை, அறிவு கடந்தது; விமோக நிலை என்னும் எல்லா உணர்வும் முற்றிலும் ஓய்ந்த விடுதலை நிலை (சன்ன வேதாயித நிரோத நிலை) எனலாம். நிறைவு பெற முன்னேறிச் செல்லும் அருகர், தம்மை ஏமாற்றுவன என, சிக்கவைக்கும் ஒரு நிலை என உதைத்துத் தள்ளிய துறக்க இன்பங்களுக்கும், நிருவா ணத்திற்கும் தொடர்பு இல்லை. பிராமண சமயத்தின் யோகி யும், சமணத்தின் தீர்த்தங்கரரும், பௌத்தத்தின் அருகரும், தெய்வங்களை விட உயரிய நிலையிலேயே விளங்குபவர்கள். தெய்வங்களின் நீண்ட ஆனல் முடிவுறுகின்ற வாழ்க்கையை நோக்கி இவர்கள் இரக்கம் கொள்பவர்கள். அவற்றினிடம் பொருமை கொள்பவர் அல்லர். துறவி, விடுதலை நோக்கிக் கொள்கின்ற முயற்சிகளின் முன்னேற்றத்தில் இயற்கையை மீறிய பல ஆற்றல்களையும், கடந்த நிலைக்காட்சிகளையும் பெறு கின்ருர். ஆதலால் இயற்கை ஆற்றல்கள், இத்துறவிக்குத் தடையாவன அல்ல. அவ்வாற்றல்கள் அனைத்தும், துறவி யின் ஆட்சிக்கு உட்படுகின்றன. தொலைவில் உள்ளன; நுண் ணியன; கழிந்தகால எதிர்கால நிகழ்ச்சிகள், பிறர் மனங்கள், மக்களது வாழ்வமைவுகள், முடிவுகள் யாவும் அத்துறவியின் அறிவில் விளங்குகின்றன. இத்தகைய அறிவுகள் எல்லாம்

அவனது முன்னேற்றத்திலே தற்செயலாக நிகழ்வனவாகும். இவ்வாற்றல்களில் அவன் திளைத்தல் ஆகாது. விடுதலை பெற்ற ஆன்மாக்கள், செயலிலோ அறிவைத்திரட்டிக் கொள்வதிலோ ஆர்வம் உடையவை அல்ல.

தூய்மை குறைந்த வாழ்க்கையினின்று அறவே விலகுதலும், மனம், உள்ள உறுதி, செயல் நோக்கு, சிந்தனை ஆகியவற்றை அடக்கி ஆளும் திறனுமே உண்மையான அல்லது உயர்வான ஆற்றல் எனப்படும். வியத்தற்குரிய செயல்களில் ஈடுபடுதலோ, மற்றையோர் மனத்தினைக் கவர்ந்து அவர்களைத் தன்னுடன் சேர்ப்பதோ இங்கு நேர்வது அன்று. தூய ஒருவரது உள்ளம், பெரு மகிழ்ச்சி, மெய் மறந்த நிலை, தியானம் ஆகிய வெவ்வேறு நிலைகளைக் கடந்து மேலேறும் வழியில் இயக்கம் கொள்ள வேண்டும். இவ்வழியில் செல்வதற்கு முறையே சாதாரணமாகச் சிந்தித்தல், ஆராய்தல், உள்ளே தெளிதல், பேரின்பம் உறுதல், எவ்விதத் தோய்வுமின்றி இருத்தல் ஆகிய நிலைகளைக் கடந்து செல்லுதல் வேண்டும். பின்னர், அத்தூயவர், உருவ உலகினை விட்டு அறவே நீங்குகிறார். பன்மையும் எல்லைக் குட்பட்ட தன்மையும் நீங்கிய எல்லையற்ற வெளிக்குள் சேர்கின்றார். எல்லைக்குட்பட்ட பொருளின் தன்மை, தொலைகிறது. புறப்பொருள் குறிப்பு எதுவும் அற்ற உணர்வுலகத்தில் புகுகின்றனர்; இத்தன்மையது என்ற வரையறை செய்ய வொண்ணாத கருத்துக்களும் அகப்புறக்குறிப்புக்கள் அற்ற, கருத்துக்கள் அற்ற, நிலை அற்ற, அனுபவ நிலை உணர்வு அறவே ஒடுங்கிய இடமும் ஆகிய சூன்ய வெளியை ஒன்றின்பின் ஒன்ருக அடைகின்றனர். தெய்வங்களை நாம் குறிக்கும்போது அவரவர்கள் தியானத்தின் பல்வேறு ஆழ்ந்த நிலைகளில் அவை ஒன்றி இருப்பதாகக் கருதிக் கொள்ள வேண்டும். அவை, புத்தர் அருளிய வாய்மைகளின் உட்பொருளை உணர்ந்தவைகளாக இல்லை. உருவமற்ற உலகு குறித்த அனுபவ அறிவினின்று இறுதியாக ஒடுங்கிக் கொள்ளுகின்ற நிலையில் புத்தர் அருளிய நான்கு வாய்மையின் உட்பொருளை அக உணர்விலே தெளிந்தவை, அவை அல்ல. இன்மையிலாவது, மறுமையிலாவது ஆன்மா என்பது, உண்மையாக இல்லை. ஆதலால், ஆன்மா ஏற்பதாகக் கூறப்பெறும் எவ்வுடலும், எவ்வுருவும் நிலைத்திருப்பதாகாது. சில சமயங்களில் தெய்வ உரு நிலைத்தல் உடையது

என்று கருதப்பெறும். இவ்வுருவும் நிலைத்து விளங்குவது அன்று. ஆதலால், ஆன்மீக ஆர்வலன், விடுதலை அருவியில் தான் இறங்குவதற்கு அறநிலையிலும், அறிவு நிலையிலும் தடையாக இருப்பனவற்றைத் தவிர்த்துக்கொள்ளவேண்டும். படிப்படியே ஒரு முறை திரும்புவோனாக, திரும்பாதவனாக, பின்னர் அருகத நிலையை இறுதியாக அடைபவனாக ஆவதற்குத் தடை செய்வனவற்றைத் தவிர்த்துக்கொள்ளவேண்டும்.

இத்தகைய கடந்த குறிக்கோளை அடைதற்குக் கடுமையான ஆன்மீகப் பயிற்சி தேவை. நான்கு உயரிய ஆழ்ந்த சிந்தனைகளாக அமைவன : படைப்புத் தொகுதியும், உயிர்க்குலம் அனைத்தும் குறித்து நன்மை செய்யும் ஆர்வம் (மைத்ரீ); துன்பம் உறுவோரை நோக்கிக் கொள்ளும் இரக்கம் (கருணை); பிறர் இன்புறுவது கண்டு கொள்ளும் மகிழ்வு (மூதிதை); பிறர் பிழைகளைப் பொருட்படுத்தாதிருத்தல் (உபேச்சை). இவை நான்கும் மனத்தின் விரிவிற்குத் தேவையானவை. இவை நான்கும் ஒருவனுக்குப் பிரம்ம விகார பவனத்தில் திரிகின்ற நிலையைத் தரும். உடலினது அருவருப்பை ஊன்றி எண்ணினால் மேற்குறித்த நான்கு உயரிய சிந்தனைகளும் வலியுறும். புத்தர், தருமம், சங்கம் ஆகிய மூன்றையும் நமக்கு அடைக்கலம் தருவனவாக உணர்த்துகின்ற வாய்பாட்டினை இடையறாது நினைத்தலும் மூச்சுப் பயிற்சியினைப் பயிலுதலும் வேண்டும். இதுபோன்ற பிற வாய்பாடுகள் பின்னாளிலே சேர்க்கப் பெற்றிருக்க வேண்டும். யோக நிலையில் விளங்குகின்ற தியான முறைகள், புத்தரது காலத்திற்கு முன்னரேயே பயிலப் பெற்றன. பருமை நிலையிலிருந்து நுண்ணிய நிலைக்குச் செல்வதாவது உணர்ச்சி நிலையினின்று அக உணர்வு நிலைக்குச் செல்லுதலாகும். உடற் சார்புடையவற்றிலிருந்து நீங்கி உள்ளச் சார்புடையனவற்றிற்குச் செல்லுதலும், புத்தர் காலத்தில் நிலவிய பிற கருத்து முறைகளில் விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். இப் பல கருத்து முறைகளால் குறிக்கோளாகக் கொள்ளப் பெறுவன : சாந்தி நிலை அல்லது நடு நிலை (சமத்வம்); ஒழுகலாறு தியானம் ஆகியவற்றைக் கடந்து செல்லும் உணர்வு (பிரக்ஞை நிலை) என்பன ஆகும். இவை, உயரிய அல்லது நன்மை மிக்க சட்ட ஒழுகலாற்றையும் (வினயம்) உண்மையின் (தம்ம) காட்சியையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை ஆகும்.

சமயமாகும் பௌத்தம்

(Buddhism As Religion)

சமய முடிபுகளையும், சடங்குகளையும் அறிவு கொண்டு ஆராயும் முறையினைப் பெரிதும் பரப்பிய புத்தர், மகாபதான சுத்தந்த என்பதில் மக்களால் வணங்கப்பெறும் சமயநிலையினை எய்தியுள்ளதற்குக் காரணம் யாது? புத்தர், உண்மையினையும் வீடுபேற்றையும் நாடிச் செல்லும் மற்றையோரை விடத் தனக்குத் தனிச் சிறப்புத் தரும்படி விரும்பியது ஆகும். மேலும், தெய்வங்கள், மனிதர்கள் ஆகியோர்க்கு அயலான நிலையாக அவர் தனக்கெனத் தனி வாழ்க்கை நிலை ஒன்று உண்டு என்று அவர் உரிமை கொண்டாடியது மாகும். புத்தரிடம் சாதாரண மனிதர்களினின்றும் பிரித்து அறியக்கூடிய நிலையில் விளங்கும் சான்றோரின் (மகாபுருஷ) கூறுகள் விளங்கின. அற்புதங்கள், அவர் வாழ்க்கையிலும் செயல்களிலும் சேர்க்கப்பெற்றன. பத்து வகை ஆற்றல்கள் அல்லது அனைத்துப் பொருள்களையும் ஊடுருவி அறியும் காட்சி, அவருக்கே உரியனவாக அமைந்த பதினெண்வகைத் தனிக் குணங்கள் ஆகியவை, புத்தரை முற்றறிவு பெறுமாறு செய்தன. இப்பேரறிவுக்கு ஏற்ப அவரது ஒழுகலாறு, உரை, உள்ளம் யாவும் அமையப்பெற்றன. அவர் கூறிய நான்கு உறுதிகள், யாவையும் உய்விக்கும் அறிவு அவரிடம் அமைந்திருந்தது என்பதைக் காட்டின. ஆதலின், அவர். பல புகழ்தரு பட்டங்களுக்கு உரியவரானார். அவற்றுள் சில ஜினன், சர்வக்ஞன், சுகதர், ததாகதர், பகவன் என்பவையும் அவை போன்ற பிறவும். இறந்த காலத்தில் இருந்த புத்தர்களது வரிசையில் தாம் தோன்றியதாகக் கௌதம புத்தரும் உரிமை கொண்டாடும்படி செய்தனர். கௌதம புத்தருக்கு முன்னிருந்தோர், விபஸி, சிகி, வெஸபு, ககஸுந்தா, கொன்னகமன, கசப்பா என்னும் அறுவர் ஆவர். இவ்வறுவர் பின்னர் நான்கு மடங்கு பெருகி 24 புத்தர்களாயினர். புத்த தீபங்கரர் என்பவரிடமிருந்து இவ்வரிசை தொடங்குகிறது. கௌதமபுத்தர், புத்த தீபங்கரரிடத்துப் பயின்றதாகவும் அப்பொழுது அவருக்கு வழங்கிய பெயர் சுமேதா என்றும், புத்த தீபங்கரரிடத்துப் பயிலும்போது புத்தர் தனது வாழ்வையே படைப்புயிர்கள்படுகின்ற துன்ப நீக்கத்திற்காக அர்ப்பணிப்பதாக உறுதி கூறினர் என்றும்

தீபங்கரரால் இவருக்கு முழு ஞான ஒளி நிகழும் என்று முன்பே அறிவிக்கப்பட்டது என்றும் கூறுவர்.

'மைத்ரேய' போன்ற பின்னைய பௌத்தர்கள் பற்றிய கொள்கை, பின்னர் வருகிறது. புத்தர் காலத்தில் இல்வாழ்வோர் வீடுபேறு அடைதல் ஓரொருகால் ஒத்துக் கொள்ளப்பெறுகிறது. ஆனால், அவர்கள் போதி சத்துவ வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளும் அருகர் நிலையை அடைய இயலாது. போதி சத்துவர்கள், பலப்பல பிறவிகளில் உழன்று இறுதியில் புத்தராகின்றனர். ஒரு ஊழிப் பிரிவில் ஒரு புத்தரேயிருக்க முடியும் என்பது, பௌத்த மறைகளது முடிபு. பௌத்தம் குறித்து எழுந்த ஆழ்ந்த சிந்தனைகளின் விளைவாகப் புத்தரை மனிதர்களினின்றும் தூயோரினின்றும் பிரித்து உணர்த்தினர். டொசேடிசம் என்பது, 2-வது நூற்றாண்டில் தோன்றிய ஒரு கோட்பாடு ஆகும். இக் கொள்கை, கிறித்துவை மனித உடலை உடையவராகக் கருதவில்லை. அவரது உடல், தோற்றம் மட்டும் உடையது என்பது அவர்களது கருத்து. புத்தர் வாழ்ந்த போதும், மறைந்த பிறகும் அவரது நிலை குறித்து வேறுபட்டு நின்ற கருத்து முறைகள், பல. இறந்த புத்தர் குறித்து நன்கொடைகள் ஏன் தரப்பெற்றன என்பதும் விவாதிக்கப்பெற்றது. விடுதலை உற்ற தூயோரிடம் நாம் கொள்ளுகின்ற பக்தியினால் பெறுகின்ற ஆன்மலாபம் யாது என்பது கருதப் பெற்றது. தம்மிடம் பிறர் செலுத்தும் மதிப்பு, வணக்கம் ஆகியவற்றைக் குறித்துத் தூயோர் ஆர்வமோ அக்கறையோ கொள்வதற்கு இல்லை. புத்தர் பிறந்த ஊர், சூழ்நிலை, ஞான ஒளிபெற்ற இடம், முதல் அறவுரை நிகழ்த்திய இடம், மறைந்த இடம் முதலிய இடங்கட்கு மக்கள் புனிதமான பயணத்தை மேற்கொண்டு சென்று அவை காணத்தக்கவை என்ற நம்பிக்கை வளர்வதாயிற்று. புத்தத் துறவிகள் இருபாலாரும் புத்தரிடமும், தர்மத்திடமும், சங்கத்திடமும் புகுந்தே விடுதலை பெற இயலும் என்று எண்ணினர். சரண் புகுந்த நிலையிலேயே விடுதலையை அடைய இயலும் என்பது வலியுறுத்தப்பெற்றது. பிராமணத் தெய்வத் தொகுதியுள் விளங்குகின்ற இந்திரன், பிரம்மன் போன்ற தெய்வங்களை விடப் புத்தர் மேல் நிலையில் விளங்குபவர் ஆனார். இவ்வாறு உயர்ந்த நிலையில் வைத்து எண்ணப்பெறுகின்ற புத்தரிடத்துச் சமய ஒழுக்கத்தில் காணப்பெறுகின்ற பக்தி மிகவும்

செலுத்தப் பெற்றது. புத்தர், பௌத்த சமயத்தை நிறுவியவர் என்ற நிலையில் பெரு மதிப்பிற்கும் அன்பிற்கும் உரியவராக விளங்கினுர். பின்னுளில் ஸ்தூபிகட்கு வணக்கம் செலுத்தப் பெற்றது. ஆலயங்களில் தெய்வங்கட்கு வழிபாடு நிகழ்வது போல, ஸ்தூபிகட்கும் பெருமதிப்புத் தோன்றுவதாயிற்று.

உண்மையான, எதிர் மறுமலர்ச்சி (Counter - reformation) மஹாயானத்தில் தொடங்கியது. மஹாயானத்தில், புத்தர் முதன்மையான தத்துவம் என்று கருதுகின்ற நிலையில் உயர்த்தப்பெற்ருர். அவரது தோற்றக் கொள்கை, சமய வாழ்வில் தேவையான மரபியல் கூறினைப் பூர்த்தி செய்தது. பின்னர், பழைய வேத கால தெய்வங்களைப் புகுத்தினர். புதிய பிராமண தெய்வத் தொகுதியினைத் தமக்கு ஏற்பப் பௌத்த சமயத்தினர் ஏற்றனர். இந்த ஏற்பு, சைவ வைணவ சமயங்கள், பௌத்த சமயத்தோடு கொண்ட தொடர்பினுல் விளைந்ததாகும். பழைய தெய்வங்கள், உபநிடதக் கருத்து வளர்ச்சியின் விளைவாக வெளிப்படுத்தப் பெற்றன. இதற்குப் பின்னரே சைவ வைணவ சமயங்கள் சமய உலகிலே ஆட்சி பெறலாயின.

ஹீனயானமும் மஹாயானமும்

முற்பட்ட பௌத்த போதனைகள், மறை உரை உடைய பகுதிகள் என்றும் ஒளிவு மறைவு அற்ற பகுதிகள் என்றும் மஹாயானம் பகுத்ததைப் போலப் பகுக்கப் பெறவில்லை. ஒருவன் மற்றையோரைப் புனித நெறியில் சேர்த்து உய்யும் பொருட்டு ஆற்ற வேண்டிய கடமைகள் உள ஆதலால், தான் நிருவாண நிலை அடைதலைத் தள்ளி வைத்துக் காலம் தாழ்த்துதல் வேண்டும் என்பதை முற்பட்ட பௌத்தம் ஆதரிக்கவில்லை. போதி சத்துவராக அனைத்து அருகதர்களும் வாழ்ந்து, பின்னர், புத்தர் ஆகலாம் என்ற எண்ணத்தையும் முற்பட்ட பௌத்தம் ஏற்கவில்லை, மேலெழுந்த வாரியாக அல்லது எளிதில் ஏற்கத்தக்க கருத்து முதற் கொள்கையையும், சூன்யக் கொள்கையையும் அது ஏற்கவில்லை. ஆன்மீகத் துறையில் ஆர்வமுடையவர்கள் அடையும் துன்பத்தின் காரண அளவிலேனும் உலகம் உண்மை என்பது ஒத்துக்கொள்ளக் கூடியது என்று மக்களை அது கருதச்

செய்தது. ஆன்மீக வாழ்விலே பெரிய அளவு முன்னேறி உள்ளவர்களின் தனிமையினை அது வற்புறுத்தியது. இவர்கள் அயலவர்களின் உதவியை நாடாது வீடுபேறு அடைவதற்குரிய முயற்சிகளில் ஈடுபட வேண்டிய இன்றியமையாமையை அது வற்புறுத்தக் காண்கிறோம். இவர்கள், இம் முயற்சிகளால் பொதுமையான ஒன்றினிடத்து ஒன்றிவிடக் கூடும் என்ற நம்பிக்கை கூடாது எனவும் வற்புறுத்திற்று. இது கடினமான நெறியாகும் (Kathinayana). பிற்காலத்து எளிய சகஜ நெறிக்கு இது மாறுபட்டதாகும், எளிய நெறி, நம்பிக்கையின் பயனை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். ஆனால் பெறுவோர்க்கு இன்பமான துறக்கவுலகம் ஏதும் உறுதியென்று இது கூறவில்லை.

ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் தனக்குத்தானே வழிகாட்டியாக விளங்கிக்கொள்ள வேண்டும். மற்றையோர், ஆன்மீக விடுதலை குறித்துக் கவலைப்படாது அவரவர் வீடுபேற்றினையே நாடுகின்ற நிலையினைக் காணும்போது பௌத்தம் தன்னலம் மிக்க கோட்பாடாக விளங்கியதா என்ற கேள்வியெழும். புத்தர் ஞான ஒளி பெற்ற பின்னர், அவ்வொளியினைப் பரப்ப முயன்றார். அவரவர் பெற்ற பெரு விளக்கத்தைத் தாமே வைத்துக்கொள்ளும் தன்னலத் தூண்டுதல்களை எதிர்த்தார். மழைக்காலம் முடிந்த பிறகு எல்லாக் காலங்களிலும் யாண்டும் துறவிகள் திரிந்து விடுதலை குறித்த நற்செய்தியினை உலக வாழ்விலே தோய்ந்துள்ளோர்க்குப் பரப்ப வேண்டுமென்று ஆணையிட்டார். இவ்வாறு முற்பட்ட பௌத்தம், உலக நலம் குறித்ததாக விளங்கிய போதிலும், மஹாயானத்தவரால், முற்பட்ட பௌத்தம் ஹீனயானம் எனப்பட்டது. ஏனெனில் எத்துறவியும் தனது விடுதலைக்கு அயலான குறிக்கோள் உடையவனாக இருந்ததில்லை என்பர். இவ்வீடுபேற்றினை எவ்வளவு விரைவில் பெறுதல் இயலுமோ அவ்வளவு விரைவிலே ஒருவன் பெற முயலவேண்டும் என்பதே இதன் நோக்கமாகும். இங்ஙனம் பெறுவதில் சமூகத்தின் சமய முன்னேற்றம் குறியாத தன்னல முயற்சியே காண்கின்றோம். சிராவக யானம், அல்லது அருகத யானம் (Sravaka Yana or Arhat Yana), சிறிய ஊர்தி என்று அழைக்கப்பெற்றது. பெருங்காற்றால் அலைப்புண்ணும் வாழ்க்கைக் கடலிலே அருகத யானம் என்னும் ஊர்தியானது ஒருவனையே ஏற்றிச் சென்று அக்கரை சேர்க்கவல்லது.

புத்த யானம் அல்லது போதிசத்துவ யானம் என்பது பெரிய ஊர்தியாகும். இதுவே மஹாயானம் எனவும் வழங்கப் பெற்றது. போதிசத்துவ யானம் என்பது, இடம் அகன்ற படகு ஆதலால், அதில் செல்லும் துறவோன், மற்றை யோரையும் அச்சமூட்டும் சம்சார பெரு வெள்ளத்தை எதிர்த்து அப்படகில் ஏற்றிச் செல்லுதல் இயலும்.

கடும்சொல் இன்றி, குற்றம் குறித்தல் இன்றி, கூற வேண்டுமானுல், வடபுல தென்புல வேறுபாடுகளோடு பௌத்தம் விளங்குகின்றது எனல் வேண்டும். ஈழம் (சிலோன்), பர்மா, சையாம் ஆகிய நாடுகள் முற்பட்ட பௌத் தத்தின் கோட்டைகளாகும். நேபாளம், திபேத்து, சைனு, ஜப்பான் ஆகிய நாடுகள் காலத்தால் பிற்பட்ட கோட் பாட்டின் அரண்களாகும். அயல்நாடுகளில் பயணம் செய்தவர்கள், தாம் கண்டு கேட்டுத் தெளிந்தனவற்றைக் குறிப்புகளாக விடுத்துச்சென்ற குறிப்புகளும், புதைபொருள் களும், இலக்கியச் சான்றுகளும் ஆராயப்பெறுகின்றன. ஆராய்வதால் பௌத்த சமயம் நாட்டிலே எங்கெங்கு வளம் பெற்று இருந்தது என்று தெளிவாகக் கூறுவதற்கு இல்லை. சில இடங்களில் பௌத்தத்தின் இரு வகைகளும் வடபுல. தென்புல, ஹீனயான, மஹாயான பௌத்தப் பிரிவுகள் ஒன்றையொன்று அடுத்து நின்ற நிலையிலேயே தழைத்தன. சில பௌத்த மடங்களிலும் இப்பௌத்தப் பிரிவுகள் ஒருங்கே தழைத்துள்ளதைக் காண்கிறோம். மொழியில் (சம்ஸ்கிருதம் அல்லது பாலி அல்லது கலப்புற்ற சம்ஸ்கிருதம்) சிற்பத்தில், சமயத்தில், மெய்ப்பொருளியல் நம்பிக்கையில், ஒழுக்கக் கட்டுப்பாட்டில், புனித நூற்பரப்பில் போன்ற யாவற்றிலும் வேறுபாடு தோன்றலாயிற்று. புத்தரைப் பின்பற்றுவோர் இரு பெரிய பிரிவுகளாகப் பிரிந்தனர். மூன்று கூடைகள் (பிடகங்கள்) ஆக, சுத்தம் (கொள்கை), வினயம் (ஒழுங்கு முறைக் கட்டுப்பாடு), அபிதம்மம் (மெய்ப்பொருளியல்) ஆகிய மூவகைப் பிடகங்களைக் கொண்ட தென்புல பௌத்தத்தை விட மாற்றுக் கொள்கையினரோடும், அவர்களது சிந்தனை களோடும் கொண்ட உறவினுல், வடபுல பௌத்தத்தில் பெரி தும் புதுமையான அமைப்புகள் புகுந்தன.

———

அதிகாரம் - 9 தொடர்ச்சி

பௌத்த மெய்ப்பொருளியல்

(ஆ) இந்திய நாட்டுப் பௌத்தக் கொள்கைகள் வரலாற்றுத் தோற்றுவாய்

1. தோற்றுவாய்

பௌத்த, சமண சமயங்களின் மூல நூல்களைச் சாதாரணமாகப் பார்த்தாலும் கி. மு. 6-வது நூற்றாண்டில் இந்நாட்டில் சமய மெய்ப்பொருளியல் சிந்தனைகள் பெருகி ஒரு கொந்தளிப்பான சூழ்நிலை தோன்றியதை அறியலாம். வெவ்வேறு சமய மெய்ப்பொருளியல் சிந்தனைகளைப் பரப்பியவர்கள் பிராமணர்கள், சிரமணர்கள் ஆகிய இரு சாரார் ஆவர். பிராமணர்கள், தமது கொள்கைகட்கு வேதங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டனர். சிரமணர்கள், இம்மை, மறுமை இன்பங்களைக் குறித்துக் கடுமையான நோன்புகளை நோற்றனர். நோன்புகளுள் உடலை ஒறுத்தலாகிய கடுமையான நோன்புகளும் உண்டு. பிராமணர்களுக்கு மாறான கருத்துக்களை உடைய சிரமணர்கள், வேதங்களில் காணப் பெறும் நோன்பு முறைகளை அறவே ஒதுக்கினார்கள். இவ்விரு சாரார்கட்கும் முன்னர், சில சிந்தனையாளர்கள் பிராமணர்களோடு ஒத்த நிலையில் வைத்து எண்ணத்தக்கவர்களாக விளங்கினர். அவர்கள் இருவகைப்படுவர். 1. கரும நெறியினைப் பின்பற்றுவோர்கள் அல்லது கர்மிகள். இவர்கள் வேதங்களில் கூறப்பெறும் வெவ்வேறு வேள்விகளையும் சடங்குகளையும் முறையாகச் செய்பவர்கள். 2. ஞானிகள், அதாவது, ஞான மார்க்கத்தைப் பின்பற்றுவோர்; "ஞான நெறி" நிற்பவர்கள். இந்த ஞான நெறியினை ஆதரித்தோரது உயர்ந்த சிந்தனைகளின் முழு விளக்கமாக உபநிடதங்கள் அமைந்தன.

சமூகத்திலே எதனையும் அறிவு கொண்டு ஆராயும் உளப் பாங்கு படிப்படியே வளர்வதாயிற்று. வேத வேள்வி

களுள் புறச் செயல்கள், சிக்கலான செயல்கள் கொண்ட சடங்கு நிலைகள் பல்கின. கொலை வேள்வி குறித்து, வெறுப்பு வளர்வதாயிற்று. இவற்றின் காரணமாக, பிராமண வகுப்பினுள் வெவ்வேறு கொள்கைகள் தோன்றின. இக்கொள்கைகள், வேள்விச் சடங்குகளின் சிறப்பையும் பொருத்தத்தையும் ஐயுற்றன சம்சாரமாகிய பெரிய சமுத்திரங்களைக் கடத்தற்குப் பயன்படாத நொய்ம்மையான கட்டுமரங்கள் போன்று வேள்விச் சடங்குகள் விளங்கின. இவ்வேள்விகட்கு உருவக விளக்கங்கள் தரப்பெற்றன. பிருகதாரண்யக உபநிடதத்தில் அசுவமேத யாகம் (குதிரை வேள்வி) ஒரு பெரிய விலங்கு வேள்வியாகும். இதற்கு உட்பொருள் தரப்பெற்றது. பிரபஞ்சச் சிறப்புடையதாக இவ்வேள்வி கருதப்பெற்றது.

வேள்விகள் குறித்து ஐயுறும் கொள்கையினர், ஒருவரோடு ஒருவர் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்ட காரணத்தால் அவர்களது கருத்து வளர்ச்சிகள், ஒன்றையொன்று தழுவிய நிலையில் வளர்தல் உற்றன சிரமணர்களும், பிராமணர்களும் இந்திய நாட்டு மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களின் வளர்ச்சியில் பெரிதும் குறிக்கத்தக்க பயனுர்ந்த பங்கு கொண்டனர்.

இங்குச் சிரமணர்கள் அல்லது (சரியாகச் சொல்வதனுல்) பௌத்தர்கள் பற்றியே நாம் கருதுவோம். பௌத்தர்கள் இரு பெரும் கொள்கையாளர்களாக மஹாயானர், (பெருநெறி), ஹீனயானர், (சிறு நெறி) என அமைகின்றனர். மஹாயானர்களே தாம் ஹீனயானர்கள் மீது ஆட்சியுடையோர் என்று புலப்படுத்த ஹீன, என்றும், மஹா என்றும், யானம் என்ற சொல்லிற்கு அடைமொழிகளாக அமைத்தனர். ஹீனயானத்தில் காணுத எழு வகைச் சிறப்புகளை மஹாயானம் கொண்டுள்ளதால் மஹாயானம் சிறப்பிற்கு உரியதாகக் கருதப்பெறுகின்றது. (மஹாயான சூத்ராலங்காரம் XIX 59·60)

ஆசங்கர் (கி. பி. 300) சாந்திராக்ஷதர் (கி. பி. 700) (Asanga, Santiraksita) போன்ற தொன்மையான ஆசிரியர்களால் இரு முக்கியமான சிக்கல்கள், விவாதிக்கப்பெறுகின்றன. இவற்றுள் ஒன்று, புத்தர் அருளிய மூலப் பேச்சுகளை அவர் அருளிய வகையிலேயே மஹாயான சூத்திரங்கள் நமக்கு அளிக்கின்றனவா ? மஹாயான ஆசிரியர்கள், தமது சூத்திரங்கள் புத்தர் அருளிய போதனைகளை அவர் அருளிய

வாறே அளிப்பவாகக் கூறுகின்றனர். இரண்டாவது கேள்வியாக அமைவது; ஹீனயான, மஹாயானங்களுள் எது முற்பட்டது என்பதாகும். இக்கேள்விக்கு விடை எளிதில் புலப்படும்; காரணம், ஹீனயானம் போல் அல்லாது, மஹா யானம் பெரிதும் வளர்ச்சி அடைந்துள்ளமையாகும். மஹா யான ஆசிரியர்கள், தமது சூத்திரங்களின் தலைமையினை மெய்ப்பித்தற் பொருட்டு மேற்கொள்ளும் முயற்சிகளே, அதன் தலைமையைக் குறித்து, கருத்து வேறுபாடு இருந்தது என்பதைப் புலப்படுத்தும். இந்தியப் பௌத்தக் கருத்து வளர்ச்சியின் முக்கியக் கிளைகளாக விளங்கியவற்றைக் குறித்துப் பொதுவாக வரலாற்றுக் குறிப்புகளை இங்குத் தருவோம். இவ்வரலாறு எவ்வாறு புத்தரது முக்கிய போதனைகளோடும் முன்னைய இந்தியக் கருத்தோடும் தொடர்புற்று இருக்கின்றது என்பதும் இங்குக் காட்டப்பெறும்.

2. வைபாடிகர்கள்

காஷ்மீரத்தில் பௌத்தம் குறித்து முரண்படும் கருத்துக்கள் தோன்றின. கனிஷ்கர் என்னும் பெரு மன்னனது காலத்தில் பௌத்த விளக்கத்திற்காக அசோகர் கூட்டியது போல ஒரு பௌத்தப் பேரவை கூட்டப்பெற்றது. இது, பௌத்த மூல நூல்களைத் திருத்தி அமைத்து அபிதர்மம் என்னும் நூலுக்கு விபாஷா என்னும் பேருரையினைக் கண்டது. இப்பேருரை, வடமொழியில் எழுதப் பெற்றது இப்பேருரை, இன்று நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. இப்பேருரையின் இரு சீன மொழி பெயர்ப்புக்கள் கிடைக்கின்றன.

படிப்படியே பௌத்தர்கள் இடையே பிளவு தோன்றலாயிற்று. காஷ்மீரத்தில் ஒரு சாரார், விபாஷா என்னும் பேருரையில் பெரு மதிப்புக் கொண்டிருந்தனர். ஆதலால், இவர்கள் வைபாடிகர்கள் என்று வழங்கப் பெற்றனர். வைபாடிகர்களிடையேயும் சில செய்திகள் குறித்து வேறுபடும் கருத்துக்கள் உலவின. காஷ்மீரத்து வைபாடிகர்கள், காஷ்மீர வைபாடிகர்கள் என்றே அழைக்கப்பெற்றனர். மேற்குப் பகுதியை (காந்தாரத்தை)ச் சார்ந்தவர்கள் பாஷ்சாத்திய அல்லது மேற்கு நாட்டு வைபாடிகர்கள் என்று அழைக்கப்பெற்றனர். இவர்கள் அபராந்தகர்கள் என்றும் கூறப்பெற்றனர்; (மேற்கு எல்லையில் வசிப்பவர்கள்); பாஹிர்தேசகர்கள் அல்லது அயல் நாட்டைச் சார்ந்தவர்கள்

என்றும் காந்தாராச்சாரியர்கள் என்றும் (காந்தார நாட்டு ஆசிரியர்கள்) அல்லது காந்தார மண்டல ஆசிரியர்கள் (காந்தார மாவட்டத்தில் விளங்கிய ஆசிரியர்கள்) என்றும் இவர்கள் அழைக்கப்பெற்றனர்.

சர்வாஸ்த்திவாதிகளுள் மூலக் கொள்கைகளைத் தழுவி யவர்கள், இரு முக்கியக் கருத்து முறைகளை வகுத்தவர்கள் ஆவார்கள். இவர்களுள் ஒரு சாரார், வைபாடிகர்கள், எல்லாப் பொருளும், எல்லாக் காலங்களிலும், இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு ஆகிய காலங்களில் இருப்பன; இப்பொருள்கள், உள் பொருள்களே என்ற கருத்தை உடையவர்கள், இவர்கள். சர்வாஸ்த்திவாதிகளுள் ஒரு சாரார், சர்வாஸ்த்திவாதிகள் என்றே வழங்கப்பெற்றனர் மற்றொரு சாரார், சௌத்தி ராந்திகர்கள் என்று அழைக்கப்பெற்றனர். இவர்களைப் பற்றி, பின்னர் கருதுகின்ற வாய்ப்பு அமையும். காஷ்மீர நாட்டு சர்வாஸ்த்திவாதிகள், மூல சர்வாஸ்த்திவாதிகள் எனப் பெயர் பெற்றனர். மற்றவர்கள் அடைமொழி இன்றி, சர்வாஸ்த்திவாதிகள் என்று அழைக்கப்பெற்றனர்.

சர்வாஸ்த்திவாதிகளது முக்கியமான மூல நூல் ஞானப் பிரஸ்த்தானம் எனப்படும் இந்நூலின் ஆசிரியர், காத்யா யினி புத்திரர் ஆவார். இவரது நூல், ஆறு பகுதிகளை உடையது. மேலே விபாஷா என்று குறிக்கப்பெற்ற பேருரை, இந்நூலிற்கே அமைந்ததாகும். இவர்கள், வினைய சூத்திரத் தொகுப்புகளையும் பெற்றிருந்தனர். இக்கருத்து முறையைச் சார்ந்த நூல்கள், வடமொழியில் அமைந்தன வாகக் காணப்பெறுகின்றன. ஒருவேளை, முதலிலே எழுந்த நூல்கள், பிராகிருத மொழியில் தோன்றி பின்னே அவை வடமொழியில் அமைந்திருக்கலாம்

சர்வாஸ்த்திவாதிகள் என்று அழைக்கப்பெறுகின்றவர் களைக் குறித்து இங்குக் கருதுவோம். இவர்களைச் சர்வாஸ்த்தி வாதிகள் என்று ஏன் அழைக்கின்றனர்? இக்காரணத்தை நன்கு அறிந்தால் வைபாடிகர்களது முக்கியமான மெய்ப் பொருளியல் கருத்துக்களைத் தெளிய இயலும். வைபாடிகர் கள் சர்வாஸ்த்திவாதிகளது கொள்கைகளை ஏற்பவர்கள்.

அபிதர்மகோசம் என்னும் தலைமை வாய்ந்த நூலினை இயற்றிய பெரிய பேராசிரியர், வசுபந்து (Vasubandu) ஆவர். இவர், தமது நூலில் பொருள்கள், இறப்பு, நிகழ்வு,

எதிர்வு ஆகிய முக்காலங்களிலும் இருப்பன என்பதை வலியுறுத்துவோர் சர்வாஸ்த்திவாதிகள் என அழைக்கப் பெறுகின்றனர் என்று கூறுகின்றார். அனைத்தும் அதாவது இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு காலங்களில் உள என்று கூறுவ தானது உண்மையிலே ஒரு துணிகரமானது ஆகும். இவ்வாறு கொள்வதற்கு அடிப்படையாக விளங்குகின்ற காரணங்கள் யாவை? இவை, நான்கு வகைப்படும்.

(1) புத்தர் அருளிய வாக்கே தலைமையான காரண மாகும். இறந்த காலம், நிகழ் காலம், எதிர் காலம் ஆகிய முக்கூறுகள் எப்பொழுதும் உள்ளன என்று தெளிவாகப் புத்தர் கூறுகின்றார். (2) கண் என்னும் பொறியினின்று ஒரு எண்ணம் தோன்றுவதாகக் கொள்வோம். இவ்வெண் ணத்தின் தோற்றத்திற்கு இரு பொருள்கள் காரணமாகும். ஒன்று கண்ணாகிய பொறி, மற்றொன்று அதன் பொருள் (உருவம்). இக்கருத்தைப் புத்தர் போதித்துள்ளார். இது போலவே, பிற பொறிகட்கும் அவ்வவற்றிற்கு உரிய அறி பொருள்கட்கும் கருதிக்கொள்ளலாம். இறந்த காலத்திலும் எதிர் காலத்திலும் பொருள்கள் இல்லை என்றால், இப் பொருள்கள் குறித்த எண்ணமோ மன உணர்வோ அமை வது அருமையாகும். இறந்த காலமும், எதிர் காலமும் இல்லையானால், மஹாசம்மதா என்பார் அங்கு வாழ்ந்தார்; 'சங்க' என்பார் உலகப் பேரரசனாக விளங்குவார் என்பது போன்ற செய்திகள் எதிர்காலத்தில் நிகழக் கூடியவற்றையும் கழிந்த காலத்தில் நிகழ்ந்தவற்றையும் குறித்தன என்னும் இத்தகைய செய்திகட்கு ஆதாரம் இல்லை. பொருள் இல்லையானால் அப்பொருளைப் பற்றிய எண்ணமும் இயலாத தாகும். (3) ஒரு பொருள், நமது காட்சியில் அமையும்போது அதைப் பற்றிய அறிவு நமக்கும் ஏற்படும். இவ்வறிவு அமைவதில் தடையில்லை. இறந்த கால, எதிர் காலப் பொருள் கள் இல்லையானால், அப்பொருள்கள் இல்லாத நிலையில் உணர்வு இருத்தற்கு இல்லை. (4) இறந்த காலம் என்று ஒன்று இல்லையானால் அக்காலம் எங்ஙனம் தொழிற்படுதல் இயலும்? நன்மையோ, தீமையோ எவ்வாறு பயத்தல் இயலும்? காலம் எனும் ஒன்று, தனது இருப்பும் பொருண் மையும் அற்ற நிலையில் பயன் ஏதும் விளைத்தற்கு இல்லை. உண்மையிலே பயன் விளைகின்றபோது அதன் காரணம் மறைகிறது. (விவாக ஹேது).

மேற்குறித்த காரணங்களைக் கொண்ட மூல உரைகளை யும் பிற காரணங்களையும் அடிப்படையாக வைத்தே வைபாடி கர்கள், இறந்த கால, எதிர்கால உண்மைகளைப் பற்றி உறுதி கூறுகின்றனர். எப்பொருளும் தொடர்ந்து விளங்கு வது இல்லை என்னும் பௌத்தக் கொள்கை யாவரும் அறிந்த ஒன்றாகும். பௌத்தக் கொள்கை, பொருள்களின் தொடர்ந்த நிலையை மறுக்கின்றபோது சர்வாஸ்த்திவாதி களோ அல்லது வைபாடிகர்களோ ஒரு பொருள், காலத்தின் முக்கூறுகளிலும் விளங்குகின்றது என்று கூறுதல் எவ்வாறு இயலும்? இக்கேள்விக்கு வைபாடிகர்கள் பலர் வெளியிட்ட மறுமொழிகள், பலவாகும். மறுமொழிகளுள் சிறந்த நான் கினை நாம் கருதுவோம். அவையாவன :

1. பதந்ததர்மதிராதா (Bhadanta Dharmatrata) என்பவர், பொருள்கள் வெவ்வேறு வடிவங்களைக் கொள் கின்றன என்ற கொள்கையை வற்புறுத்தியவர் ஆவர். ஒரு பொருள் மாறும்போது உண்மையில் கொள்ளும் மாற்றம், வடிவ நிலைகளிலேயே அமைவதாகும். பொருளின் தன்மையில் மாற்றம் ஏதும் இல்லை. பொன் என்னும் பொருள், பலவகை மாற்றங்கட்கு உட்பட்டுக் கழுத்தணி, காதணி என்பன போன்ற பல வடிவங்கள் ஏற்றலால் பல பெயர்கள் பெறுகின்றது. ஆனால் பொன்னாகிய பொருள் மாறவில்லை. இதேபோலப் பொருளானது, எதிர் காலத்தினின்றும், பிற வடிவங்களினின்றும் வேறுபடு வதாகும். ஒரு பொருள், எதிர்காலத்தில் கொள்ள இருக்கும் வடிவ நிலையினை ஒழித்து விடுமானால், இன்று நிகழ்காலத்தில் உள்ள வடிவ நிலையை அது பெற்று விடுகிறது. நிகழ்காலத்தில் கொள்ளும் வடிவ நிலையினையும் நீக்கிவிடுமானால், கழிந்தகாலத்தில் பெற்றிருந்த வடிவத்தை மீண்டும் அடையும். எனினும் பொருள் எவ்வித மாற்றமும் பெறவில்லை. இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு ஆகிய காலங்களில் பொருள்கொள்ளும் வடிவ நிலைகளிலே மாற்றம் உண்டு. ஆனால் பொருளின் தன்மை மாறாது தொடர்கிறது. இல்லை யானால் எதிர்கால, நிகழ்கால, இறந்தகாலப் பொருள்கள், ஒன்றினொன்று முற்றிலும் வேறுபடும்.

2. பதந்தகொசகா (Bhadanta Ghosaka) என்பவர், ஒரு பொருளானது பெறுகின்ற மாற்றங்கள், பொருளின் பிரித்து உணர்த்தும் இயல்புகளிலேயே அமைவனவாகும்

என்றார். அவரது வழக்கு வருமாறு: ஒரு பொருள் இறந்த காலத்தைச் சேர்ந்தது என்று கூறும்போது, அப்பொருள் எதிர் காலத்திலும், நிகழ் காலத்திலும் கொள்ளக்கூடிய இயல்புகளினின்று நீங்கி விடுவது இல்லை. எடுத்துக்காட்டு: ஒருவன், ஒருத்தியிடத்து ஈடுபாடு உடையவனாக இருக்கலாம். ஆனால் மற்றைய மகளிரிடத்து வெறுப்புக்கொண்டு விளங்குதல் வேண்டும் என்பது இல்லை. இதேபோல, ஒரு பொருளானது எதிர்காலத்திலோ அல்லது நிகழ்காலத்திலோ விளங்கும் போது எதிர்வு அல்லது நிகழ்வு காலங்கட்குரிய இயல்புகள் விளங்கும். ஆனால் விளங்குகின்ற இயல்பிற்கு அயலான பிற இரு இயல்புகள், அப்பொருளினின்று முற்றிலும் நீங்குவது இல்லை.

3. பதந்தவசுமித்ர (Bhadanta Vasumitra) என்பவர், பொருள்கள் பெறுகின்ற மாற்றங்கள் எல்லாம், அப்பொருளின் நிலைகளில் நிகழ்கின்ற மாற்றங்களே என்று கருதுகிறார். ஒரு பொருளின் வெவ்வேறு இயல்புகளைக் கருதும்போது வெவ்வேறு மாற்றங்களைக் குறித்தே பேச வேண்டுவதாகிறது. வேறுபடும் இயல்புகளால் பொருள்கள் ஏற்கும் மாறுபாடுகள், புறநிலைகளில் அமைவனவேயன்றி அப்பொருள்களின் பொருளியல்பில் விளைவன அல்ல. எடுத்துக்காட்டு: மிருச்சகடிகம் என்பது, மண்ணினால் செய்யப் பெற்று எண்ணிக்கையைக் கற்றுக் கொடுக்க உதவுவது. அது ஒன்று என்னும் எண்ணைக் குறிக்க வைத்தால் அது ஒன்று என்று பெயர் பெறும். நூறினிடத்தில் வைத்தால் அது நூறு என்று பெயர் பெறும். ஆயிரத்தினிடத்தில் வைத்தால் அது ஆயிரம் என்று பெயர் பெறும். இதுபோலவே ஒரு பொருள் செயல் படுகின்ற நிலையில் அப்பொருள் நிகழ்காலத்ததாகக் கருதப் பெறும். அப்பொருள், செயலை ஒழித்த நிலையில் இறந்த காலத்ததாகும். அப்பொருளிடத்துச் செயல்நிலை தோன்றா இடத்து, எதிர்காலத்ததாகும். ஆகவே, பொருளைக் குறித்துப் பேசும்போது அவற்றின் நிலைகளை நினைவில் வைத்தே பேசுகின்றோம். மேலே எண்ணிக்கையைக் கற்றுக் கொடுக்க உதவும் களிமண்ணை அளவு குறித்துக் கருதியது போலப் பொருள்களும் அவை கொள்ளும் நிலைநோக்கிப் பெயர் பெறும். பொருட்டன்மையில் வேறுபாடு இல்லை.

வேறுபடுகின்ற இடம் நோக்கி வெவ்வேறு பெயர்கள் அவற்றிற்கு அளிக்கப்படுகின்றன.

4. புத்ததேவர் என்பார், மாற்றங்கள், பொருள்கள் ஒன்ருேடொன்று தொடர்பு கொள்ளுகின்ற நிலேயில் நிகழ்கின்ற தன்மைகள் ஆகும் என்று கூறுவர். அவர் வழக்கு வருமாறு :- ஒரு பொருளே ஒன்று என்ருே அன்று என்ருே முன்நிகழ்ந்ததைத் தொடர்புபடுத்திக் கூறுகிருேம், அல்லது பின்னர் வரவிருப்பது குறித்த நிலேயில் கூறுகிருேம், எடுத்துக்காட்டு: நங்கை ஒருத்தி, மகள் என்றும் தாய் என்றும் குறிக்கப்பெறுகின்ருள். இச்சொல் வழக்கு, எதிர் கால இறந்த கால நிலேகளேப் பொறுத்ததாகும். ஒரு பொருளிற்குப்பின்னேயும் முன்னேயும் ஏதும் இருக்குமாளுல் அப்பொருள். நிகழ்காலத்ததாகும். ஒரு பொருளுக்குப் பின்னேமட்டும் நிகழ இருந்து முன்னே ஏதும் இல்லேயாளுல் அது எதிர் காலத்ததாகும்.

மேற்குறித்த கருத்துக்கள் யாவும், வைபாடிகர்களது கருத்துக்களாகும். இவற்றை வேறு கருத்து முறையைச் சார்ந்த பௌத்தர்கள் மறுத்து உள்ளனர்.

வைபாடிகர்கள், உலகு உண்மையை ஏற்பவர்கள்; இவர்கள், காட்சிப் பொருள் கொள்கையினர் என்று முன்னரே கண்டோம், யோகாசாரரும் மாத்யமிகரும் மறுத்துள்ள அணுக் கொள்கையை வைபாடிகர்கள், உலக அமைப்பைக் குறித்த கொள்கையாக ஏற்கின்றனர்.

3. சௌத்திராந்திகர்கள்

யஷோமித்திரர் (Yasomitra) என்பவர் தமது "அபிதர்மகோச வியாக்கியா" என்பதில் கூறுவதாவது: "சாத்திரங்களேத் தலேமை உடையனவாகக் கொள்ளாது, சூத்திரங்களேயே தலேமை உடையனவாக ஏற்பவர்கள், சௌத்திராந்திகர்கள் ஆவார்கள்". சர்வாஸ்த்திவாதிகள், அபிதர்மங்கள் தலேமையுடையன என்று ஏற்பவர்கள் ஆவர்; அபிதர்மங்களின் தலேமையைச் சௌத்திராந்திகர்கள் மறுக்கின்றனர். ஏனெனில், அபிதர்மங்கள் புத்தர் அருளியவை அல்ல என்பது, சௌத்திராந்திகர்களது கருத்தாகும், சூத்திரங்களினின்று வரையறையான நிலேயில் உறுதியாகப் பெறப் பெற்ற உண்மைகளேயே சூத்திராந்தம் என்ற சொல் குறிக்கும்.

தக்ஷீலத்தைச் (Taxila) சேர்ந்த குமாரலாதர் (Kumaralata) என்பவரால் நிறுவப்பெற்ற கருத்து முறையே சௌத்திராந்திகக் கருத்து முறையாகும். இக் கருத்து முறையின் மூல நூல்களாக அமைவனவற்றுள் பல் வகை மெய்ப்பொருளியல் கொள்கைகள் உள்ளன. ஆனால் இம்மூல நூல்கள், இங்குக் கிடைத்தல் அருமையே. வசுபந்து இயற்றிய அபிதர்மகோச என்னும் நூலினின்று சௌத்தி ராந்திகக் கருத்துக்களுள் பலவற்றை அறியலாம். வசுபந்து என்பவர், வைபாடிகர் ஆனாலும், பெரும்பாலும் வைபாடிகர் களது கருத்து முறையையே தழுவினாலும் தாம் இயற்றிய வியாக்கியா என்னும் உரையில் சௌத்திராந்திகர்களது கருத்தைப் பெரிதும் ஆதரித்தார். அவர், பின்னர், யோகாசார நோக்கினைத் தழுவினர்.

வைபாடிகர்கள் போலவே, சௌத்திராந்திகர்களும் உலகு உண்மையை ஏற்பவர்கள். வைபாடிகர்கட்குப் புற உலகு, காட்சியில் அமையக் கூடியதாகும். சௌத்திராந்தி கர்கள், புற உலகினைக் கருதுதலின் மூலமாகவே அறிய இயலும் என்று கூறுகின்றனர், வைபாடிகர்கட்குப் புற உலகு, காட்சி அளவையின் வாயிலாக அமைவதாகும். சௌத்திராந்திகர்கட்குப் புற உலகு, கருதுதல் அளவையின் வாயிலாகவே அமைவது ஆகும். இதுவே, இவ்விரு கொள்கையினரிடையே உள்ள வேறுபாடு. விஞ்ஞான வாதம் என்பது, விஞ்ஞானம் அல்லது உணர்வு என்பதே உண்மை என்று கூறுவதாகும். உணர்விற்கு உரிய பொருள் இல்லாத இடத்து உணர்வு என்பதே இருத்தல் இயலாது. ஆதலால் புற உலகின் உண்மையினை ஏற்றல் வேண்டும். விஞ்ஞானவாதிகள் சுட்டியுள்ளதுபோல அணுக்கள் ஆதார மற்றுவிடும். அணுக்கள் ஆதாரமற்றுப் போகுமானால், அவ்வணுக்களாலாய பொருள்களும் இல்லாது போகும். புறப் பொருள்களின் உண்மையைக் கருதுதல் மூலமேனும் உலகு உண்மையை ஏற்கவேண்டி வரும். இல்லையேல், நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள பொருள்கள் பற்றிய உணர்வினை நாம் விளக்குதல் இயலாது நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள பொருள் களின் இருப்பை நாம் மறுத்தற்கு இல்லை.

ஒருவன் அல்லது ஒரு பொருளின் தொடர்ந்து விளங்கு கின்ற தன்மையைக் குறித்த கொள்கையானது, சௌத்தி ராந்திகர்களது சிந்தனைக்குள் முக்கியமானதும் குறிக்கத்

தக்கதுமாகும். இக்கொள்கை, மிலிந்த பன்ஹா (Milinda-panha) என்னும் நூலிலே நன்கு விளக்கப்பெற்றுள்ளது. இந்நூலினின்று கீழ்க்காணும் பகுதியை நாம் கருதுவோம்.

மன்னன் வினவியது, பிறந்த ஒருவன், ஒரே நிலையில் இருக்கின்றானா அல்லது வேறு ஒருவனாக ஆகின்றானா? என்பது.

இக்கேள்வி, நாகசேனனை நோக்கி அமைகிறது. நாகசேனன் தந்த மறுமொழி: ''பிறந்த ஒருவன் ஒரே நிலையில் இருப்பதும் இல்லை; மற்றொன்றாக ஆவதும் இல்லை''. மன்னன், நாகசேனனை ஒரு எடுத்துக்காட்டுத் தருமாறு வேண்டுகின்றான். மன்னனை நோக்கி நாகசேனன் கூறுவது: ஒரு காலத்து நீங்கள் குழவியாக இருந்தீர்கள். மென்மையுடையதாய், வடிவத்தில் சிறியதாய் உள்ள குழவிப் பருவத்தில் நீங்கள் ஒரு காலத்தில் இருந்தீர்கள். இன்று நீங்கள் வளர்ந்த நிலையில் இருக்கின்றீர்கள். இந் நிலையும், அந்நிலையும் ஒரே நிலையா? மன்னன் அளித்த மறுமொழியானது, அக்குழவி வேறு, நான் வேறு என்பதாகும். நாகசேனன், மன்னனை நோக்கிக் கூறியது: நீங்கள் அன்றிருந்த குழவியாக இன்று இல்லையானால், உங்களுக்குத் தந்தையுமில்லை, தாயுமில்லை, ஆசானும் இல்லை என்பது பெறப்படும். கல்வியோ, நடத்தையோ ஞானமோ உங்களுக்குப் பயிற்றுதல் இயலாது. பெருமன்னனே! கருவின் வளர்ச்சியிலே முதல்நிலைக்குத் தாயாக விளங்குகின்றவள், இரண்டாவது நிலையில் விளங்குகின்ற கருவிற்குக் காரணமான தாயின் வேறானவளோ? குழவிக்குத் தாயாக இருந்தவள், வளர்ந்தவனின் தாயாக விளங்குகின்றவளின் வேறானவளோ? பள்ளி செல்பவன், பள்ளிப்படிப்பு முடித்த பின்னர் வேறானவனோ? பெருங்குற்றம் இழைக்கின்ற ஒருவன், தண்டனை பெற்றுக் கை கால்கள் நீக்கப்பெறுகின்றவனின் வேறானவனோ? நாகசேனன் கூறியதைக் கேட்ட பிறகு மன்னன், இல்லை, உண்மையில் வேறானது இல்லை என்று கூறினான். மேலும் அவன் நாகசேனனின் கருத்து யாதெனக் கேட்டான். நாகசேனன் மறுமொழியாகக் கூறியது: ''அன்று சிறு குழவியாக இருந்தவனும், இன்று வளர்ந்த நிலையில் இருக்கின்ற நானும் ஒருவனே. மாறுபடுகின்ற நிலைகள் அனைத்தும் இவ்வுடலால் ஒருங்கு சேர்கின்றன''.

சௌத்திராந்திகர்கள் இரு கொள்கை முறைகளை உடையவர்களாகக் கருதப் பெறுகின்றனர். ஒரு கொள்கை முறையினர், சௌத்திராந்திகர்கள் என்ற பெயரில் வழங்கப்படுகின்றனர். மற்றொரு கொள்கை முறையினர், தார்ஷ்டாந்திகர்கள் (Darstantikas) என்று விபாஷத்தில் (பேருரையில்) குறிக்கப் பெறுகின்றனர். சௌத்திராந்திகர்கள் பற்றிய குறிப்பு, விபாஷத்தில் பெரிதும் அருகியது ஆகும். ஆதலால், தார்ஷ்டாந்திகர் களையே பேருரை ஆசிரியர்கட்குத் தெரியும் என்று கருத இடம் உண்டு. ஆயினும், இக்கொள்கை முறையின் வரலாறு இன்றும் தெளியுமாறு இல்லை. ஆதலால் குமாரலாதருடைய நூலாகிய திருஷ்டாந்த பங்கிதி (Drstanta Pankti) என்னும் நூலைக் கொண்டு தார்ஷ்டாந்திகர்களைப் பற்றி அறிய வேண்டும். திபெத்து நாட்டு வழக்கிலே சௌத்திராந்திகர்கட்கும், தார்ஷ்டாந்திகர் களுக்கும் வேறுபாடு இல்லை. தார்ஷ்டாந்திகர்கள், உவமை களைப் பயின்று விளக்கங்கள் கண்டனரோ என்று அறிய விரும்பலாம். திருஷ்டாந்தம் என்ற சொல்லின் கருத்து யாது என்பது, இன்னும் அறுதியிட்டுக் கூறப் பெறவில்லை. மூல நூல்கள் என்று கருதப்பெறுகின்ற நூல்களிலிருந்து திருஷ்டாந்தம் என்னும் சொல், மாறுபடுவது என்ற குறிப்பில் அமையலாம். ஆனல் இங்குக் குறிக்கப்பெறுகின்ற திருஷ்டாந்தங்கள் யாவை? உண்மையில் இங்குக் குறிக்கப் பெறுபவை, மரபு வழி வந்தவற்றுக்கு மாருனவையல்ல. மிலிந்த பன்ஹா என்னும் நூலினிடத்துக் காண்பன வற்றையே இங்குக் கருதலாம்.

மேலே குறித்த மனிதர்கள், பொருள்கள் ஆகியவற்றின் தொடர்ச்சி நிலை, பௌத்தத்திற்கு முழுமையும் புதுவது அன்று. சாங்கியக் கருத்து முறையில் இது பரிணும வாதம் என்று பேசப்பெறுகின்றது. இவ்வாதம், நன்கு அறியப் பெற்ற ஒன்ருகும். பௌத்தத்துள், தொடர்ச்சியானது யாண்டும் நிலவுகின்ற ஒன்ருகும். சாங்கியத்துள் பொருள்கள் பற்றிய நிலையிலேயே தொடர்ச்சி, பேசப் பெறுகின்றது. பொருட்சார்பு அற்ற உயிர் குறித்து, தொடர்ச்சி பேசப்பெறுவது இல்லை. தொடர்ச்சி பற்றிய கொள்கை, ஜைன மெய்ப்பொருளியலிலும் ஏற்கப்பெறு கின்றது.

யாவும் ஓயாது இயங்கிக் கொண்டிருக்கின்றன; அல்லது மாற்றங்கொள்கின்றன; எப்பொருளும் கணப் பொழுதிற்கு மேல், ஒரு நிலையிலும் நிலைப்பது இல்லை என்பன போன்ற கருத்துக்களைத் தொடர்ச்சி பற்றிய கொள்கை தன்னகத்தே கொண்டு விளங்குகிறது. ஒரு பொருள், நிலைத்த உரு உடையது எனின் அது எவ்வாறு தொடர்ச்சியாக அமையும். ஒன்று நிலைத்ததாக விளங்க வேண்டும் அல்லது தொடர்ச்சி உடையது ஆதல் வேண்டும். எந்நாளும் அமைவது ஒன்றன்று. உள்பொருள் யாதாயினும், கணமே விளங்குவது என்ற உண்மை, கீழே காணும் காரணங்களால் ஏற்கப் பெறல் வேண்டும். இது குறித்த வழக்கு வருமாறு: கட்டுப் பொருளாக அமைவனவெல்லாம் கணமே நிலைப்பன என்று கொள்ளலாம். இது எவ்வாறு? இவ்வாறு இல்லையெனில் எதுவும் தொழிற்படுதல் இயலாது. தொழிற்பாடு என்பது இடையறவு படாத தொடர்ச்சியாகும். ஒவ்வொரு கணமும் தோற்றமும் ஒடுக்கமும் மாறி மாறி நிகழவில்லையானல், தொழிற்பாடு நிகழாது. ஒரு பொருளானது சிறிது காலம் நிலவிய காரணத்தாலும், அதற்கு முன் அமைந்த கணம் அழிதலாலும், அடுத்து வருவது தோன்றுவதாலும், அப் பொருள் இடையறவு இல்லாது தொடர்ச்சியாகத் தொழிற்படுகின்றது எனலாம். இதனை ஏற்பதற்கு இல்லை. ஏனெனில் அதன் பிறகு, தொடர்ச்சியில்லாத இடத்து, தொழிற்பாடு இருத்தல் இயலாது.

ஒரு பொருள் தோன்றிய பின்னர், அது, சிறு பொழுது நிலைக்கின்றது என்று கருதலாம். எவ்வாறு நிலைத்தல் இயலும்? மற்றவற்றின் துணையோடு நிலைக்கின்றதா? அல்லது எவற்றின் துணையுமின்றித் தனித்து நிலைக்கின்றதா? தனித்து நிலைக்கின்றது எனின் அது இயலாதது ஒன்ருகும். இறுதியிலே ஏன் தனித்து நிலைத்திருக்க இயலவில்லை? இவ்வாறு இருத்தற்குக் காரணம் இருத்தல் வேண்டும். காரணத்தை இங்குக் காணுதல் இயலாது. அழித்தற்குக் காரணமான ஒன்று, இங்கு இல்லாததால், அது இருப்பதாகின்றது என்றும், அக்காரணம் தோன்றும்போது அது அழிகின்றது என்றும் கூறவும் கூடும். சுடப்பெருத மண் பாண்டத்தின் கருமை நிறம், நெருப்பில் இடும்போது நீங்குகின்றது. இது சரியான காரணமாகாது. காரணம் இங்குக் காண்பதற்கு இல்லை. பின்னேயும் காரணம் இல்லை.

மண்பாண்டத்தின் கருமை நிறம், நெருப்பின் தொடர்பால் அழிவுறுகிறது என்று சொல்லப் பெறவில்லையா? இது யாவரும் அறியும் ஒன்றன்றோ? ஆனால் இதற்கு வேறு விளக்கம் காணலாம். நெருப்பு. கருமை நிறத்தின் வேறான ஒரு தொடர்ச்சியினைத் தோற்றுவிக்கின்றது. நெருப்பின் தொடர்பினால், வேறான கருமையின் தொடர்ச்சி தோன்றுகின்றது. தொழிற்பாடு. முற்றிலும் தொடர்ச்சியின்றிப் போதலில்லை.

ஒவ்வொரு கணமும் ஒரு புதுப்பொருள் உண்டாவதானால் "அதுதான் அது" என்று காட்ட இயலாது (பிரத்யாபி ஞானம்) (Pratyabbi Jnana) என்று கூறக்கூடும் இவ்வாறு கூறுவது சரியன்று. சென்ற கணத்திற்கும் இனித் தோன்றும் கணத்திற்கும் உள்ள ஒற்றுமையால் "அதுவே அது" என்று அறிதல் கூடும். ஒரு விளக்கின் தீக் கொழுந்து போன்றது இதுவாகும். இவ்வாறு இவ்வொற்றுமையால், அதுவே அது என உணர்தல் கூடும். அதே பொருள் இருத்தல்வேண்டும் என்பது இல்லை. ஆனால் அதை எப்படி அறிதல் முடியும்? அழித்தலால் அறிதல் கூடும். ஒரு பொருள் அதே நிலையில் இருக்குமானால் அதை அழித்தல் இயலாது. ஏனெனில் அதுவே அப்பொருளாக இருக்கின்றது.

இவற்றோடு, முடிவில் அப்பொருளின் சில மாற்றங்கள் காணப்பெறுகின்றன. மாற்றம் என்பது திருத்தமாகும். இம் மாற்றமும், உள்மாற்றமானாலும் சரி, புறமாற்றமானாலும் சரி, முதலிலே தொடங்கவில்லை என்றால் கடைசியில் அதைக் காண இயலாது. ஆதலினால் இம்மாற்றம், தொடக்கத்திலேயே ஆரம்பமாகிறது. பால் தயிராக மாறுவதுபோல. இம்மாற்றம் படிப்படியே பரவிக் கடைசியில் வெளிப்படையாகத் தெரிகின்றது. இம்மாற்றம், நுண்மையாக இருக்கும் வரையில் அதைத் தெரிதற்கு இயலாது. ஆனால் ஒவ்வொரு கணமும் ஒரு மாற்றம் நேர்கின்றது. பொருள்கள் ஒவ்வொரு கணத்திலும் மாறும் தன்மையை ஒருவன் ஒப்புக் கொள்ளவேண்டும்.

தவிரவும் ஒவ்வொரு கணமும் ஒரு பொருளானது மாறவில்லையெனின் அப்பொருளிற்குக் குறித்ததொரு எடையும், அளவும் அமைதல் இயலாது. சிறுவன் ஒருவன்

வாலிபனுக வளர்தல் இயலாது. வளர்ச்சியை ஏற்ருல் மாற்றத்தையும் ஏற்றல் வேண்டும். மாற்றத்தை மறுக்கின்ற நிலையில், வளர்ச்சி பொருளுடையது ஆகாது. மாற்றம் இல்லையேல் பொருள் வளர்ச்சியுருது; மேலும் மேலும் வளர்ச்சி காணுத நிலையில் எடையில் மிகுதல் இயலாது.

ஆறு, குளம் அல்லது நீர்த்தேக்கம் இவற்றுள் ஒன்றைக் கருதுவோம். சில காலங்களில் நீர்த்தேக்கம் வற்றிக் காணப்பெறுகிறது. வேறு காலங்களில் நீர்ப் பெருக்கம் காணப்பெறுகின்றது. கணந்தோறும் மாற்றம் இல்லையெனில் பெருக்கமோ வற்றிய நிலையோ நிகழ்தல் இயலாது. இம்மாற்றத்திற்கு வேறு காரணங்காணுதலும் பின்னர் இயலாது. காற்று, இயற்கையிலே அசைகின்றது. மிக மெல்லென வீசுதலும் உண்டு; வன்மையாக இயங்குதலும் உண்டு; ஒரே நிலையில் காற்று விளங்குமாளுல் காற்றினிடத்து நிகழும் மென்மையையும், வன்மையையும், விளக்க இயலாது.

4. யோகாசாரர்கள்

இதுகாறும் சௌத்திராந்திகர் கொள்கையை விவரித்தோம். சௌத்திராந்திகக் கொள்கையுடைய பிற்காலத்தவர்களுள் ஒரு சாரார், விஞ்ஞானவாதிகளோடு கருத்து ஒருமை உடையவர்களாக விளங்கினர். சௌத்திராந்திகக் கருத்துப்படி உலகு உள்பொருளாளுலும் காணக்கூடியதன்று. உலகைக் கருதல் அளவையின் வாயிலாகவே அறிகின்ருேம். விஞ்ஞானவாதிகளோ உலகு உண்மைகளை அறவே புறக்கணிக்கின்றனர்.

உபநிடதப் பகுதிகளில் ஞானம் என்ற சொல்லையும் விஞ்ஞானம் என்ற சொல்லையும் ஆன்மா, பிரமம் என்ற பொருள்களில் வழங்கியதை முதலில் அடிப்படையாகக் கொண்டது, விஞ்ஞான வாதம் என்பதாகும். வேதாந்த முறையில் விளக்குவதாளுல், மேற்குறித்த பொருள் பொருந்தும். ஆன்மா, பிரமம், ஞானம், விஞ்ஞானம் ஆகிய சொற்கள், ஒரு பொருளன; பொருள் ஒற்றுமை உடையன. கருத்து முதற்கொள்கைப்படி (Idealism) விளக்கக் கூடிய பகுதிகள், பல, இங்கு உள.

கருத்து முதற் கொள்கையைப் பின்பற்றுவோர், விஞ்ஞான வாதிகள் என்று அழைக்கப்பெறுவது இயல்பு. இவர்களை யோகாசாரர் என்றும் வழங்குவார்கள். யோகாசாரர் என்ற சொல்லிற்கு நேர்பொருளானது, யோகநெறி பயில்பவர் என்பதாகும். தொடக்கத்தில் இச்சொல், துறவி என்ற பொருள் பெற்றது. பின்னே படிப்படியே, கருத்து முதற் கொள்கையை உடையவனுக்கும், அக்கொள்கை முறைக்கும் யோகாசாரம் என்ற சொல்லானது பயிலப் பெற்றது. பிரம சூத்திரத்திற்குப் (II – 2,28) பேருரை கண்ட பாஸ்கராச்சாரியார் என்பவர் கருத்துப்படி, சமாதி நிலையைக் கூட்டுவிக்கின்ற சாதனம், யோகம் என்பதாகும். சமாதி, (கருத்தியல் நிலையிலே தனித்த நிலையில் தியானத்தில் இருத்தல்), விபஸ்யானு-பிரக்ஞை (Vipasyana-Prajna) (கடந்த நிலையில் அமையும் ஞானம்) ஆகிய இரண்டும் ஒரே வண்டியில் பூட்டப்பெற்ற இரு எருதுகள்போல அமைந்து ஒரு முடிவிடத்தில் கொண்டு சேர்க்கும். யோக நெறியில் நிற்கின்ற ஒருவன், யோகாசாரன் ஆகின்றான்.

பௌத்தத்தில் காணப்பெறும் கருத்து முதற்கொள்கை, மஹாயான சூத்திரங்களிலேயே காணப் பெறுகின்றது. ஆனால் முதன் முதலாகக் கருத்து முதற் கொள்கையை (Idealistic thought) வரையறை செய்தவர், மைத்ரேயநாதர் (Maitreya Natha) ஆவார். இவர், ஆசங்கர் என்பவரது ஆசிரியர். கருத்து முதற் கொள்கையானது, முறைமை பெற்று சாத்திரங்களை உடையதாகிய காலம் கி. பி. 3 வது நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதி அல்லது கி.பி. நான்காவது நூற்றாண்டின் தொடக்க காலம் எனலாம். இந்நூற்றாண்டுகளில் திகழ்ந்த பல ஆசிரியர்களுள், தின்னாகர் என்பவர் சிறப்புப் பெற்றவர் ஆவார். புத்தரே அருளியதாகக் கூறப் பெறும் உரையாடல் ஒன்று, கருத்து முதற் கொள்கைக்கு அடிப்படையாக அமைவது ஆகும். அவ்வுரையாடலில் காணப்பெறுவது: ''வெற்றி கண்டவனின் (புத்தரின்) மக்களே! இம்மூன்று நிலைகளும் கருத்து உணர்வேயாகும். இக்கருத்து முறையின் ஆசிரியர்கள் யாவரும், புற உலகு, தோற்றமே என்று கூறுகின்றனர். புற உலகு, உண்மையில் விளங்கவில்லை. திமிரம் என்னும் கண் நோயினால் வருந்துகின்ற ஒருவனுக்குப் பிறழ்ந்த காட்சிகள் அமைவதுபோல, புற உலகம் உண்மையானதுபோல் தோன்றுகிறது.

(எடுத்துக்காட்டு : இரு சந்திரர்கள்) இரு சந்திரர்கள் இருப்பதைக் கற்பனை செய்ய முடியாது. இதுபோலவே, உலகு உண்மையினையும் நாம் கற்பனை செய்ய முடியாது. புறப்பொருள்கள், அவற்றைக் காணுவோரின்றித் தனிநிலையில் இருப்புடையன அல்ல ".

கருத்து முதற் கொள்கையைக் குறித்துக் கீழ்க்காணும் தடைகளை எழுப்பலாம். குறித்த ஒரு பொருளின் உணர்வானது அப்பொருளின்றியே விளங்குகின்றபோது, அப்பொருளினின்று தோன்றுதபோது, குறித்த இடத்தில் மட்டும் நமக்கு அப்பொருளின் உணர்வு நிகழ்ந்து, பிற இடங்களில் நிகழாதது ஏன்? மேலும், குறித்த ஒரு காலத்தில் இவ்வுணர்வு அமைந்து, எல்லாக் காலங்களிலும் அமையாது போவது ஏன்? இதற்கு மாறுக ஒரே ஆள் அல்லது பொருள், குறித்த காலமும் இடமும் இன்றி எப்பொழுதும் காணக்கூடிய முறையில் அமைவது ஏன்? திமிரம் என்னும் கண்பார்வை இழப்பினல் வருந்துகின்ற ஒருவனுல் காணக் கூடாது போவது அன்றி எல்லோராலும் காணக்கூடிய நிலையில் அமைகிறது ஏன்?

குற்றமுள்ள கண்களை உடைய ஒருவன், பிறழக் காண்பதினுல் என்ன பயனை அடைகின்ருன்? (இரு நிலவுகள் போன்ற பிறழ்வுக் காட்சி). இவ்வாறு பிறழக் காண்பதால் பயன் ஏதும் இல்லை. காணப்பெறும் பொருள்கட்கு அயலாகப் பிறழ்வுக் காட்சி அமைகின்றது. மற்ருெரு எடுத்துக்காட்டினைக் கருதுவோம். கனவிலே ஒருவன் உணவு உட்கொள்ளலாம்; நீர் பருகலாம். ஆனல், உண்மையில் கனவு காண்பானின் வயிறு நிறைவது இல்லை கனவிலே உண்ணப்பெறும் உணவும், பருகப்பெறும் நீரும் நிறைவு தரமாட்டா. ஆனல் நனவிலே கொள்ளப்பெறும் உணவும், நீரும் வயிற்றை நிறைக்கின்றன. இவ்வேறுபாடு ஏன்? ஆதலால் ஒருவன் பொருள் உண்மையினை ஏற்காவிட்டால் உலகோடு எவ்வித இசைவும் அவன் கொள்ளுதல் இயலாது.

மேற்குறித்த தடைகள் அனைத்தையும் கனவு நிலை ஆராய்ச்சிகொண்டு மறுக்கலாம். ஒருவனது கனவிலே பொருள்கள் இல்லையானுலும், குறித்த காலத்திலும், இடத்திலும் பொருள்கள் காணப்பெறுகின்றன. கனவு நிலை

யிலும்கூடச் செயல்கள் அமையலாம். கனவிலே இருவரின் சேர்க்கைகூட அமையலாம். அதன் விளைவாக உண்மை நிகழ்ச்சியில் உள்ளதுபோலக் கழிவும் இருக்கக் காணலாம்.

பிறிதொரு காரணம்கொண்டு, கருத்து முதற் கொள்கை யினர், பொருள் உண்மையினை மறுக்கின்றனர். அவர்கள் கூறுவதாவது, சிறு துண்டு போன்ற எப்பொருளும் உண்மையென ஏற்றல் இயலாது என்பதாகும். வைசேடி கர்கள் கொள்வதுபோல, முழுமையான ஒரு பொருள் என்று அத்துண்டினைக் கருத இயலாது. பகுதிகட்கு அயலாக முழுமை என்பது இல்லை. அல்லது அத்துண்டினைப் பல என்றும் கொள்ள இயலாது. அணு வடிவிலே உள்ள பல என்று கொள்ளுதலும் இயலாது. அணுக்களைக் காணுதல் இயலாது ஆதலால், அணுக்களால் ஆன பல என்று கொள்ளுதற்கு இல்லை. அணுக்கள் சேர்ந்த ஒரு பொருள் எனக் கருதவும் இயலாது. ஆறு கூறுகள் (கிழக்கு, மேற்கு, வடக்கு, தெற்கு, மேல், கீழ்) ஒரே சமயத்தில் ஒன்ருகி ஒரு பொருளாகின்றன எனவும் கருதுதல் இயலாது. ஏனெனில் இதனுல் அணுவிற்கு ஆறு பகுதிகள் உண்டு என்பதை ஏற்பதாகும். ஆறு பகுதிகள் உண்டு எனில், அணு ஆகாது. அணு என்பது, எந்நிலையிலும் பகுதிகள் கொண்டதன்று.

மைத்ரேயநாதரது நூல், மத்யாந்தவிபங்க காரிகை, (Madhyanta Vibhanga Karika) எனப் பெயர்பெறுகின்றது. இந்நூல் (I-2.), கருத்து முதற் கொள்கையைக் குறித்துக் கூறுவதாவது: "பொய்ம்மையான கற்பனையே நிகழ் கின்றது. உண்மையில் இரு பொருள்கள் இல்லை. ஆனுல் சூன்யமே நிலவுவதாகும். பொய்ம்மையான கற்பனையும் இந்தச் சூன்யத்திலே நிகழ்கிறது."

நால்வகைக் கருத்துரைகள் இங்கு உள. 1. பொய்ம் மையான கற்பனை குறித்ததாகும். சிலர் எதுவுமேயில்லை, முயற்கொம்புபோல் என்று கருதுகின்றனர். (சர்வ தர்ம சூன்யம்). இக்கருத்தினை ஏற்பதற்கு இல்லை. இதனை ஏற்ருல் ஒருவன் நிருவாண நிலை நோக்கி முயலவேண்டு வது இல்லை. ஆதலால், இங்கு இருப்பது பொய்யான கற்பனையே என்று கூறப்பெறுகிறது. (இப்பொய்யான) நிருவாண நிலை நோக்கி ஒருவன் முயல்கின்ருன். 2. காண் பான் காட்சிப்பொருள், அல்லது அறிவான் அறிபொருள்

அல்லது அகப்பொருள் புறப்பொருள் என இரண்டில்லை. இவ்விரண்டும் தோற்ற நிலையில் உள்ளனவே; மனத்தின் கற்பனைகளே; முடிவின்றித் தொடர்ந்து அமையும் மனநிலைகளே. இவை, தோற்றமின்றித் தொடர்ந்து நிகழ்வன. ஆனால் நிருவாண நிலையில் முடிவுறுவன. இவை ஒன்றேடொன்று காரண காரிய நிலையில் தொடர்புகொண்டு சமுசார நிலையினை அமைக்கின்றன. 3. சூன்யமே உண்மையாகும். இங்குச் சூன்யம் என்பது, அறிவான் அறிபொருள் என்ற இருபண்புகளும் அற்ற நிலையாய்க்கொள்ளுதல் வேண்டும். 4. சூன்யத்துள்ளும் பொய்யான கற்பனை உண்டு. பொய்யான கற்பனைக்குச் சூன்யத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு தியானிக்கிறபோது பொய்யான கற்பனை எழுகிறது. பொய்யான கற்பனையின்றித் தியானம் இல்லை.

கருத்து முதற் கொள்கைப்படி உலகம் உணர்வேயாகும் என்று கருதியுள்ளோம். ஆதலால் இக்கருத்து முறையைப் பின்பற்றுவோர் உணர்வானது, மூன்று பொருள்களின் தொழிற்பாடுகளைப் புரிவதை ஏற்க வேண்டும். அவை (1) அறிவானுக்கு உரிய அறிபொருளாக விளங்குவது (2) அறிவான் (3) அறியும் தொழில்; என மூன்று தொழிற்பாடுகள் ஆகும். பகுதிகள் இல்லாத ஒன்றிற்கு மூன்று வேறு பண்புகள் உளவாகக் கூறுவதற்கு இல்லை.

ஒரு விளக்கு, தான் எரிவதால் ஒளி பெறுவது அல்லாது தன்னைச் சூழ்ந்துள்ள பிறபொருள்களையும் ஒளி பெறச் செய்வதுபோல, விஞ்ஞான வாதத்தைப் பயிற்றுகின்ற ஆசிரியர்கள், உணர்வானது தன்னையுமறிந்து பிறபொருள்களையும் உணரச் செய்கின்றது என்று வழக்கிடுகின்றனர். ஆனால் மாத்யமிகர்கள் இக்கருத்தினைத் தமது நூல்களினின்று மேற்கோள் காட்டி மறுக்கின்றனர். அவர்களின் மறுப்புவருமாறு: "உணர்வினைத் தாம் காணாததால், போதிசத்துவர், உணர்வு என்பதை ஆராய்ந்து, அதன் தோற்றம் குறித்து வினவுகிறார். அப்பொழுது அவர் நினைவிலே தோன்றுவதாவது, புறப்பொருள் ஒன்று உள்ளபோதே உணர்வு தோன்றுகின்றது. இந்நிலையில் புறப்பொருள் என்ற ஒன்றும், உணர்வென ஒன்றும் இரண்டாக விளங்குகின்றனவா? அல்லது இவ்விரண்டும் முற்றொருமை உடையனவா? இவை வேறுபடுவன என்றால், உணர்வின்

வாயிலாக உணர்வு, தன்னை இவ்வகையில் அறிதல் எவ்வாறு? இவை வேறுபடாது ஒற்றுமை உடையன எனின் தன்னையே அறிதல் இல்லை—அறியவல்லதுமில்லை. ஒரு வாளின் விளிம்பினை அதே வாளின் விளிம்புகொண்டு வெட்டுதல் இயலாது. ஒருவன் தனது விரலின் நுனிப் பகுதியினை அதே விரலின் நுனிப் பகுதிகொண்டு தொடுதல் இயலாது. இதுபோலவே உணர்வு, மற்றையவற்றை உணர்வதுபோலத் தன்னையே உணர இயலாது.''

விளக்கானது, தனக்கு அயலாக உள்ள பொருள்களை ஒளி பெறச் செய்கின்றது. தன்னை ஒளி பெறச் செய்வது இல்லை. ஏனெனில் அதனை இருள் சூழ்வது இல்லை.

சிந்தனை என்பது, தன் உணர்வு உடையது என்பதைக் கருத்து முதற் கொள்கையினர் நிறுவ விரும்புகின்றனர். சிந்தனைக்குத் தன் உணர்வு உண்டு என்பதை ஏற்கா விட்டால் எச்சிந்தனையையும் நினைவு கூர்தல் இயலாது. நாம் பல எண்ணங்களை நினைவு கூர்கின்றோம் என்பது அறிந்ததேயாகும். காணப்பெறாத ஒன்று, நினைவு கூரப் பெறாது என்பதும் நன்கு அறிந்த ஒன்றாகும்.

மக்களிடையேயும், மூல சமய நூல்களிலும் ஆன்மாவைக் குறித்துப் பல்வேறு பெயர்கள் வழங்குவதை ஆசிரியர்கள் சுட்டுகின்றார்கள். பொருள்களை அல்லது வாழ்வின் கூறுகளைக் குறித்தும் பல பெயர்களை வழங்குகின்றனர். எடுத்துக்காட்டு: ஆன்மா, வாழும் உயிர் (ஜீவன்), தொகுப்புக்கள் (ஸ்கந்தங்கள்), மூலக் கூறுகள் (தாதுக்கள்), போன்ற பிறவும் ஆகும். இருவகைப் பெயர்கள் ஆன்மாவிற்கு வழங்கப் பெறுகின்றன. இதுபோல வாழ்க்கையின் மூலக் கூறுகள் குறித்தும் இரு பெயர்கள் வழங்கப்பெறுதலைக் காண்கிறோம். ஆனால், இங்கு இருவகைப் பெயர்கள் பயிலப் பெறுதலைப் பார்க்கிறபோது இவை முதன்மையானவை அல்ல என்பது தெரியவருகிறது. ஏனெனில் உண்மையாக ஆன்மாவைக் குறித்ததாகவோ, வாழ்க்கையின் கூறுகளைக் குறித்ததாகவோ இப்பெயர்கள் அமைவது இல்லை. ஏன்? இவையனைத்தும் உணர்வின் பரிணாமங்களேயாகும். இவை உணர்விற்கு அயலாக இருப்புடையன அல்ல. உணர்வெனும் கொள்கலம், ஒரு ஆறு போலத் தொடர்ந்து ஓடிக் கொண்டிருக்கின்றது. ஒரு விளக்கின் கொழுந்துகள் போல

எரியக் காண்கிறோம். இங்கு, ஆன்மாவின் கற்பனைக் கூறு, பொருட்கூறு முதலியன வளர்ச்சியுறுகின்றன. வளர்ச்சியின் காரணமாக ஆன்மா, சடம் ஆகியவை, கருத்தில் தோற்றங் கொள்கின்றன. இவை, புறத்து உள்ளனவாகக் கொள்ளப் பெறுகின்றன. இவை, உண்மையில் புறத்து அமைவன அல்ல. புறத்தே ஆன்மா இல்லையெனினும் சடப்பொருள் இல்லையெனினும் தொடக்கமற்ற கால முதல், இவை இருப்பனவாகக் கருதப் பெறுகின்றன.

யோகாசாரர்களாலும், மாத்யமிகர்களாலும் ஆன்ம உண்மையின் மறுப்பும், வாழ்க்கைக் கூறுகளின் உண்மை மறுப்பும் ஆகிய இரு முக்கியக் கொள்கைகள் ஏற்றுக் கொள்ளப்பெற்றன. இவை, புத்கல நைராத்மியம், தரும நைராத்மியம் என இரு கொள்கைகளாக உருப்பெற்றன. நைராத்மியம் என்னும் சொல், ஆன்மா அற்ற நிலை என்று பொருள்படும். இங்கு ஆன்மா என்பது சுபாவம், அல்லது தன்னிலையில் எவ்வித மாற்றமும் கொள்ளாத உள்ளார்ந்த பண்பு, அல்லது எதையும் தன் இருப்பிற்குச் சாராத பண்பு என்று பொருள்படும். ஆன்மா என்பதைத் தனி இருப்பு உடையதாக நம்புகின்றோர், இயல்பிலே எதையும் தன் இருப்பிற்காகச் சாராது விளங்குவது என்றும் எவ்வித மாற்றமும் அடையாதது என்றும் கருதுகின்றனர். இவ்வியல்புகள், ஆன்மாவினின்றும் எப்பொழுதும் நீங்குவதில்லை. இக் காரணத்தால் ஆன்மா எங்கும் விளங்குவதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. புத்கலம் என்பது, மனிதன், ஆள், அல்லது ஆன்மா என்று நாம் அறிவதேயாகும். புத்கல நைராத்மியம் என்ற சொல்லை நாம் அறியும்போது புத்கலம் அல்லது ஆன்மா என்று கொள்ளப்பெறுவது தனக்கென ஒரு நிலை உடையது அன்று; ஆதலால் இருப்பு உடையது அன்று என்று அறிகிறோம். உள்பொருளாக அதனைக் கொள்வது இல்லை. நமது கற்பனையில் விளங்குவது; சாதாரண வாழ்வின் பொருட்டு நாம் கொள்ளும் மரபாக ஆன்மா அமைகிறது. இதுபோலவே, தர்மங்கள் அல்லது வாழ்க்கைக் கூறுகள், அவ்வவற்றிற்குரிய ஆன்மா அல்லது இயல்பு இல்லாதன என்று கொள்ள வேண்டும். இவ்வாழ்க்கைக் கூறுகள் தமது இருப்பிற்குப் பிற காரணங்களையும் சூழ்நிலைகளையும் சார்ந்து விளங்குவனவாகும். (பிரதீத்ய சமுத்பாதம்). இதுவே தரும நைராத்மியவாதம் ஆகும்.

இக்கொள்கைப்படி பொருள்களை 1. கற்பனை (2) சார்ந்து விளங்குதல் (3) நிறைவான இயல்பு ஆகிய மூன்று வெவ்வேறு நிலைகளை உடையன என்று கருதுகின்றனர். இவ்வியல்புகளைப் பொருளின் லக்ஷணம் அல்லது சுபாவம் என்று கூறுவர். இங்கு ஒரு எடுத்துக்காட்டைக் கொள்வோம். மந்திரவாதி ஒருவன், தனது ஆற்றலால் நம் கண் முன் யானையை நிறுத்துகிருன். இங்கு நாம் யானையைக் காண்பதை மறுத்தற்கு இல்லை. ஆனுல், இந்த யானை கற்பனைத்தன்மை உடையதாகும். இந்த யானையின் வடிவம், அதற்குரிய காரணத்தையும் சூழ்நிலைகளையும் சார்ந்து விளங்குவது தெளிவாகும். இல்லையேல், இவ் விலங்கு நமது கண் முன் தோன்றுதல் இயலாது. ஆதலால் இந்த யானையும் சார்ந்து விளங்கும் இயல்பு உடையதே ஆகும். இறுதியிலே யானை என ஒன்று இல்லை என்பது முற்றிலும் தெளிவாகும். இதுவே, மந்திரவாதி தோற்றுவித்த யானையின் முழு இயல்பாகும்.

சித்தத்திற்கு ஆதாரம் என ஒன்று இல்லையானுல் அதாவது, அறிபொருள் அல்லது ஆலம்பனம் இல்லையானுல், இதன் காரணமாக எதனையும் அறிய இயலாது. அறிபொருள் ஒன்றும் இல்லை ஆதலின், அறியாத நிலையில் தன்னையே சார்ந்து விளங்கும். இந்நிலையினை விக்ஞாப்தி மாத்ரதா அல்லது விஞ்ஞான மாத்ரதா என்பர். அதாவது இது, தூய எளிய உணர்வு நிலையாகும். விதிக்கப்பெற்றுள்ள சாதனை முறைகளைப் பின்பற்றினுல் அதாவது, சமாதி, அல்லது ஆழ்ந்த தியானத்தையும் தலைசிறந்த ஞானத்தையும் பற்றி ஒழுகினுல் தூய உணர்வினை அடையலாம்.

சித்தம், விஞ்ஞானமாத்திரத்தை ஆதாரமாகக்கொண்டு விளங்குவதை அதனிடத்து விளங்கும் பல்வேறு நிலைகளின் காரணமாகப் பலவாருக விரித்துள்ளனர். அவை லோகாதார ஞானம் அல்லது இவ்வுலகு கடந்த ஞானம், ஆஷ்ரயபராவிருத்தி (மூல நிலையே திரும்புதல்) முதலியன. ஆலய விஞ்ஞானம் என்பது, உணர்வோடு விளங்குகின்ற அறிபவன் அல்லது ஆன்மா எனப்பெயர் பெறும். இருவகைத் தீய நிலைகள், அதாவது மறைப்புகள் அல்லது தடைகள் நீங்கப்பெற்ருல் அதாவது, அறியத்தக்கது (நியேயம்), பற்றுகள் (கிலேசங்கள்), (எடுத்துக்காட்டாக

அராகம், துவேஷம், மோகம்) நீங்கப் பெற்ருல் ஆலய விஞ்ஞானம் என்பது, தனது இயல்பான நிலேக்குத் திரும்பும். திரும்பும்போது அத்வைய ஞானமாக விளங்குகிறது. அதாவது அது இருமையினின்று நீங்கிய அறிவு; அறிவான் அறிபொருள் என்னும் இருமை நீங்கிய அறி பொருள் ஆகும். வேறு சொற்களில் கூறினல், ஆலய விஞ்ஞானம், முன்னர் மறைப்புற்று இருந்தது அல்லது தடையுற்று இருந்தது. மறைப்பு அல்லது தடை இப் பொழுது நீங்கப்பெற்று இயல்பான நிலேக்கு மீள்கிறது. அதாவது அத்வையஞான நிலேக்கு மீள்கிறது. இதனே 'அனுஸ்ரவதாது' (தூய்மை கெடாத கூறு) என்பார்கள். இது விமுக்தி என்பதும் (விடுதலே) ஆகும். கௌடபாதரது வேதாந்த மொழியிலே கூற வேண்டுமானுல், விக்ஞாப்தி மாத்ரதா என்னும் நிலேயானது, பிரமமாகும். கௌடபாதர், சங்கராச்சாரியாரின் ஞான குரு ஆவர். ஆகம சாத்திரமாகக் கௌடபாதரால் நிறுவப்பெற்ற பழைய வேதாந்தம், இதைக்காட்டுகிறது. இவ்வுண்மை, தொன்மை வாய்ந்த வேதாந்தத்துள் இடம் பெருதது, சிறிது வியப்பாக உள்ளது.

கௌடபாதரது பிரமம், ஒரு புறம், கைவல்ய நிலேயைச் சுட்டுகிறது. கைவல்ய நிலேயாவது, வேறு எதனேடும் தொடர்பு கொள்ளாத நிலே என்பதாகும். அல்லது ஆன்மா தன்னிடத்தேயே தங்குவதாகும். இவ்வாறு யோக சூத்திரத்தில் (I–3) விளக்கப்பெற்றுள்ளது. கௌடபாதரது பிரமம் சுட்டுகின்ற மற்ரென்று, சித்தம் தன்னிடத்திலேயே ஒன்றுவதாகும். (விக்ஞாப்தி மாத்ரதா என்று விஞ்ஞான வாதிகள் கூறுவது இதனேயேயாகும்).

5. மாத்யமிகர்கள்

மாத்யமிகர் கொள்கை, சூன்யத்தை உட்படுத்துவது. இக்கொள்கையை நாகார்ஜுனர் என்பவர், மஹாயான சூத்திரங்களினின்று முறைப்படுத்தினர். யோகாசாரர்களின் விஞ்ஞானவாதம் என்பது மைத்ரேயநதார் என்பவரால் முறைப்படுத்தப்பெற்றது போல நாகார்ஜுனர் (கி. பி. 200) மாத்யமிகர் கொள்கையை முறைப்படுத்தினர். சதுசாதிகா என்னும் நூலே எழுதியவர், ஆரியதேவர் ஆவார். இவர் காலம் கி.பி. 200–225. இவர், நாகார்ஜுனரது தகுதி வாய்ந்த

சீடர் ஆவார். சந்திரகீர்த்தி என்பவர் (கி.பி. 600-650) நாகார்ஜுனரது தலைசிறந்த நூலாகிய மூல மாத்யமகக் காரிகை என்னும் நூலைப் பெரிதும் விளக்கி முதன்மை பெற்றவர்களுள் ஒருவர் ஆவார். புத்தர் கண்ட நடுநெறியினைப் பின்பற்றுவோர், மாத்யமிகர்கள் ஆவர். இந்நடுவு நெறியாது? புத்தர் தமது முதல் அறவுரையிலேயே இந்நடுவு நெறியினை விளக்கியுள்ளார். இரு தீவிரக் கொள்கையாகிய உலக இன்பங்களில் தோய்தல் என்பதையும் உடலைப் பெரிதும் வருத்துதல் என்பதையும் மறுத்து நடுநெறியினைப் போதிக்கின்றார். இங்கு, நாம் அறிய வேண்டிய அறநெறி, மேற்குறித்த நடுவுநெறியின் வேறாகும். இவ்வுண்மை, கீழே குறிக்கப்பெறுகின்ற கருத்துக்களால் நன்கு தெளிவாகும்.

சமஸ்கிருத நிகண்டுகளுள் புத்தருக்கு அமைந்து உள்ள பல பெயர்களுள் அத்வையவாதி என்பது ஒன்று என்பதை அறியலாம். "இரண்டு — அல்ல என்று வற்புறுத்துபவன்" என்பது இதன் பொருள் ஆகும். இங்கு மாத்யமிகர்களது கருத்துப்படி இரண்டு அல்ல என்பதில் உள்ள இரண்டு என்ற சொல், இரண்டு அந்தங்களை அல்லது முடிவுகளைக் குறிக்கும். இவ்விரு அந்தங்கள் யாவை? அவையாவன, உள்ளது இல்லது; நிலைபேறு உள்ளது நிலைபேறு அற்றது; ஆன்மா ஆன்மா அல்லாதது என்பன போன்றவையே அந்தங்களாகும். இத்தகைய முடிபுகள், பௌத்த இலக்கியத்தில், சமஸ்கிருதம் பாலி ஆகிய இரு மொழியிலுள்ள இலக்கியத்தில் தீமை விளைவிப்பவை என்பது பெரிதும் விளங்குகிறது. எடுத்துக் காட்டாகப் புத்தர் கூறியவாகச் சொல்லப்பெறுவன : "ஓ! காத்யாயனரே! மக்கள் பெரும்பாலும் 'இருப்பு' 'இன்மை' ஆகிய கருத்துக்களிலே ஆழ்ந்திருத்தலால் விடுதலை யடையாது இருக்கின்றனர்" என்பது. நாகார்ஜுனர் கூறுவது, அறியாமை வயப்பட்ட மக்கள், அதாவது இருப்பையும் இருப்பின்மையையும் அறிபவர்கள், பேரின்பம் தரும் காட்சிப்பொருள் நீக்கம் உறுவதை அறிய மாட்டார்கள். மீண்டும்நாம் புத்தர் கூறியதாகக் காண்பன :– "ஓ காசியபரே, இது உள்ளது, இது இருக்கிறது என்பது கண்டறிந்த முடிவு. இவ்விரு வரையறையான கண்டறிந்த முடிவுகளுள் நடுவினது யாது எனக் குறிக்க முடியாது;

விளக்க முடியாது. இதற்கு ஆதாரம் இல்லை. இதற்குத் தோற்றம் இல்லை. இதற்குக் குறியில்லை. ஓ காசியபரே இதற்கு நடு நெறி என்று கூறுவார்கள். இந்நெறியினால் இருப்பின் மூலக்கூறுகளை உண்மையாகவே ஆராய்கின்றனர்''. என்பவையாகும். இவற்றால் தெளிவாகக் கூறப் பெறுவது யாதெனில், புத்தர், இருவரையறையான நிலைகளை ஒத்துக்கொள்ளாத நிலையில் தனது நடுநிலையினைப் போதித்தார் என்பதாகும். ஆதலால், இக்கொள்கைப்படி எப்பொருளும் உளதாவது இல்லை. இலதாதலும் இல்லை. எப்பொருளும் தோற்றம் கொள்வதில்லை. எப்பொருளும் மறைவதில்லை. எப்பொருளும் நிலைபேறு உடையதில்லை. எப்பொருளும் முடிவுறுதல் இல்லை. எப்பொருளும் ஒருமைப்பாடு உடையதில்லை. வேறுபாடு உடையதில்லை. இங்கோ அங்கோ அசைவதில்லை. இவ்வாறு இக்கொள்கையினை ஏற்பவர்கள், மாத்யமிகர்கள் எனப்பெறுகிறார்கள்.

மேலே கண்ட விளக்கத்தில் இரு குறிப்புக்கள் கொள்ளப் பெறுகின்றன. ஒன்று உடன்பாட்டுக் குறிப்பு; மற்றொன்று எதிர்மறைக் குறிப்பு. சில சமயங்களில் மூன்று அல்லது நான்கு குறிப்புக்கள் கூடக் கொள்ளப்பெறுகின்றன.

முக்கியமாக யாவராலும் அறியப்பெற்ற மாறுபாடான கருத்துக்களாகிய 'சத்', 'அசத்' என்பன (உள்ளதும் இல்லதும்) மறுக்கப் பெறுதலை இருக்கு வேதத்தில் (X-129·1) காணலாம். இல்லதும் இல்லை, உள்ளதும் இல்லை. படிப் படியே இக்கருத்து உபநிடதங்களிலும் பகவத்கீதையிலும் (XIII-12) பயிலப் பெறுவதைக் காண்கிறோம்,

மாத்யமிகர்களது நிலையினை நாம் நன்கு புரிந்துகொள்வதற்குச் சார்பில் எழுதோற்றக் கொள்கை துணை செய்யும். அதாவது, பொருட்களின் தோற்றம், அதற்கு முன் காரணங்களையும், நிலைகளையும் சார்ந்ததாகும். இக்கருத்து, சூன்யவாதத்தால் குறிக்கப்பெறுகிறது. சூன்யவாதம், மாத்யமிகக் கொள்கையின் முக்கியக் கருத்தாகும். ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் தனி இயல்பு அல்லது இயற்கையான நிலை உண்டு என்று நாம் கூறுகிறோம். நெருப்பின் இயல்பு சூடாகும். உண்மையில் இது யாது? சுபாவம் அல்லது இயல்பின் தன்மை என்ன? குணம் என்ன? இது பொய்யானது அன்று (அ-கிருத்ரிமா). தனது இருப்பிற்கு மற்றவற்றைச்

சார்ந்திருப்பதன்று. முதலில் இல்லாதிருந்து பிறகு தோன்றுவதன்று. சூடு அல்லது வெப்பம் தோன்றுவதற்குக் காரணமான நிலைகள் அமையும்போது, வெப்பம் தோன்றுகிறது. இது முன்னர் இல்லை. இது தோன்றுவதற்கு மற்றவற்றைச் சார்ந்துள்ளது. இது, நெருப்பின் இயல்பு ஆகாது. நெருப்பைக் குறித்தும் இவ்வுண்மையைக் காணலாம். இதன் இயல்பு என எதுவும் இருப்பின், காலத்தின் மூன்று கூறுகளினின்று-இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு ஆகிய மூன்றினின்றும் அது நீங்காது. முன்னர் இல்லாததால், உளதாதலில்லை. இதன் இருப்பிற்கு அது மற்றவற்றைச் சார்ந்ததில்லை. இவ்வாறு அமைவதை இயல்பு எனக் கொள்ளலாம். நெருப்பு போன்ற பொருள் ஏதும் உண்டா?

உள்ளதுமில்லை, இல்லதுமில்லை என்கிறோம். பயிற்சியில்லாது, கேட்போரது அச்சத்தைப் போக்க நடைமுறையில் இல்லாததனைச் சுமத்தி உள்ளது என்று நாம் கூறுகிறோம். நீங்கள், இது, சுமத்தப்பெற்ற வடிவம் என்றும், நடைமுறையில் கொள்வது என்றும் கூறினால் முழுநிலையில் இது எவ்வகையினதான உண்மையில் உள்ளது.

இதற்கு விடையாவது, இது (தர்மதா) தருமமாக இருக்கும் நிலை. இது உள்ளதின் மூலக்கூறு ஆகும். தர்மதா என்பதின் பொருள் யாது? இதன் பொருள், சொந்த நிலை அல்லது சுபாவம் ஆகும். எது சொந்த நிலை? சொந்த நிலை என்பது இயற்கை நிலை. எது இயற்கை? இயற்கை என்பது, இன்மை (சூன்யம்) எனப்படுவது ஆகும். இன்மை என்பதன் பொருள் என்ன? தனது இருப்பை இழந்த நிலை அல்லது இருப்பினின்று நீங்கிய நிலை ஆகும். (நைகிஸ்வாபவ்ய). இதனை எங்ஙனம் புரிந்துகொள்வது? அவ்வவற்றின் இயல்பு (Suchness) கொண்டு புரிந்து கொள்ளலாம். இதன் பொருள் என்ன? மாற்றம் கொள்ளாத உள்ள நிலையாக (அவிகாரித்வம்) ஒரே நிலையில் இருப்பதாகும். மாத்யமிகர்களது கொள்கைப்படி வெப்பம், நெருப்பின் இயல்பு அன்று. நெருப்பு தோன்றுமை, மற்றையவற்றைச் சாராது இருப்பதால், இதனின் தோற்றம் பொய்த்தோற்றம் அன்று. ஆதலாலும் இதனைச் சுவாபம் என்று வழங்கவேண்டும். சுபாவம் என்று அழைக்கப் பெறுவது, எதனாலும் தோன்றாதது. தோற்றம் இல்லாததால் ஒடுக்கம் இல்லை.

நெருப்புப் போல எல்லாப் பொருளும் சுபாவம் இழந்து இருக்கின்றன. சுபாவத்திற்கே இருப்பு இல்லை. சூன்யம் என்பதன் பொருள், சுபாவமின்றி இருப்பது ஆகும். பௌத்த சமய நூல்களுள் மூலப் பாடப்பகுதிகளுள் சர்வ தர்ம சூன்யா என்பது, இருப்பின் கூறுகளுள் எவையும் இல்லை என்று பொருள்படும். படிப்பார், இதனை முந்திய பகுதியிலும் காண்பர்.

பொருள்கள் நமக்குத் தோன்றுகின்ற நிலை, பொருள்கள் தமது சொந்த உரிய இயல்புகளோடு கூடிய நிலையில் அன்று. பொருள்கள், அவற்றின் மீது சுமத்தப்பட்டுள்ள கூறுகளோடு தோன்றுகின்றன. ஒரு நூலில் எடுத்துக் காட்டிய ஈரடிச் செய்யுள் ஒன்று, "உண்மை, தன்னியல்பில் சுமத்தலின்றி, ஒளிர்கிறது. சூன்யம் போன்ற சொற்களால் உண்மையின் மீது சுமத்தியன யாவும் மறுத்துரைக்கப்படுகின்றன" எனக் கூறுகின்றது.

நாகார்ஜுனர் காலத்திலேயே சூன்யம் என்ற சொல்லின் பொருள், பெரிதும் தவருகக் கொள்ளப் பெற்றது. சூன்யத்தை அழிவு (அபாவம்) என்று கொண்டனர்; இன்மை (நாஸ்திகம்) என்று கருதினர். இதனினின்று எழுகின்ற தவிர்க்கமுடியாத தீமையானது, நாகார்ஜுனரை எழுதத் தூண்டியது. (XXIV–II). பாம்பையோ, ஒரு அறிவியல் உண்மையையோ தவருகக் கருதினுல் எவ்வாறு அழிவினைக் கொணருமோ அதேபோல, சூன்யம் என்ற சொல்லும் பிறழ உணரப் பெறுதலால், ஒருவனின் அழிவைக் கொணர்கிறது. பிறழ உணர்தலால் அமையும் தடைகளை நாகார்ஜுனரது நூலினின்றுசுருக்கிக்கூறலாம். யாவும் இன்மையானுல், மறைவோ தோற்றமோ இல்லையானுல், ஆன்ருேரின் நான்கு வாய்மைகளும் இல்லை. இவ்வாய்மைகளது அடிப்படையில் அமையும் வாழ்க்கை விதிகளும் இல்லை, நன்மை, தீமை ஆகிய செயல்களது பயன்களும் இல்லை, புத்தரது கொள்கை இல்லை, துறவிகளது சமூகக் குழு இல்லை, இறுதியாகப் புத்தரே இல்லை.

இத்தடைகள் அனைத்தையும் நாகார்ஜுனர் கருதுகிருர், மறுக்கிருர். இரு உண்மைகளை, மரபுவழி அமைவது (சம்விருத்திசத்ய) உயர்வாவது (பாரமார்த்தசத்ய) என்று சங்கரரது வேதாந்தக் கருத்து முறைபோலக் கருதுகிருர்.

வேதாந்தத்தில் கூடுதலாக ஒரு உண்மை உள்ளது. அது பிராதிபாசிக உண்மை; தோற்றத்தில் மட்டும் காணும் உண்மை. இவ்விரு உண்மைகளது வேறுபாட்டை உணராதார், புத்தரது போதனைகளது ஆழத்தை அறிய மாட்டார்கள். பேருண்மை (பரமார்த்த) – உயரிய உண்மையினை அறியாது நிருவாணத்தை அடைய முடியாது. அன்றாடம் பயின்றாலன்றிப் பேருண்மையைப் பயிற்றுவது இயலாது. இன்மையை உள்ளவாறு உணரின் தடைகள் எழுவதற்கு இடமில்லை. சூன்யம் என்பது, பிரதீத்ய சமுத்பாதம் (சார்பில் ஏழுதோற்றம்) போன்றதே. பொருள்கள்,காரணங்களால் தோன்றுகின்றன; சார்ந்தே தோன்றுகின்றன என்பதன்றி வேறில்லை. இயல்பினால் இயற்கையில் தோன்றுவனவல்ல. சொற்றொடர்கள் எல்லாம் இங்கு ஒய்கின்றன.

6. முடிவு

மேற்குறித்த வழிகளில் ஆசிரியர்களைச் சிந்திக்குமாறு ஆர்வமூட்டியது எது? இங்கு, இதற்கு உடனே விடையாகப் பௌத்தரது 'மாரவிஜயத்தை'க் கூறலாம். மாரவிஜயம் என்பது, உருவமாக நம்மைத் தீய நெறிகளில் உய்க்கின்ற ஒருவனை வெற்றி கொள்வதைக் குறிப்பதாகும். உண்மையில் இது அவா (காமம்) அறுதலாகும். இவ் அவாவினைக் கட்டுப்படுத்தாவிடில், வளரும் வாழ்க்கையில் நேரும் பல்வகைத் துன்பங்களுக்கு இது மூல காரணம் ஆகும். இது, இந்நிலையில் வெல்ல முடியாத பகையாகிவிடும். இதை எவ்வாற்றாலும் வெல்ல வேண்டும். அவா அறுதலாகிய கருத்து, வேத காலத்திலேயே நன்கு விளங்கியது. பௌத்தத்தில் சிறப்பாகப் பேசப் பெறுகிறது. ஆனால் இந்திய சமய முறைகள் யாவற்றிலும் இடம் பெறுகிறது. மயங்கும் புலன்களை வென்றதனால்தான் புத்தர், சிறப்பாகப் புத்தர் ஆனார்.

உபநிடதக் கருத்துக்களால் பெரிதும் ஆர்வம் பெற்ற புத்தருக்குத் தோன்றிய சிக்கல், மனித மனத்திற்கு இயல்பாகிய ஆசைகளை எவ்வாறு கட்டுப்படுத்துவது என்பது ஆகும். புத்தர் மூன்று அடிப்படைத் தத்துவங்களிலேயே இச்சிக்கலுக்கு விடை கண்டார். இத்தத்துவங்கள் அநித்யம் அல்லது நிலைபேறின்மை, துக்கம், அனாத்மா அல்லது ஆத்மா என ஒன்றில்லை என்பனவாகும். இத்தத்துவங்களை

உலகப் பொருள் குறித்து, ஒருவன் ஆழமாக நினைப்பானுனல், உலக இன்பங்களைத் துய்க்க வேண்டும் என்கின்ற அவா உறுதியாக மறையும். இக்கருத்துக்களைப் பௌத்த ஆசிரியர்கள் ஏற்கின்றனர்.

இது குறித்து வைபாடிகர்கள் ஏதும் புதிய கருத்தினைச் சேர்த்துள்ளனரா என்பது நமக்குத் தெரியாது. ஆனால் இது குறித்து மற்றைய கொள்கையினராகிய சௌத்திராந்திகர்கள், யோகாசாரர்கள், மாத்யமிகர்கள் ஆகியோர் கொண்ட பங்கு, குறிக்கத் தக்கது ஆகும். இரு தத்துவங்களை, முதலில் அமைவதையும், இறுதியில் அமைவதையும் கருதி நிலைபேறின்மையை, ஆன்மா இல்லை என்பதை வற்புறுத்தினர். முன் விளக்கியது போல் சந்ததி அல்லது தொடர்ச்சி பற்றிய கொள்கை, 'கண பங்கக் கொள்கை' அல்லது பொருள்கள் கண நேரமே தோன்றி அழிகின்றன என்பது பற்றிய கொள்கை இவைகளால், சௌத்திராந்திகர்கள், நிலை பேறின்மை பற்றிய கொள்கையினை வளர்த்து, அவற்றுள் புத்துயிர் புகுத்தினர் என்று கொள்வதில் தவறில்லை.

யோகாசாரரும், மாத்யமிகரும் கொண்ட பங்கு, நன்கு புலப்படுவது ஆகும். அவாவிற்கு இரு பொருள்கள் இருத்தல் வேண்டும். ஒன்று அவாக்கொள்வோன், மற்றொன்று அவாவுகின்ற பொருள். இவ்விரண்டையும் வன்மையாகத் தாக்குகின்றனர். யோகாசாரர், தமது விஞ்ஞான வாதத்தினுல் தனியே உணர்வோன் எனவோ உணரப்படும் பொருள் எனவோ, இல்லை என்பதனை விளக்கிக் காட்டி உணர்வு ஒன்றே உள்ளது என்பதனை நிறுவினார்கள். ஆன்மா எனப்படுவதற்கும் இருப்பின் மூலக் கூறுகட்கும் பொருள் தன்மை இல்லை என்பதனைக் காட்டினர். (புத்கல நைராத்மியம், தர்மநைராத்மியம்). இக் கொள்கை மாத்யமிகராலும் பொதுவாக ஏற்கப்பெறுகிறது. அவாவிற்கு இடமில்லை. யார் அவா உறுவது? எதனை அவா உறுவது? மாத்யமிகர்களும் இன்மைக் கொள்கையினுல், எல்லாம் இன்மையே என்று விளக்கியுள்ளனர். அதாவது தன் இயல்பான நிலையற்றவை (நிஷ்சுபாவ). இந்நிலையில் எது அவாவிற்கு உரியது? யார் அவாக்கொள்வது?

"இன்மைக் கொள்கையை நம்புகிறவன் உலகப் பொருள்களால் ஈர்ப்புறுதவன். ஏனெனில் அவ்வுலகப்

பொருள்களுக்கு ஆதாரம் இல்லை. இவன், இலாபத்தால் இன்புறுவதும் இல்லை, இலாபம் இன்மையால் துன்புறு தலும் இல்லை. தனது புகழில் பெருமையுறுவதும் இல்லை. பெருமையின்மையினுல், உள்ளம் குன்றுவதும் இல்லை. இவனுக்கு இன்பங்களில் தோய்வும் இல்லை. துன்பத்தில் வெறுப்பும் இல்லை. உலகப் பொருள்களால் ஈர்ப்புருதவன், இன்மையை நம்புகின்றவன், விருப்பு வெறுப்பு இல்லா தவன். அவன் விரும்பக் கூடியது இன்மையே; அதனை இன்மையெனவே கருதுவான். ஒரு பொருளில் விருப்பு வெறுப்பு உள்ளவன், இன்மையினை அறிய மாட்டான். கருத்து மாறுபாடு, சொற்போர், பூசல் ஆகியவற்றில் ஈடுபடுகின்றவன், அவையாவும் இன்மையென அறிய மாட்டான்; இன்மையெனவும் கொள்ளமாட்டான்".

———

அதிகாரம் - 9 - தொடர்ச்சி

பௌத்த மெய்ப்பொருள் இயல்

இ. பௌத்தத்துள் புலன் கடந்த கருத்து முறைகள்

1. கருத்து முறைகளின் தோற்றம்

பௌத்தத்தின் வரலாற்றிலே மிகவும் முற்பட்ட காலத்திலேயே கருத்து முறைகளாகவும், உட்பிரிவு களாகவும் பிரிந்தும் வேறுபட்டும் விளங்குகின்ற இயல் பினைப் பௌத்தம் புலப்படுத்தியது. கதா வத்து (Katha-Vathu – C. 246-B.c.) என்னும் நூல், பௌத்தக் கருத்து முறைகள் இடையே எழுந்த கொள்கை வேறுபாடுகளை விவாதிக்கின்றது. ஆதலால் கதா வத்து என்னும் நூல் தோன்றிய காலத்திற்கு முன்னரே, பௌத்தக் கருத்து முறைகள் நன்கு நிலைபெற்று இருத்தல்வேண்டும். புத்தர் நிருவாணம் அடைந்து 100 ஆண்டுகள் கழிந்த பின்னரே பௌத்தப் பேரவை, வைசாலி என்னும் இடத்தில் கூடியது. அப்பேரவை நிகழ்ந்தபோது 10,000 வஜ்ஜியன் துறவிகளை மூத்தோர் [ஸ்தவிரர்கள்] குழுவினின்று வெளியேற்றினர். மூத்தோர், வஜ்ஜியன் துறவிகளை விலக்குவதற்குக் காரணமாக அமைந்தது, வெளிப்படையான 10 சிறிய ஒழுக்க விதிகள் குறித்து எழுந்த விளக்கமே ஆகும். ஆனால் உண்மையான காரணம், கருத்து வேறுபாடு ஆகும். இவ்வாறு விலக்கப்பெற்ற வஜ்ஜியன் துறவிகள், தாம் ஒன்றுகூடி ஒரு பேரவையினைத் தோற்றுவித்தனர். பௌத்தத்துள் மஹாயானப் பிரிவானது இந்நிலையில் தோற்றம் கொண்டது. மஹாயானத் தோற்றக் காரணத்தை மேற்குறித்த கருத்துப் பிளவிலே நன்கு அறியலாம். மூத்தோரினின்று சர்வாஸ்த்தி வாதிகளும், சாம்மிதீயர்களும் காலப்போக்கில் பிரிந்தனர். இவ்வாறு, பிரிந்த ஒவ்வொருவரும் தம்முள், மேலும் மேலும் பலப்பல உட்பிரிவுகளைக் காணத் தொடங்கினர்.

வசுமித்திரர், வினீததேவர், பவ்யர் ஆகியோர் முற்பட்ட பௌத்த வரலாற்று ஆசிரியர்கள் ஆவர். இவர்கள் பதினெண்வகைப் பௌத்தப் பிரிவுகள் இருந்தனவாகக் குறிக்கின்றனர். ஒவ்வொரு பிரிவும் புத்தரது உண்மையான போதனையை நேரிய நெறியிலேயே விளக்குவதாகக் கூறுகின்றது. இவ்வாறு, பலவாகத் தோன்றிய பௌத்தப் பிரிவுகளுள் நான்கு மூலக் கருத்து முறைகள், நம்முடைய கருத்திற்கு உரியனவாகின்றன. ஒன்று, ஸ்தவிர வாதம்; இரண்டு, சர்வாஸ்த்தி வாதம்; மூன்று, மஹாசங்கிகம்; நான்கு, சாம்மிதீயம். ஏனையப் பௌத்தக் கருத்து முறைகளின் உட்பிரிவுகள், இந்நான்கு மூலக் கருத்து முறைகளினின்று கிளைத்தவையாகும்.

ஸ்தவிர வாதம், தொடக்க காலத்தில் நன்கு ஆட்சி பெற்றிருந்தது. பின்னர், படிப்படியே செல்வாக்கிலும் முக்கியத்துவத்திலும் குறைந்து வந்தது. அசோகரது ஆட்சியிலே பௌத்தத்தின் மூன்ருவது பேரவை கூடியது. இப்பேரவை தோன்றிய காலம் தொடங்கி, ஸ்தவிரவாதம் தனது செல்வாக்கிலே குன்றுதல் ஆயிற்று. பின்னர் காலப் போக்கில் இந்தியப் பெரு நிலத்தினின்று அறவே மறைதலும் ஆயிற்று. எனினும் ஈழம், பர்மா, சையாம், ஆகிய நாடுகளிலே தொடர்ந்து இது தழைத்து வருகிறது. சர்வாஸ்த்திவாதம், தொடக்க காலத்தில் பல்கியும், பரவியும் நாடெங்கும், காந்தாரம், காஷ்மீரம் ஆகிய பகுதிகள் உள்பட விளங்கியிருந்தது. சாம்மிதீயர்கள் [வாத்சீபுத்திரீயர்கள்] வளம் மிக்க ஒரு பகுதியினராகப் பல்லோராலும் பின்பற்றத் தக்க செல்வாக்கு உடையோராக விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். சாம்மித்தீயர்களது மூல நூல்கள் எவையும் பாதுகாக்கப் பெறவில்லை. இன்று சாம்மித்தீயர்கள் குறித்து நாம் அறியும் சில செய்திகளும், இவர்களை எதிர்க்கும் மற்றைய கருத்துக் கொள்கையினரிடமிருந்து அறிய வேண்டுவனவாய் உள்ளன. சாம்மித்தீயர்களை ஏனையக் கருத்து முறைகள் யாவும் சமயப் பகைவர் என, ஒருங்கே இகழ்ந்து உரைத்தன. சாம்மித்தீயர்கள், தனித்த நிலையில் புத்கல ஆத்மன் (ஆன்மா) என, ஒன்று உண்டு என்றும் அவ்வான்மாவிற்கு ஒருவாறு நிலைபேறு உண்டு என்றும் மனத்தின் நிலைகளோடு முற்றிலும் ஒருமையுடையதாக அல்லது உள்ளத்தின் நிலைகளினின்று முற்றி

லும் வேறுபட்டதாக ஆன்மாவைக் கருதுவதற்கு இல்லை என்றும் கருதுகின்ற கொள்கையை உடையவர்கள். மாத்தியமிகர்கள் ஆன்மா இல்லை என்ற கருத்துடைய வர்கள்; ஒருபுறம் மாத்தியமிகர்களுக்கு அயலாக உள்ள ஏனைய முறைகளின் ஆன்மா குறித்த ஒருதலையான கருத் திற்கும், மாத்தியமிகர்களின் ஆன்மா இல்லை என்ற கருத் திற்கும் இடையே கருத்து வளர்ச்சியின், ஒரு நிலையினைக் குறிப்பதாக சாம்மித்தீயர்களது கருத்தைக் கொள்ளல் வேண்டும். மஹாயான சமயமும், மெய்ப்பொருள் இயலும் தோன்றுவதற்கு முன்னோடிகளாக மஹாசங்கிகர்களை உறுதியாகக் குறிக்கலாம். தருமங்கள், நிருவாணம், புத்த காயம், தனிஒருவனின் மோக்ஷம், அல்லது போதி சத்துவக் கொள்கை அல்லது அனைத்துயிரும் சக்திபெறுதல் ஆகிய கருத்தமைவுகள் குறித்துப் பல்வேறு கருத்துக்களின் உள்ளார்ந்த நிலையில் இருந்த வேறுபாடுகள், மிகுதியாகித் தெளிவுற்றன. கருத்துக்கள் ஒன்றையொன்று மோது தலாலும், நெடுங்காலமாக வேறுபாடுகளைக் குறித்து விவாதம் நிகழ்ந்ததாலும், பழைய பௌத்த முறைகள் முதிர்ச்சி பெற்றன.

பௌத்தம் என்பது தனித்த ஒரே கருத்து முறை அன்று; பல கருத்து முறைகளின் பிறப்பிடம் ஆகும். பௌத்தக் கருத்து முறைகள் தம்முள் வேறுபடினும், எந்தப் பௌத்தக் கருத்து முறையும் உள்பொருளை, ஆன்மா வாகவும், நிலைபேறுள்ளதாகவும், யாவற்றிடையேயும் நிலவு கின்ற ஒருமைப்பாடுடையதாகவும், பொதுமையுடைய தாகவும் கருதவில்லை. இதற்கு மாருக, பௌத்தம் அல்லாத ஜைனம் உள்ளிட்ட அனைத்துக் கருத்து முறைகளும் ஆன்மாவின் உண்மையினை எவ்வகையிலேனும் ஏற்றன. நைராத்மியவாதம் ['பொருண்மையின்மை'] பௌத்தத்தின் பெருங்கருத்தாகும். இக்கருத்தை நன்கு அறியவும் விளக்கவும் பல கருத்து முறைகள் முற்படுகின்றன. இவ் விளக்க வேறுபாடுகளால் பௌத்தக் கருத்து முறைகள் பல உட்பிரிவுகளாயின.

தொடக்க காலத்தில், உலகின் உண்மையை ஏற்ற பொழுது [புத்கல நைராத்மியம்] அதன் பொருண்மையை மறுத்தனர். ஆனால் உலகு தனித்த வெவ்வேறு மூலக் கூறுகளால் ஆயது என்று கூறி அதை விளக்கினர்.

தேரவாதமும், சர்வாஸ்த்திவாதமும் [வைபாடிகர்] பன்மைத்தன்மையைப் பிடிவாதமாக விளக்க முற்பட்டவற்றுள் தலைமையானவை. பழைய சௌத்திராந்திகம் இந்த உண்மையைத் திறனாய்ந்து நிறுவமுற்பட்டது. மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞராகிய ‘காண்ட்’ என்பாரது முறையில், சௌத்திராந்திகர் அறிவு ஆராய்ச்சி இயலைத் தனித்த வழியில் வளர்த்தனர். தன் திறன் ஆய்வு முறைகளாலும், அகநிலை நோக்குகளாலும் சௌத்திராந்திகம், மாத்யமிகத்தையும் யோகாசாரத்தையும் தோற்றுவித்தது.

நாகார்ஜுனர் என்பவரால் கி. பி. 2ஆம் நூற்றாண்டில் வரையறையுற்ற, மாத்யமிக மெய்ப்பொருள் இயல், பௌத்த சிந்தனையின் வளர்ச்சியிலே இரண்டாவது நிலையாகவும், முக்கியமானதாகவும் அமைந்தது. உலகிலே மூலக் கூறுகளின் தனித்த நிலை உண்மையை மாத்மியகம் மறுப்பதால், இது தர்ம நைராத்மியக் கருத்தையும் மறுப்பதாகிறது. பொருள் என்பது சிந்தனையின் அமைப்பே ஆனால், [பொருள் என்பதே இல்லையானால்] பொருளின் குணங்களும், தோற்ற நிலைகளும், இல்பொருள்கள் ஆதல் வேண்டும். சாங்கியமும், வேதாந்தமும் உள்பொருளை நிலைபேறுடையதாகவும் பொதுமை உடையதாகவும் கருதுகின்றன. பௌத்தம், இவ்வாறு கருதவில்லை; பௌத்தத்தின்படி உள்பொருள் நிலைபேறு அற்றது. ஏனெனில் கணப்பொழுதே நிலவும் தன்மையுடையதாகிய பல தனிப் பொருள்களாகவும் உள்பொருள் விளங்க இயலாது. முற்பட்ட பௌத்தம், உள்பொருள் கணந்தோறும் தோன்றி மறையும் தனிப்பொருள்களால் ஆயது என்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தது. புத்தர் கணந்தோறும் தோன்றி மறைவதைப் போதித்தது, பொருள்கள் யாவும் சார்புடையன, தொடர்புற்றே விளங்குவன என்ற உண்மையினை முடிவாகப் போதித்தற்கு முன்னிலை விளக்கமாக அமைந்தது ஆகும்.

சங்கரரது அத்துவிதம், பிராமணங்களைத் தழுவிய கருத்து முறைகளிலே புரட்சியை விளைத்தது. இதுபோல மாத்யமிகம், பௌத்தத்தில் புரட்சியை விளைத்தது. பௌத்த மூல நூல்களுள் அடங்கியுள்ள போதனைகளைத் தொகுத்து விளக்க எழுந்த நிலைத்த முயற்சி, இரு வேறு கருத்து

நிலைகளை ஏற்றன. அவை : (பாரமார்த்த நிலை) கடந்த நிலை நோக்கு ; (சம்விருதி) தோற்ற நிலை நோக்கு என்பன வாகும் ; மாத்யமிக முரண் நிலை ஆய்வுக் கொள்கையானது, மேற்குறித்த இருவேறு கருத்து நிலைகளை ஆய்ந்ததன் விளைவாகத் தோன்றியதாகும்; அந்நிலைகளின் அடிப்படைக் கருத்துக்கள், பிராமணக் கருத்து முறைகளில் காணப் பெறும் பொருண்மை பற்றிய கருத்தும், முற்பட்ட பௌத்தத்தின் வழக்கில் இருந்த தோற்றநிலைக் கருத்து மாகும். மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞராகிய 'காண்ட்' என்பார் வகுத்துள்ள முரண் நிலை ஆய்வுக் கொள்கையானது, அனைத்து மெய்ப்பொருள் இயலையும் திறன் ஆய்வதைப் போல, மாத்யமிகம், அனைத்து மெய்ப் பொருளியலையும் திறன் ஆய்வு முறையில் ஆராய்வது ஆகும்.

மாத்யமிகக் கருத்து முறையின் அடிப்படைக் கருத் துக்கள் : பரம் பொருள், அனுபவத்தால் காணும் வரை யறைகள் அற்றது ; தோன்றுகின்ற உலகு பொய்ம்மை உடையது ; தோன்றுகின்ற நிலைவேறு ; பரம் பொருளின் நிலைவேறு என்பனவாகும். இக்கருத்துக்கள் அனைத்தும் மாத்யமிகக் கருத்துக்களுள் ஏற்கப்பெற்றன. ஆனால் சிலர் தோற்றநிலைப் பொருட்களின் உண்மையை அடையின்றித் தீவிரமாக மறுத்தலால் எதிரிடையான கருத்துக்கள் தோன்றலாயின. பௌத்தக் கருத்து முறைகளுள் ஒன்றாகிய யோகாசாரம் [விஞ்ஞானவாதம்], மாத்யமிக எதிர்மறை சூன்யக் கொள்கையைத் திருத்தியது, குறிக்கத்தக்க மாற்ற மாகும். உணர்வு நிலை ஒன்றே உண்மையானது என்பதை மறுத்தற்கு இயலாது என்று யோகாசாரம் கருது கின்றது. காண்பான் காட்சிப் பொருள் ஆகிய இரு வேறு நிலைகளும் இல்லாதவை என, அது கூறுகின்றது ; இருமைத் தன்மை உண்மை அன்று எனவும் அது வாதிடுகின்றது. ஆனால் இருமைத் தன்மையின் மறுப்பு ஏற்படும்போது, இருப்பது சூன்யமாகும்.

மேலை நாட்டில் பிச்டே, ஷெல்லிங், ஹெகல் [Fichte, Schelling, Hegel] ஆகியோரது கருத்து முதற் கொள்கைகள் தோன்றுவதற்குக் காரணமாக இருந்தவை, காண்ட் என்ற மேலை நாட்டு அறிஞர் வகுத்த ஆராய்ச்சி யின் அடியாக எழுந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்

களாகும். இங்கும் யோகாசாரர்களது கருத்து முதற் கொள்கை, மாத்யமிகத்தினின்று நேராக வெளிப்பட்ட தாகும். பௌத்தத்தின் மூன்ருவது பெருநிலையாக இதனைக் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

தாந்திரக் கொள்கை, (வஜ்ரயானம், மந்திரயானம் போன்ற பிற) விஞ்ஞான வாதத்தின் வளர்ச்சிக்கு இடையூருக மேலெழுந்து நின்றது. தாந்திரக் கொள்கை, மந்திரம், வழிபாடு, சடங்கு ஆகியவை சேர்ந்த ஒரு தனிக் கொள்கையாகும். தாந்திரக் கொள்கை சமயமாகவும், மெய்ப்பொருளியலாகவும் ஒருங்கே விளங்குகின்றது. திபெத்து நாட்டில் இக்கொள்கை நன்கு பரவியது. இந்தியப் பெருநிலத்தில் இருந்து பதினொன்று, பன்னிரண்டாம் நூற்ருண்டுகளில் மறையத்தொடங்கிய பௌத்தம், தனது தாந்திரக் கருத்துக்களைத் திபெத்து நாட்டில் பரப்பியது. பௌத்தத்தின் பழைய கருத்து முறைகள் சைனுவிலும், ஜப்பானிலும் தொடர்ந்து வளர்ச்சி அடைந்து வருவதை, இந்நாளிலும் காணலாம்.

பௌத்தக் கருத்து வளர்ச்சி, புற உலகு உண்மை, முழுமுதற் கொள்கை, கருத்து முதற் கொள்கை ஆகிய மூன்று கூறுகளாகப் பகுப்புற்றது. இப்பகுப்பு, அளவை நெறி காலமுறை ஆகியவற்றின் வளர்ச்சிக்குப் பொருந்தவே அமைகிறது. 'பஸ்டன்' (Buston) என்பாரும், பிற பௌத்த வரலாற்று ஆசிரியர்களும் மேற்குறித்த முப் பகுப்புக்களை அல்லது கருத்து வளர்ச்சியின் காலநிலைகளைத் தரும சக்கரத்தின் மூன்று ஊசல் ஆட்ட நிலைகளாகக் கருதுகின்றனர். (தர்மசக்கரபிரவர்த்தனம்). பௌத்தர் அல்லாதார் பல விடங்களில் நால்வகைப் பௌத்தக் கருத்துமுறைகளைத் தவருது குறிக்கின்றனர். அவையாவன: வைபாடிகம் சௌத்திராந்திகம், மாத்யமிகம், யோகாசாரம். வைபாடிகமும், சௌத்திராந்திகமும், ஹீனயானப் பிரிவினைச் சார்ந்தன. உலகப் பொருள்கள் உண்மையானவை எனவும், பலவாகும் எனவும் இவ்விரு கருத்து முறைகளும் குறிக்கின்றன. மாத்யமிகமும், யோகாசாரமும் உலகு உண்மையை மறுப்பன. கருத்துக்களே முதன்மையானவை எனவும், உள்பொருள் தொடர்பற்றது எனவும் கூறுவனவாகும். இவை இரண்டும் மஹாயானத்தைச்சேர்ந்தவை. சாங்கியம், வைதீகக் கருத்து முறைகளுள் பெற்ற இடத்தை, வைபாடிகம் (ஆபிதர்மிகம்) பௌத்தத்துள் பெறுகின்றது. மற்றையக்

கருத்து முறைகள் வைபாடிகத்தை மறுத்தும், தழுவியும் எழுந்தனவாகும். மாத்யமிகம் தோன்றியபொழுது ஆபிதர்மிகம் வளர்வது ஒழிந்தது எனக் கருதுவதற்கு இல்லை. அல்லது யோகாசாரம் தோன்றிய காரணத்தினுல் மாத்யமிகம் வழக்கொழிந்தது என்றும் கொள்வதற்கு இல்லை. பௌத்தக் கருத்து முறைகள், பல நூறு ஆண்டுகள் ஒருங்கே தொடர்ந்து வளர்ச்சி அடைந்தன. இக்கருத்து முறைகளுள் முதல் நிலையில் உள்ளவை, பௌத்தக் கருத்துமுறைகள் வரையறை பெற்ற காலத்திலே கொண்ட முதன்மையாகும். பௌத்தம், பிரதீத்திய சமுத்பாதம் என்னும் சார்பில் எழு காரணக் காரியக் கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டதொரு தருமக் கொள்கையை, மேற்குறித்த மூவேறு கருத்து வளர்ச்சி நிலைகளிலும் கொண்டிருந்தது. உலகப்பொருள்களின் உண்மை குறித்த ‘தருமக்’ கொள்கை, பிரதீத்திய சமுத்பாதம் என்னும் மூலக் கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். சார்பில் எழு காரணக் காரியக் கொள்கையாகிய பிரதீத்திய சமுத்பாதம் வெவ்வேறு விளக்கங்களைப் பெறுகிறது. ஒவ்வொரு பௌத்தக் கருத்து முறையும் நடுவணதாகிய நெறியினை அதுவிளக்குவதாகக் கூறுகிறது. ஆபிதர்மிகக்கருத்து முறைகளுள் காணப்பெறும் முற்பட்ட பௌத்தம், ‘தருமக்’ கொள்கையை ஆன்மா என ஒன்று இல்லை என்று மறுப்பதாகவே கொண்டது; ஆன்மா என ஒரு பொருள் இல்லை எனக்கூறி, அந்நிலையில் பல தனிப்பொருள்களை உண்மையானவை (தருமங்கள்) என, நிறுவியதாகக் கருதியது; தனித்த பொருள்கள் தோன்றுவதும், நிலைபெறுவதும் பிரதீத்திய சமுத்பாதம் என்னும் காரணச் சட்டத்தால் ஒழுங்குறுவதாகக் கருதியது. இதன் நடுவு நிலைக் கொள்கை, ஒரு புறம், யாவும், என்றும் நிலைபெறுவன என்ற கொள்கையையும், மறுபுறம், எப்பொருளும் நிலையுதல் உடையது அன்று என்ற கொள்கையையும், தவிர்ப்பதாகும். மாத்யமிகத்தில் பிரதீத்திய சமுத்பாதம் என்னும் கருத்தானது, பொருள்கள் ஒன்றையொன்று உண்மையில் சார்ந்து விளங்குவன என்ற கருத்தைத் தருவது என விளக்கித் தனித்த நிலையில் பொருள்கள் இல்லை என்பதை நிறுவுவதாகும். இதன் நடுவு நெறியானது ஒரு புறம் யாவும் என்றும் உள என்பதையும், மறுபுறம், எவையும்

இல என்பதையும் ஏற்காதது. விஞ்ஞான வாதம், உலகு உண்மையினை அல்லது புறப்பொருள் உண்மையினை ஆய்வின்றிப் பிடிவாதமாகக் கொள்வதைத் தவிர்க்கிறது. எப்பொருளும் இல்லை என்பதையும் அல்லது எப்பொருளைப் பற்றிய உண்மையிலும் ஐயுறுதலையும் தவிர்க்கிறது. (காட்சிப் பொருளையும், அறிவையும் ஒருங்கே மறுப்பதாகிய) இன்மை வாதத்தின் ஐயுறவுக் கொள்கையைத் (Scepiticism of nihilism) தவிர்க்கிறது.

2. பௌத்தத்தின் அடிப்படைக் கொள்கைகள்

பாலி மொழியில் விளங்கும் பௌத்த மூல நூல்களில் வாழ்க்கை நிலைபேறு அற்றது; பொருண்மையற்றது; துன்பம் நிறைந்தது; என்று கூறப்பெற்றுள்ளது. இவ் வுண்மைகளை உள் உணர்விலும், காட்சியாலும் பௌத்தப் பெரியோர் தெளிந்தனர்; புலச்சார்பற்ற வழக்குரைகளால் அன்று. பின்னர் சௌத்திராந்திகர்கள் அளவை நெறி நின்று பௌத்தப் பேருண்மைகளைத் தெளிவிக்க முயன்றனர். அனைத்துப் பௌத்தக் கொள்கைகளிலும் சிறப்பாக விளங்கும் நைராத்மிய வாதம், வாழ்க்கை, பொருண்மை அற்றது, நிலையுதல் அற்றது என்ற உண்மைகளை நிறுவுவதற்கு எனவே எழுந்ததாகும். ஆன்ம உண்மையை வலியுறுத்தும் பிற மரபுகள் வாழ்க்கையின் பொருண்மை, நிலைபேறு, பொதுமை ஆகியவற்றை விளக்குவனவாகும். இவ்வுண்மைகளை மறுத்தற்கு என எதிரிடையாகத் தோன்றிய கொள்கை நைராத்மியமாகும். இது ஆன்ம உண்மையை எதிர்த்து மூன்று முடிவுகளைத் தொடர்பாக நிலை நாட்டுகின்றது. அவை: (1) யாவும் கணமே உள்ளவை - க்ஷணிகத்வம், (2) பொருண்மை யின்மை - அனுத்மத்வம் (3) பொருள்களின் தனித்தன்மை - ஸ்வலட்சணம் என்பன.

உள்பொருள், காரியத்தை விளைப்பதாகும்; அல்லது காரண நிலையில் உள்ளதாகும். காரண நிலையில் இல்லாதது நிலைபேறு உடையது ஆகாது. ஆதலால் அது உள் பொருள் ஆகாது. காரணமாக விளங்குகின்ற தன்மை, ஒருங்கே காரியத்தை விளைக்க வல்லது, அல்லது அடுத்து அடுதது விளைவிக்க வல்லது. ஒருங்கே விளைவிப்பதாயின் அனைத்துக் காரியங்களும் ஒரே சமயத்தில் நிறைவுறும். அப்பொழுது நிலைபேறு உடையஒன்று, முதல் கணத்திற்குப்

பிறகு உளதாகிறதா இல்லையா, என்ற கேள்வி எழும். ஒரு கணத்திற்கு மேல் நிலைபெறுமாயின், ஒரே வகையான காரியங்களை இரண்டாவது கணத்திலும் அடுத்தடுத்து அமையும் கணங்களிலும் தோற்றுவிக்கவேண்டும். இதனால் இடையறவுபடாத அதே காரியங்கள் வரிசையாகத் தொடர்ந்து ஒரே காரணத்தினின்று தோன்றுவனவாகும். இது பொருத்தமற்றதாகும். காரணம் அடுத்து அடுத்து அமையும்கணங்களில்விளங்கினாலும் காரியத்தொடர்ச்சியை விளைவிக்காததாயின், அதன்முதல்கணத்தின் தன்மைக்கும், பிற கணங்களின் தன்மைக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு நன்கு புலனாகும். ஏனெனில் முதல் கணத்தில் காரியத்தை விளைக்க வல்லதாகக் (சமர்த்தாவாகக்) காரணம் விளங்கு கிறது. ஆனால் அடுத்த கணங்களில் அதே காரியத்தை விளைக்காதது (அசமர்த்தா) ஆகின்றது. இரு வேறு மாறு படும் இயல்புகளை உடைய ஒன்று, ஒரே ஒரு பொருளாக இருத்தல் இயலாது. நிலைபேறு உடையதும், தொடர்ந்து காரியத்தை விளைக்கவல்லதும் ஆகாது. எடுத்துக்காட்டு: 'அ' என்பது முதலிலே 'இ' என்பதைத் தோற்றுவிக் கிறது. பின்னர் 'உ' என்பதையும் அதன்பின்னர் 'ஒ' என்பதையும் தோற்றுவிக்கக் காண்கிறோம். 'இ' என்பதை 'அ' என்பது தோற்றுவிக்கும்போது 'உ' என்பதையும் தோற்றுவிக்கவல்லதா? என்ற கேள்வி எழும். தோற்று விக்க வல்லதாயின் 'அ' என்பது அனைத்துக் காரியங் களையும் இ, உ, ஒ அனைத்தையும் ஒரே சமயத்தில் தோற்றுவிக்கும். ஒரே சமயத்தில் தோற்றுவிக்குமானால் 'இ' என்பதைத் தோற்றுவிக்கும் என நாம் கருதியது குறைந்து, யாவும் ஒருங்கே தோற்றுவிக்கப் பெறுவதாக மாறுகின்றது. இல்லையேல் காரியம் தோன்றவே தோன்றாது. சிறு கருங்கல், ஒரு முளையினை, எவ்வளவு காலம் ஆனாலும் தோற்றுவிக்க இயலாது. 'அ' என்பதே இரண்டு அல்லது பல கணங்களில் ஒரே பொருளாக விளங் குகின்றது என்று நாம் கருதுவோமானால் ஒரே காரியத்தை அது விளைக்க வல்லதாகவும், விளைக்க இயலாததாகவும் விளங்கும்.

காரணம் என்பது ஒரே தன்மையுடையதாக விளங்கு கிறது; காரியத்தை விளைக்க வல்ல திறமை, துணைக் காரணங்களின் உண்மையை அல்லது இன்மையைப்

பொருத்ததாக அமைகிறது. என்று கூறுவதின் மூலம் மேற் குறித்ததற்குத் தடைஎழுப்பலாம். இத்துணைக் காரணங்கள் நிலையுதல் உள்ள ஒன்றோடு கொள்ளுகின்ற உறவு யாது? துணைக் காரணங்கள் தொழிற்படாது இருத்தலால் எவ் வித காரியமும் நிகழாது. விதை ஒன்று, முளையாக வெளிப் பட வேண்டுமானால் துணைக் காரணங்கள் விதையினை மாறு தலுக்கு உட்படுத்த வேண்டும். விதை, மாறுதல்களுக்கு உட்படாவிடில் முளையாதல் இல்லை. மாற்றமுற்ற நிலையிலே விதை முளையாகிறது. மாற்றமுறுதல், விதையின் முக்கியப் பகுதியானால் எப்பொழுதும் மாறுகின்ற இயல்பு விதை யிடத்து இருத்தல் வேண்டும். இல்லையேல், விதைக்கு இருவகை இயல்புகள் உண்டு. ஒன்று, விதையின் உண்மை நிலை; மற்றொன்று துணைக் காரணங்கட்கு ஏற்ப மாற்றமுறுகின்ற நிலை. ஒரு பொருளின் இரு வேறு நிலை களை ஏற்பது முன்சொல்லியவாறு இரு பொருள்களை ஏற்பதாகும். இது பௌத்தத்தின் அடிப்படைக் கருத்து ஆகும். கணந்தோறும் பொருள்கள் வேறுபடுகின்றன. கால வேறுபாடே, பொருள் வேறுபாடாகும். ஒரு பொரு ளானது எந்த இரு கணங்களிலும் ஒரே தன்மை உடைய தாக விளங்குவது இல்லை. வாழ்க்கை, கணந்தோறும் தோன்றி மறைவதாகும்.

வாழ்க்கை, கணந்தோறும் தோன்றி மறையும் இயல் பினது என்ற உண்மையினைப் பொருள்களின் அழிகின்ற தன்மையைக் கருதுகின்ற வகையாலும் நிறுவலாம். எதிர்க் கும் ஆற்றல்கள் தோன்றி ஒரு பொருளை அழித்தாலன்றி பொருள் அழிவுறாது என்பது சிறப்பில்லாக் கருத்தாகும். ஒரு பொருள் இயல்பிலேயே அழிவற்றதானால், எத்துணை அளவு புற நிலைத் தாக்குதல்கள் நேரினும் அப்பொருள் தாக்குறாது. ஒன்றுமற்றதாய் அழியாது. ஒரு கழி கொண்டு மட்பாண்டம் ஒன்றைத் தாக்கினால், மட்பாண்டம் உடையும். இங்கு மட்பாண்டத்தின் அழிவு, அக்கழியின் தாக்குதலால் நேர்ந்தது என்று கூறலாம். அழிவானது மட் பாண்டத்திற்கு இயல்பிலே இல்லையானால், கழிகொண்டு தாக்குதல், அழிவிற்கு ஒரு துணைக் காரணமாகும். அழிவினைக் கழி தோற்றுவிப்பதாகக் கொள்ளுதற்கு இல்லை. ஒரு பொருள் வயது மிகுகிறது; அல்லது முதுமை உறுகிறது; அல்லது அழிவுறுகிறது என்று கூறுவதன்

பொருளைக் கருதுவோம். ஒரு பொருள் எவ்வித மாறுதலுக்கும் உட்படாது எக்காலத்திலும் தொடர்ந்து விளங்குகிறது என்பது மேலே கூறியதன் கருத்தன்று. தொடர்ந்து விளங்குகின்ற ஒன்று, திடீர் என, மாற்றத்திற்கு உட்படுவது எனக் கொள்வதற்கும் இல்லை. ஒவ்வொரு கணமும், தொடர்ந்து, ஒரே வகையில் கண்ணுக்குப் புலப்படாத நிலையில் அயர்வின்றி அது மாற்றத்திற்கு உட்படுகிறது. ஆதலால், மாற்றம் அல்லது பிறப்பு என்பதே கணந்தோறும் நிகழுகிற இறப்பு எனக் கூறலாம் அல்லவா? கணந்தோறும் மாற்றம் கொள்கின்ற பொருள், கணந்தோறும் வேறுபட வேண்டும். ஒரு பொருளின் நிலைபேறு என்பது பொய்த்தோற்றமாகும். எரிகின்ற தீ, ஒரே வகையான தீ எனக் கொள்வது பிழையாகும். எவ்வாறு ஒரே ஆறு ஓடுவதாகக் கொள்வதும் தவருகுமோ, அதேபோலப் பொருள் ஒன்று எவ்வித மாற்றமும் உருமல் நிலையுதல் உடையது என்று கூறுவதும் பொருந்தாது. வாழ்க்கை என்பது, இடையருத ஒரு மாற்றமாகும் பொருள் என்பது, ஒரே கணத்தில் விளங்குகின்ற ஒன்ருகும். இதற்கு, 'முன்' என்பது இல்லை; 'பின்' என்பதும் இல்லை. இப்பொருளுக்குக் கால அளவு இல்லை. காலத்திலே நீட்டிப்பில்லை. அழிவென்பது பொருள்களிலே அடங்கியிருக்கின்ற ஒன்ருகும். அது, முற்றழிவு; பொருள் முழுமைக்கும் பொருந்துவதாகும்.

பொருள்கள் நிலையற்றன என்ற உண்மை மேலே காணப்பெற்றது. அவ்வுண்மையினை நிறுவுவதற்குப் பயன்படுத்திய அளவு நெறியே முழுமைஎன்பதன் உண்மையை மறுக்கப் பயன்படுத்தப் பெறுகிறது. பொருள் ஒன்று எனக் குறிக்கப்பெறுகின்றபோது ஒன்றென ஆகுவது யாது? பொதுவாகக் கருதுவது போல மேஜை என்பது ஒரு பொருள், மரம் என்பது மற்ருெரு பொருள் எனக் கருதலாம். இப்பொருள்கட்குப் பகுதிகள் உண்டு. ஒரு மேஜையில் சில பகுதிகள் காணப்பெறுகின்றன. சில பகுதிகள் காணப்பெறவில்லை. மேஜையினது பகுதிகள் யாவற்றையும் ஒருங்கே காணுதல் இயலாது. மரத்தின் சில பகுதிகள் அசைகின்றன; சில அசையாது நிற்கின்றன. ஒரு பகுதி நிழலில் உள்ளது; மற்ருெரு பகுதி கதிரவனின் ஒளியில் தோய்கிறது. இரண்டு அல்லது இரண்டிற்கு

மேற்பட்ட மாறுபட்ட பண்புகளை உடையனவாகக் கருதப் பெறுகின்ற பொருள், எவ்வாறு ஒன்றுதல் கூடும். (மாறுபட்ட பண்புகளாவன: காணக் கூடுதலும், காணக் கூடாமையும், அசைதலும், அசைவுறுதிருத்தலும், இருளும், ஒளியும்.) அசைவு ஒரு பகுதியிலும், அசைவின்மை வேறொரு பகுதியிலும் நிகழ்வதெனக் கூறுவதால் மேலே கூறிய அளவையினின்று தப்பித்துக் கொள்ளுதல் இயலாது. ஏனெனின் அசைவுறுகின்ற பகுதியும், அசைவுறுதிருக்கின்ற பகுதியும் ஒரே பொருளுக்கு உரியன வாகும். பகுதிகள் இடத்துக் காணுகின்ற பண்புகள் முழுப் பொருளுக்கும் உரியனவாகும். (அந்த முழுப் பொருளின் பகுதிகளே இவையாகும்) எத்துணை இயல்பு கள் உளவோ அத்துணைப் பொருள்கள் உள. ஒரு பொருளுக்குப் பரப்போ, உள் அமைப்பில் சிக்கலோ இல்லை. பலவும் ஒன்றுக, பல பகுதிகள் ஒன்றுக இருத்தல் என்பது பொய்த்தோற்றம் ஆகும். எண்ணிறந்த தானி யங்கள் சேர்ந்து ஒரு குவியலாக இருக்கும் தன்மை, ஒன்றுக, அல்லது ஒரு முழுமையாகத் தோற்றம் அளிப்பது போல இதுவும் பொய்த்தோற்றமாகும்.

ஆகவே, ஒரு பொருள் என்பது, காலத் தொடர்ச்சி யற்ற, நேரக் கூறே அற்ற, ஒரு கணமேயாகும். இப் பொருள் இடம் பெறும் இடத்தை நோக்கினுலும் அவ்விடம் பரிமாணம் அல்லது அளவோ, பலவகைப்படுதலோ அற்று விளங்குவதைக் காணலாம். ஆதலால் பொருளுக்குக் காலத் தொடர்ச்சியும் இல்லை; இட அளவும் பலவகைப் படுதலும் இல்லை.

மேற்கண்ட அளவை நெறியைப் பின்பற்றினுல் பொருள்களுக்குப் பொதுமை இயல்பு உண்டென்பதையும் (சாமான்யம்) மறுக்க நேருகிறது. ஒவ்வொரு பொருளும் தனித்த இயல்புகளைச் (சுய லட்சணம்) சிறப்பாகப் பெற்றி ருப்பதை அறியலாம். தனிப்பொருள்கள் அனைத் திலும் பொதுமையான ஒரு பண்பு, ஒருபடித்தான, ஒப்புமை உள்ள ஒரு பண்பு இருப்பது என்பது, எளிதில் கடக்க இயலாத இடர்ப்பாடுகளை விளைக்கிறது. எவ்வாறு காலத்தாலும் இடத்தாலும் பிரிப்புற்று விளங்கும் பல்வேறு தனிப்பொருள்களிடத்து ஒரு பொதுப் பண்பு விளங்குதல் கூடும்? தனிப்பொருள்கட்கு நிகழ்கின்ற மாறுதல்களால்

தாக்குருது தன்னுடைய முழுமையும் குன்ருது எவ்வாறு அது விளங்குதல் இயலும்? மேலும், ஒரு பொருளை நாம் அறிகின்றபோது, நாம் அப்பொருளின் தனித்த இயல்பையும் அப்பொருளிடத்து விளங்கும் பொது இயல்பையும் ஒருங்கே அறிவது இல்லை. எடுத்துக் காட்டாக, மனிதத் தன்மை என்னும் பொதுப் பண்பு எவ்வாறு, புதியதாகப் பிறந்த மனிதனிடத்து விளங்கும்? மனிதன் இறக்கின்றபோது இப்பொதுப் பண்பு எங்கே போகிறது? இவ்வாறு தோன்றும் பல இடர்ப்பாடுகளைத் தவிர்ப்பதற்காகப் பௌத்தம் அனைத்து வாழ்வும் தனித் தனிக் கூறுகளை உடையதே என்ற கொள்கையை உடைய தாகிறது. பொதுப் பண்பானது, மனத்தினுல் படைக்கப் பெறும் சிந்தனையின் அமைப்பாகும். (விகல்பம்).

ஒரு பொருள் உளதாதலோ, அழிந்துபோதலோ அப்பொருளின் தோற்ற நிலைகளேயாகும். படிமம் ஓர் வடி வத்தை ஏற்பதுபோல, இராகு என்பான் ஒரு வடிவத்தை ஏற்பது போலப் பொருள்களும் வடிவங்கள் கொள்கின்றன. ஒரு பொருள் உளதாதலும், அழிதலும் அப்பொருளுக்குப் பண்புகளாகவோ புதிய சேர்க்கைகளாகவோ அமைவன அல்ல. பொருளின் உண்மையும், அழிவும் பொருளுக்கு அயலானவை அல்ல; தோற்றமும் அழிவும் பொருள் தன்மையை அமைக்கின்றன. பௌத்தக் கருத்து அமைவின்படி, மாற்றம் என்பது ஒரு பொருளை நீக்கி மற்ருெரு பொருளை அப்பொருளினிடத்து வைப்பதாகும். பொருள் பெயர்ச்சி என இதனைக் கூறலாம் பொருள் களின் வரிசைகள் தொடர்ச்சியாக ஒருங்கே தோன்று வதும் ஒருங்கே அழிவதுமே அன்றி ஒரு பொருள் பிரிதொன்ருதல் இல்லை. இயக்கம் என்பது, பொருள் ஒரு இடத்திலிருந்து மற்ருெரு இடத்திற்குச் செல்லும் நிலை களிலே பல பொருள்கள் வரிசையாகத் தொடர்ந்து வெளிப்படுவதாகும். திரைப்படத்தில் பல தனிப்படங்கள் தொடர்ந்து வெளிப்பட இயக்கம் காண்பது போல, பொருள்கள் தோன்றுகின்றன. தனி ஒரு பொருளிடத்தோ, பொருள் வரிசையிடத்தோ இயக்கமோ, செல்லுதலோ இல்லை. இயங்காது நிலைத்தனவாக விளங்கும் பல பொருள் களிடத்து, காண்பான் ஒருவனே, இயக்கத்தையும் பிறவற் றையும் ஏற்றி அல்லது கற்பித்துக் காண்கிருன்.

அறிவும், அறிபொருளும் ஒத்து உடன் நிகழ்வன அல்ல. ஒன்று மற்றொன்றைப் பற்றுவதோ தனதாக்கிக் கொள்வதோ இல்லை. அறிவிற்கும் அறிபொருளிற்கும் இடையே நிகழ்வது காரண காரிய உறவாகும். தொடர்ந்து பொருள்கள் நிலைபெறுவன அல்ல; அவை முற்றிலும் தோன்றியும் அழிந்தும் வருகின்றன. பொருள்களின் காரண நிலை என்பதே தற்செயலாக நிகழும் தறுவாய் நிலையாகும். (Occasionalism). மேற்குறித்த இடர்ப்பாடுகளை நினைந்தே பௌத்த சிந்தனை, அகநிலைக் கொள்கையையும் (Subjectivism) கருத்து முதற் கொள்கையையும் (idealism) ஏற்கலாயிற்று.

3. ஆபிதர்மிக மெய்ப்பொருள் இயல்

தேரவாதமும் சர்வாஸ்த்திவாதமும்: புத்தரது போதனைகளை முறைப்படத் தொகுக்கும் முதல் முயற்சியாக ஆபிதர்மிகம் விளங்குகிறது. ஆபிதர்மிகம், புறப்பொருள் உண்மையை, உலகின் உண்மையை ஏற்கிறது. எதனையும் ஆராயாது நிறுவுகின்ற போக்கினை அது உடையது. புறப்பொருள் ஏற்பும், ஆராயாது வலியுறுத்துகின்ற பிடிவாத இயல்பும் முதலிலே வெளிப்படுகின்றன. கருத்துமுதற் கொள்கையை வலியுறுத்தும் கருத்து முறைகள், ஆபிதர்மிகத்தின் போக்கினைக் கண்டிக்க எழுந்தனவாகும். ஆபிதர்மம் என்பது தருமங்களைப்பற்றிய தூய உள்ளுணர்வு என, அபிதர்மகோசம் வரையறை செய்கிறது. மேலும், உள்ளுணர்வு தோன்றுதற்குத் துணையான ஒழுகலாற்றையும் உடையது ஆபிதர்மிகம் ஆகும். உள்பொருளைத் துருவி அறியவும், வரையறை செய்யவும் மேற்கொண்ட முயற்சியாக ஆபிதர்மிகம் விளங்குகிறது.

தேரவாதம்: பாலி மொழியிலே உள்ள மூலக் கருத்துக்களை விளக்குவனவாகக் கருதப்பெறும் எழுவகை அபிதர்மக் கட்டுரைகள், தொன்றுதொட்டு புத்தரது வாயினின்று பிறந்த சொற்கள் எனவே தேரவாதம் கருதுகின்றது. இவ்வெழுவகை நூல்களும் தேரவாதத்தின் விளக்கங்கள் ஆகும். தம்ம சங்கணியும் அந்நூலிற்குத் துணையாக எழுந்த நூல்களும் முடிவில்லாத எண்ணிறந்த தருமங்களைப் [தனிப்பொருள்களைப்] பல்வேறு நிலைகளினின்று கருதுகின்றன. அறக் கருத்துக்கள் இந்நூல்களுள்

தலையாய இடம் பெறுகின்றன. கருத்துரைகள், தலைப்புக் களாகவும் எளிதில் நினைவில் இறுத்தும் வகையில் தொடர்களாகவும், வாய்மொழிப் போதனைக்குத் துணை யாகவும் விளங்குகின்றன. அளவை நெறிப்படி நிறுவுகின்ற முயற்சி ஏதும் இல்லை. புலன்கடந்த பொருளியல் கொள்கைகளைக் காணும் முயற்சியும் அரியதாகக் காண்கிறோம். இப்போக்கு, ஆராயாது உண்மைகளை நிறுவுகின்ற நிலையினை வளர்த்தது. இது நாளடைவில் தேரவாதத்தின் வளர்ச்சியைப் பலப்பல ஆண்டுகள் வரை குன்றச் செய்தது. தேரவாதத்தின் முதல் நூல், முறைமை பெற்ற நிலையில் தோன்றியதாகிய புத்தகோசர் எழுதிய விசுத்தி மக்கம் ஆகும். இந்நூல் எழுதிய புத்தகோசருக்கு - வசுபந்து சம காலத்தவர் ஆவர். விசுத்திமக்கத்தையும், அபிதர்ம கோசத்தையும் புலன்கடந்த பொருளியல் கருத்துக்களின் விளக்கம் குறித்து ஒப்பிட்டுப் பார்த்தால் விசுத்தி மக்கம் சிறிது விளக்கம் குறைந்ததாகவே காணப்படுகிறது. எனினும் விசுத்திமக்கம் அற்நூல் என்ற அளவில் பயன்மிக்கதே யாகும். அனுருத்தரது அபிதம்மதாசங்ககம் (கி. பி. பதினே ராம் நூற்ருண்டு) ஈழநாட்டிலும், பர்மாவிலும், சையாமிலும் பெரிதும் வழங்கக் காண்கிறோம். இந்நூல் மிகவும் தெளி வான நூல் எனக் கூறுதற்கு இல்லை. ஏனைய நூல்கள் போல இதுவும் தருமங்களைத் தொகுத்துக் கூறுவதே யாகும்.

இந்தியப் பெரு நிலத்தில் தேரவாதம் பயிலப் பெற்றது என்பது ஐயமே. பௌத்த நாடுகளுள் தெற்கு நாடுகளில் விளைந்த தனிப்பொருள்கள் எனவே, தேர வாதத்தைக் கொள்ளுதல் வேண்டும். மாத்யமிகமும், யோகாசாரமும் அபிதர்மக் கருத்து முறையைக் குறிப்பிடு வது சர்வாஸ்த்தி வாதத்தையே குறிப்பது ஆகும்; பாலி பௌத்தத்தையோ ஈழ பௌத்தத்தையோ அது குறிப்பதாகக் கொள்வதற்கு இல்லை.

சர்வாஸ்த்திவாதம் :- தேரவாதத்தைப்போல் மிகு தொன்மையுடையதாகச் சர்வாஸ்த்திவாதம் தன்னைக் கருதிக் கொள்ளலாம். ஏனெனில் சர்வாஸ்த்திவாதம், தேரவாதக் கொள்கைகள் பலவற்றுடன் ஒற்றுமை மிகுந்த

தாகக் காணப்பெறுகின்றது. புறப்பொருள் உண்மை அல்லதுஉலகின் உண்மையை ஏற்பதிலேமிகுந்தஊக்கமுடைய தாகச்சர்வாஸ்த்திவாதம் விளங்குகிறது. கழிந்த காலத்தில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளையும் எதிர் காலத்தில் நிகழ இருப்பன வற்றையும் ஒருங்கே நிகழ்காலத்து உள்ளனபோல, நிலையுதல் உடையன என்று சர்வாஸ்த்திவாதம் கொள்வதை, ஏனையப் பௌத்தக் கருத்து முறைகள் கண்டிக்கின்றன. எல்லாப் பொருளும் நிலையுதல் உள்ளன என்ற கருத்து பற்றியே இக் கருத்து முறை, சர்வாஸ்த்திவாதம் எனப் பெயர் பெறுகின்றது. எல்லாப் பொருளும் எக்காலத்தும் விளங்குவன, நிலையுதல் உள்ளன என்பதே சர்வாஸ்த்தி வாதம் ஆகும்.

மூலக் கருத்துக்களைச் சர்வாஸ்த்திவாதிகள் சம்ஸ்கிருத மொழியில் அமைத்திருந்தனர். சர்வாஸ்த்திவாதத்தில் சில கருத்துக்களை மத்திய ஆசியாவிலும், கில்ஜித்திலும் கண்டெடுத்துள்ளனர். இந்தியப் பெரு நிலம் முழுவதும் சர்வாஸ்த்திவாதம் பரவியிருந்தபோதிலும், காஷ்மீரத்திலும், காந்தாரத்திலும் அதன் முதன்மை நிலையங்கள் அமைந்திருந்தன. இதன் அபிதர்மம் குறித்துத் தோன்றிய பல நூல்கள் வடமொழியில் அமைந்தவை; இன்று நாம் காணக் கூடாதனவாக அழிந்த போதிலும், அவை யாவும் சீன மொழியிலும், சில திபெத்து மொழியிலும் காப்பாற்றப் பெற்றுள்ளன. காத்யாயினி புத்திரர் என்பவர் எழுதிய ஞானப் பிரஸ்த்தானம் என்பதே அடிப்படையான நூலாகும். இந்நூலுக்குத் துணையாக எழுந்தவை, ஆறு சிறு நூல்களாகும். இச்சிறு நூல்களுள் மூன்று நூல்கள், புத்தரது நேர்ச் சீடர்களால் எழுதப்பெற்றவை என்று கருதுகின்றனர். அந்த ஆறு நூல்களாவன: வசுமித்திரம் எழுதிய பிரகரண பாதம்; தேவஸர்மன் எழுதிய விஞ்ஞான காயம்; சாரிபுத்திரர் எழுதிய தருமஸ்கந்தம்; மௌத்கலாயனர் எழுதிய பிரக்ஞாப்தி சாத்திரம்; பூரணர் எழுதிய தாது காயம்; மகாகௌஸ்த்திலர் எழுதிய சங்கீதிபர்யாயம்.

மஹாவிபாஷம் என்னும் நூல், காவிய அளவு கொள எழுதிய (கி. பி. 125) பேருரைகளின் தொகுப்பு, சர்வாஸ்த்தி வாதத்தின் வளர்ச்சியிலே இரண்டாவது நிலையாக அமைகிறது. கனிஷ்கர் ஆட்சியிலே அல்லது அதை ஒட்டிய

காலத்தில் சுருங்கிய விபாஷம் தோன்றியது. தககுசு என்பார் கருத்துப்படி மஹாவிபாஷம் காஷ்மீரத்தைச் சார்ந்தது. விபாஷம், காந்தாரப் பிரிவுக்கு உரியது. சர்வாஸ்த்திவாதம் வைபாடிகம் என வழங்கும். விபாஷம் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்த கருத்து முறை ஆதலால் அது வைபாடிகம் ஆயிற்று. (விபாஷம்-பேருரை).

தர்மோத்தரர் என்பவர் எழுதிய அபிதர்ம ஹிருதயமும் அந்நூலிற்கு எழுந்த பேருரையும் சர்வாஸ்த்திவாதக் கருத்து முறையின் வளர்ச்சியிலே மூன்ருவது நிலையாகும். இந்நிலையே, கருத்துக்கள் முறைமையுற்றதனையும் விளக்கும். வசுபந்துவின் அபிதர்மகோசம் யாவரும் ஏற்கும் இம் முறையின் சாத்திரமாகக் கருதப்பெறுகின்றது. நியாயானுசாரம் (நஞ்சியோ 1265) அபிதர்மசமயபிரதீபிகை (நஞ்சியோ 1266) ஆகிய இரு நூல்களும் வசுபந்துவின் சமகாலத்தவராகிய சங்கபத்திரர் எழுதியவை ஆகும். சௌத்திராந்திகத்தின் கருத்துக்களை வசுபந்து தழுவியதால் அதைத் திருத்த முயன்ற முயற்சிகளே சங்கபத்திரரது நூல்களாக உருக்கொண்டன. இன்றும் சம்ஸ்கிருதத்தில், காண இருக்கும் பயன்மிக்க விரிவான பேருரை, யசோமித்திரரது ஸ்புதார்த்தமாகும்.

தருமம்:- வைபாடிகம் என்பது, அக்காலத்தில் நிலவிய கருத்தினை அடியோடு மாற்றி, பன்மைக் கொள்கையை அடிப்படையிலேயே நிறுவ முயன்ற முயற்சியாகும். பொருள் தன்மையை மறுத்துக் கணமே நிலவுவன பொருள்கள் பல என்றும், இருப்பு அல்லது உளதாதலின் கூறுகளாக விளங்குவன அடிப்படையான தருமங்கள் ஆகும் என்றும் வைபாடிகம் நிறுவியது. தருமம் என்பது அடிப்படையானது; உளதாதலின் மூலக்கூறு என்ற கருத்திலே பௌத்தத்தில் மட்டும் இது இப்பொருளில் வழங்கக் காண்கிருேம். தருமங்கள் அடிப்படையானவை, எளியவை, எளிய பொருள்களால் கூட்டுருதவை. ஒரு பொருளானது சில அடிப்படை மூலக் கூறுகளால் தொகுப்புக் கொண்டதாகும். எடுத்துக்காட்டு, நாற்காலி மரம் அல்லது மனிதன், பல மூலக் கூறுகளின் தொகுதியேயாகும். வைசேடிகத்தில் உள்ளது போலப் புதியதாகச் சேர்க்கப்பெறும் பொருள் அன்று. அடிப்படை மூலக்

கூறுகள் நிலையுதல் அற்றன; கணமே நிலவுவன; காலத் தொடர்ச்சி அற்றன. "ஒரு கூறு அல்லது மூலப் பொருள் மற்றொரு மூலப்பொருளில் இடம் பெறுவது இல்லை. குணங் கட்கு அயலாகப் பொருள் என, (குணி) ஒன்றில்லை. புலன் தரு வரவுகட்கு அயலாகப் பொருள் என ஒன்றில்லை. அக நிலையில் உள்ளத்தின் பதிவுகட்கு அயலாக ஆன்மா என ஒன்றில்லை." (தருமம் = அனாத்மன்).

தருமங்களை வகைப்படுத்தி வரையறை செய்து விளக்குவன அபிதர்ம நூல்கள் ஆகும். அந்நூல்களுள் குறிக்கத்தக்கது அபிதர்ம கோசம் ஆகும். சர்வாஸ்த்தி வாதம் மொத்தத்தில் எழுபத்தைந்து தருமங்களைக் குறிக் கின்றது. எழுபத்திரண்டு தருமங்கள் (சம்ஸ்கிருத) ஆக்க நிலை நிகழ்ச்சிகள் ஆகும். மூன்று, ஆக்க நிலை அற்ற நிகழ்ச்சிகள் (அ-சம்ஸ்கிருத) ஆகும். (சம்ஸ்கிருத என்ற சொல் ஒத்துழைப்பது, ஆக்கம் தருவது என்று பொருள் படும். அ-சம்ஸ்கிருத என்பது ஆக்கம் தராதது, ஒத்துழை யாதது என்று பொருள்படும்.) அறியாமையினால் வரை யறையுற்று, அறியாமையைச் சுற்றிக் கொண்டிருக்கும் கிலேசங்கள், தோற்ற வாழ்விற்குக் காரணமாவன. அவித்தையும் அவித்தைக்குத் துணையாவனவும் ஒருங்கே ஒத்துழைத்து, தோற்ற வாழ்வு ஒரு ஓடையாக, சாஸ்ரவம் என்று தொடர்ச்சியாக ஓடுதற்குக் காரணமாவன. இவ் வாழ்வினைச் சம்சாரம், உபாதானம் என வழங்குகிறோம். துக்கத்தையும், துக்க காரணத்தையும் ஆக்க நிலை நிகழ்ச்சிகளாகக் (சம்ஸ்கிருதமாகக்) கருத வேண்டும். இக் கூறுகள் பிரிக்கப்பெற்று ஆன்மீக ஒழுக்கத்தால் ஒடுக்கப் பெறுமேல் உள் உணர்விலே முடியும்; மன இயங்கா வெறு நிலை அல்லது நிருவாணம் என்னும் நிலையில் சேர்க்கும். நிருவாணம், ஆக்க நிலை அற்ற நிகழ்ச்சிகள் மூன்றனுள் ஒன்றாகும். மற்றொன்று மன ஓய்வு ஆகும். இதனை அ-பிரதிசங்கியா நிரோதம் என்பர். நிருவாணத்திற்குக் காரணமாவது ஞானம் ஆகும். சுவை, மணம் முதலிய துணைக்காரணங்கள் இல்லாமையால் மன ஓய்வு தோன்றுவ தாகும். வேறு இடங்களில் கருத்துச் செல்வதால் மன ஓய்வு தோன்றாது போகிறது. மூன்றாவது, ஆக்க நிலை உறாத நிகழ்ச்சி ஆகாயம் ஆகும். தடுப்பது இல்லாத நிலையென இதனை விளக்குகின்றனர். பொருள்கள் இடம்பெறுவதை

ஆகாயம் தடுப்பது இல்லை. வெறும் வெளியாதலால் தானும் தடையுறுவது இல்லை.

நிருவாணம், அ-பிரதிசங்கியா நிரோதம், ஆகாயம் யாவும் பெயரளவிலேயே அமைவன என்று இம்மூன்று ஆக்க நிலையுருத நிகழ்ச்சிகளைச் சௌத்திராந்திகர்கள் மறுத்தனர். தேரவாதிகள், நிருவாணம் என்ற ஒன்றையே ஏற்றனர். யோகாசாரர் அறுவகை நிலைகளாக இவற்றைப் பெருக்கினர். ஆக்கநிலை உருத நிகழ்ச்சிகள் மூன்றனோடு வேறு மூன்றை யோகாசாரர்கள் சேர்த்தனர். அம்மூன்ருவன : அசலம் (நிலைபேறு); சம்ஞவேதயிதிர் நிரோதம் (உணர்வற்ற ஒரு பேரின்பம்); (ததாத) அதுவாதல் என்பன. இவற்றுள் மூன்ருவது தான் உள் பொருள் ஆகும். [உண்மை நிலைப் பொருள்]

தருமங்களை ஸ்கந்த, ஆயத்தன, தாது என மூன்ருகப் பகுத்தல், மூல நூல்கள் எல்லாவற்றிலும் தொடர்ந்து பொதுவாகக் காண்பதாகும். புத்தரே இப் பாகுபாடுகளை ஏற்படுத்தினர் எனக் கருத இடம் உண்டு. இவ்வாறு, பகுத்தலால், ஆன்மா பொருண்மை இன்மையை விளக்கு தற்கு இயலும். தனி ஒருவனைப் பகுத்துப் பல உள நிலைகளாகக் கருதும்போது ஆன்மா எனவோ, பொருள் எனவோ ஏதும் எஞ்சுவது இல்லை. பாகுபாடுகளை அக நிலைப் பாகுபாடுகள் எனக் கூறலாம். ஏனெனில் தனி ஒருவனிடத்தும் அவனுடைய கூறுகளிடத்தும் அகநிலை உணர்வே இங்குத்தலைமையுடையதாகக் கருதப்பெறுகிறது.

ஸ்கந்தங்கள் அல்லது தொகுதிகள் ஐவகை யாகும். அவை யாவன :— (1) ரூபம் ; (உடல் பொருள் கூறுகள்) ; (2) வேதனை ; (உணர்ச்சி) ; (3) சம்ஞை ; (கருத்தமைவு, பொதுக் கூறுகளின் தேர்வு) ; (4) சம்ஸ்க்காரம் ; (உள்ள உறுதியும், பிற ஆற்றல்களும்) ; (5) விஞ்ஞானம், (தூய உணர்வு அல்லது அறிவு). ஆயத்தனம் என்பதன் நேர்ப் பொருள், வாயில் அல்லது கதவாகும். உணர்வும் அதற்குத் துணையானவையும் தோன்றுதற்குரிய வாயில், ஆயத்தன மாகும். ஆயத்தனங்கள் பன்னிரண்டாகும். அவை அறுவகைப் பொறிகளும் (மனம் உட்பட) அவ்வவற்றின் புலப்பொருள்களும் புறப்பொருள்களுமாகும். தாது என்

பதோடு அவை விரிவுற்று விளங்கும். ஆயத்தனத்தின் விரிவே தாதுவாகும். அறுவகை வழிநிலை அறிவுகளும் இவற்றோடு பின்சேர்ந்து பதினெண்வகை நிலைகளாக அமைகின்றன. அவை காட்சியறிவு தரும் பொறி களுக்கும் பொறிகட்கு உரிய விஷயங்களுக்கும் இடையே எழுவன.

புறப்பொருள் பாகுபாட்டிலே தருமங்கள் ஐவகை களாகப் பகுப்புக் கொள்கின்றன. (1) ரூபம், (பொருள், பதினொன்று); (2) சித்தம், (உணர்வு, ஒன்று); (3) சேதசிகம், (மனநிலைகளும் அவற்றின் பண்புகளும், நாற்பத்தி ஆறு); (4) சித்த விப்ரயுக்த சம்ஸ்க்காரம், (பொருள் தொடர்புடையனவாகவோ பொருள் தொடர்பு அற்றனவாகவோ விளங்காத ஆற்றல்கள்; ஆனால் இரண் டிற்கும் பொதுவானவை பதினான்கு); (5) அ-சம்ஸ்க்ருத (ஆக்கநிலை உறாத நிகழ்ச்சி மூன்று). இங்கு இறுதியில் குறிக்கப்பெற்ற அ-சம்ஸ்க்ருதம் என்பது மேலே கருதப் பெற்றது.

சடப்பொருள் ரூபம் கடினத் தன்மையுடையது, புக வொண்ணாதது. சடப்பொருளை ஐவகைப் புலன்தரு வரவு களாகவும், ஐவகை ஞானேந்திரியங்களாகவும் பகுத்து உள்ளனர். (ஐவகைப் புலன்தரு வரவுகள், நிறம் போன்றவை). இங்குக் குறிக்கப்பெறுபவை சடப்பொருளில் நுண்மை வாய்ந்தனவாக அமைபவை; ஒலி நுழையக் கூடியவை; வெளிப்பட்டுத் தோன்றாதவை; எவ்விதச் செயலானாலும் அச்செயலின் நன்மை தீமை ஆகிய பயன் களாக விளங்குபவை. பிராமணங்கள் என, வேதங்களுள் குறிக்கப்பெறுகின்ற பகுதிகளது அதிர்ஷ்டம் என்ற கருத்தை இங்கு நாம் காணலாம். சடப்பொருள், பூதம் அல்லது மகாபூதமாக விளங்கும்; அல்லது துணை நிலையிலே பல பொருள்களாக விளங்கும். முதன்மை நிலையிலே விளங்குகின்ற நான்கு சடப்பொருள்களாவன: நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று. இப்பொருள் முதல்கள், அவ்வவற்றின் தன்மைகளால் அறியப்பெறுகின்றன. நிலத்தை அதன் கடினத் தன்மையாலும், நீரினை அதன் தட்பத்தாலும், நெருப்பினை அதன் வெப்பத்தாலும், காற்றினை அதன் அசைவாலும் அறியலாம். இவற்றின் செயல்கள் ஆவன:

நிலம் யாவற்றையும் தாங்கும்; நீர் எப்பொருளையும் இயைவிக்கும்; நெருப்பு முதிரச் செய்யும்; காற்று விரியச் செய்யும்.

சடப்பொருளின் பொதுவான மூலக் கூறுகள், பௌத்தம் கண்ட அனைத்துக் கூறுகளைப் போல ஆற்றல் களாகக் கருதப்பெறுகின்றன. அவற்றைப் பொருள் களாகக் கருதுதல் பொருந்தாது. நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று ஆகிய யாவும் ஒருங்கே ஒத்த அளவில் எப்போதும் விளங்குகின்றன. கொழுந்து விட்டு எரியும் நெருப்பில் உள்ள வெப்பத்தின் அளவு, விறகிலே அல்லது நீரிலே அடங்கியுள்ள வெப்பத்தை ஒத்தது. மூலக்கூறுகளிடையே உள்ள வேறுபாடு எல்லாம் அவற்றின் அமைப்பிலே உள்ள திண்மையின் வேறுபாடேயாகும்.

சித்தம் அல்லது விஞ்ஞானம், பொருளின்றி விளங்கும் உணர்வாகும். அதாவது எப்பொருளையும் பற்றியது அன்று; ஒரே ஒரு மூலப் பகுதியினைக் குறிப்பதாகும். எனினும் புலன்களோடு பொருந்தி அறியுமிடத்து அது அறுவகை நிலைகளை உடையதாகும். தேரவாதிகள் விஞ்ஞானத்தை எண்பத்து ஒன்பது வகைகளாகப் பகுக் கின்றனர். இவ்வளவு விரிவாகப் பகுப்பதற்குக் காரணம், தேரவாதிகள் வாழ்வினது பல நிலைகளின் சூழ்நிலை களையும் கருத்தில் கொள்வதேயாகும். யோகாசாரர் எண் வகை விஞ்ஞானங்களைக் கருதுகின்றனர். முன்னர் குறித்த அறுவகை விஞ்ஞான நிலைகளோடு, ஆலய விஞ்ஞானத்தையும், கிளிஷ்ட மனோ விஞ்ஞானத்தையும் சேர்த்து எண்வகையாகக் கருதுகின்றனர்.

மனநிலைகளாகக் [சைத்த அல்லது சேதசிகம்] கருதப் பெறுவன நாற்பத்தாறு வகைகளாகும். மேலும் பகுப்பு களைக் கொண்டு, அனைத்து நிலைகளிலும் உள்ள கூறுகளை யெல்லாம் கருதுகின்றனர். மகாபூமிகம் - பொதுக்குணங்கள் பத்து. நன்மையோடு தொடர்பு படுத்தி அறியப்பெறுவன, பத்து குஷால நிலைகள்; அறுவகை முதல்நிலைப் பாசங்கள்; இருவகைத் தீய மனப் பண்புகள் – அகுஷால நிலைகள்; மேலும் உபக் கிலேசங்கள், துணைநிலைப் பாசங்களாகக் கருதப்பெறுபவை பத்து; வரையறை செய்ய வொண்ணாத மூலக் கூறுகள் எட்டு எனப் பகுக்கப்பெறுவன.

உளச்சார்பு அற்ற ஆற்றல்களாகக் கருதப்பெறுவன சித்தவிக்ரயுப்த சம்ஸ்காரங்கள் எனவழங்கும். சர்வாஸ்த்தி வாதம் உளச் சார்பற்ற ஆற்றல்களின் தொழிற்பாடுகள் பதினான்கு எனக் குறிக்கின்றது. அவற்றுள் சில, பிறப்பு, தொடர்ச்சி, அழிவு, மரணம் ஆகியவை. யோகாசாரர்கள் இந்தப் பட்டியலை விரித்து இருபத்து நான்காகக்கொள் கின்றனர். யோகாசாரர் கருத்துப்படி இவையனைத்தும் தோற்றம் உடையன. சௌத்திராந்திகர்கள் உளச் சார்பு அற்ற ஆற்றல்களாக உள்ளவற்றைத் தனித்த நிலையுடைய பொருள்கள் எனக் கருத மறுக்கின்றனர். மூலக்கூறுகள் தொழிற்படுகின்ற நிலையினைக் குறித்துக் கருதுகின்ற வகைகளே இவை அன்றித் தனித்த பொருள்கள் அல்ல என்பது சௌத்திராந்திகர்களது கருத்து.

காரண காரியச் சட்டம்: வாழ்வின் அடிப்படையான மூலக் கூறுகள் யாவை என்பதும், அவற்றின் இயல்புகள் எவை என்பதும் முன்பே விவரித்துத் தீர்மானிக்கப் பெற்றன. இப்பொழுது மூலக் கூறுகள் எவ்வகையில் தம்முள் ஒன்றோடொன்று கலந்து உறவு கொள்வதினால் தோற்ற நிலைகள் [சம்ஸ்கிருதம்] அமைகின்றன என்பதை விளக்கவேண்டும். இங்கு எழுகின்ற கேள்வி, பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சியின் இயக்க விளக்கம் பற்றியதாகும்.

பௌத்தம், காரண காரியச் சட்டத்தின் பொதுமையையும் மீற வொண்ணாத நிலையையும் வற்புறுத்தியுள்ளது. புத்தர் எதிர்நிலைக் கொள்கைகளாக ஒரு புறம் விளங்கும் எப்பொருளும் நிலைபேறுடையது என்பதையும், மறுபுறம், 'இன்மை வாதத்தை'யும் தள்ளிவிட்டுத் தனி ஒருவன் அற வாழ்விலே கொள்ளவேண்டிய பொறுப்புணர்ச்சியை வற்புறுத்துவதற்குக் காரண காரிய தத்துவத்தைப் பயன் படுத்தினார். எந்நிகழ்ச்சியும் எதேச்சையாக நிகழ்வது இல்லை. இறைவனாலோ [ஈஸ்வரன்] விதியாலோ அதிர்ஷ்டத்தாலோ நிகழ்வதாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. நிகழ்ச்சிகள் மாற்றம் கொள்வனவே; மாறாத நிலையின என்று கருதுவதற்கு இல்லை. நாம் புரியும் கருமங்கள் செயல்களே; முன்னர்ப் புரிந்தவையும் செயல்களே. தற்போது புரிவனவும் செயல்களே; இச் செயல்களால் ஆனதே உலகு. உலகு வழங்குகின்ற பன்மைக் காட்சியும்

செயல்களின் விளேவே. காரண காரியச் சட்டம், பௌத்தத்து குறிப்பன : க்ஷணிகம் எல்லாம் ஒரு கணமே இருக்கும் தன்மை, பொருண்மை இன்மை, தனித் தன்மை உடையன என்பனவாகும். காரண காரியச் சட்டமானது மீறவொண்ணுத நிலேயில் இடையருது வாழ்வின் மூன்று நிலேகளிலும் தொழிற்படுகின்றது. ஆக்க நிலே பெருதவையே காரண காரியச் சட்டத்திற்கு அப்பாற் படுவன. ஆக்கநிலே நிகழ்ச்சிகள், ஒருங்கே குறிப்பது யாதெனின் ஒரு காரணத்தினின்று அவை தோன்ற இயலாது என்பதேயாகும். பல காரணங்களின் திரண்ட நிலேயினின்று ஆக்க நிலே நிகழ்ச்சிகள் தோன்றுகின்றன. காரியம், காரணத்தின் வேருனதாகும்.

காரண காரியச் சட்டம் பொதுவாகவும், சிறப்பாகவும் கருதப்பெறுகின்றது. பொதுவாகக் கருதப்பெறும்போது, மூலக் காரணத்தைக் குறிக்கும். எடுத்துக்காட்டு : விதை யானது, முளேயைந் தோற்றுவிக்கின்றது. இங்கு மூவகை நிலேகள் காரணத்தின் தோற்றத்திற்கு என அமைவன. (1) புறப்பொருள் நிலே (ஆலம்பனம்); (2) நிகழ்ச்சியை ஒட்டி முன்னர் நிகழ்வது (சமனந்தரம்); (3) நிகழ்ச்சிக்குத் தலேயாய காரணமாக அமைவது (அதிபதி).

காரண காரியத் தத்துவத்தின் சிறப்பான பயனேத் தனி ஒருவனிடத்துப் பன்னிரு வகை இணேப்புக்களாகக் காணலாம். பிரதீந்திய சமுத்பாதம் என்னும் நியாயத்தில் அடங்குவனவாக இப் பன்னிரு இணேப்புக்களேயும் காண லாம். அபிதர்மகோசம், பிரதீத்திய சமுத்பாதத்திற்குத் தருகின்ற விளக்கம் வருமாறு : “ஆன்மா என்பது இல்லே. (பொருள்) ஐவகைக் குழுக்களும் கணமே தோன்றி மறை யும் பொருள்களால் ஆகி ஒரு நீரோடையைப் போல முன் னேறிச் செல்கின்றன; கருமத்தாலும், பற்றுக்களாலும் வரையறை பெற்று நுழைகின்றன. உரிய கருமத்தாலும், பற்றுகளாலும் ஊட்டம் பெற்ற இந்நிலேயின் தொடர்ச்சி, ஒரு பிறப்பிலிருந்து மற்ருெரு பிறப்பிற்குச் செல்கிறது. இவ்வாறு இடையறவின்றிச் சுழலும் பிறவிச் சக்கரம் பிரதீத்திய சமுத்பாதம் எனப்படும். இது, மூன்று பிரிவு கொண்ட பன்னிரண்டு வளேயச் சங்கிலியாகும். இதன் முதல் இரு வளேயங்களும் அவித்தையும், சம்ஸ்காரங்களும்

ஆகும்; இவ்விரண்டும் முற்பிறவியைச் சார்வன. நடுவே அமையும் எட்டு வளையங்களும் இப்பிறப்பிற்கு உரியன. இறுதி நிலையில் அமையும் இரண்டும் வர இருக்கின்ற பிறப்புக்கு உரியனவாகும்."

காணப்படும் வாழ்வு துன்பம் தருவதேயாகும். பற்று, வெறுப்பு, பொருமையாலும் இவை போன்ற பிற கிலேசங்களாலும் இத்துன்பம் நிகழ்கின்றது. அறியாமையால் ஆன்மா என நிலைத்த ஒன்று உள்ளது எனக் கருதுகின்ற காரணத்தால் இவை அனைத்தும் விளைகின்றன. பொருள்களை நாம் நிலைபேறு உடையன எனக் கொள்வதால் நாம் அவற்றைப் பற்றி நிற்கின்றோம். ஆன்மா உண்டு எனக் கொள்கின்ற பிழையான கருத்தே துன்பத்திற்கு மூல காரணமாகும். வாழ்வின் தொடர்ச்சிச் சங்கிலியை, (பிரதீத்ய சமுத்பாதம்) இது தொடங்கி வைத்து தொடரச் செய்கிறது. நிருவாண வேட்கையுடைய ஒருவன் இதை அறிந்து ஆன்மீக ஒழுக்கத்தினை மேற்கொள்கிறான். இவ்வொழுகலாறு துன்பத்தை நிறுத்துகிறது. எல்லாப் பௌத்த நூல்களும் ஆன்மீக ஒழுகலாறு மூன்று நிலைகளை உடையதாகக் கருதுகின்றன. அவை (1) அறப்பண்புகளைப் போற்றி ஒழுகுதல் (சீலம்); (2) சிந்தனைகளில் ஆழ்தல் (சமாதி); (3) அகவுணர்வு கொண்ட அகக் காட்சி (பிரக்ஞை) என்பனவாகும். அபிதர்ம நூல்கள் அகக் காட்சி தரும் நால்வகை நிலைகளையும் காட்சி பெறும் பதினாறு நேரங்களையும், (ஆரிய சுத்யம்) ஒவ்வொரு நிலைக்கும் நான்கு நான்காகக் கூறுகின்றன.

அபிதர்மக் கருத்தமைவின் வண்ணம், ஆக்க நிலை நிகழ்ச்சிகள் யாவும் உண்மையான மாற்றத்திற்கு உட்பட்டு ஆக்க நிலைக்கு உட்படாத, கடந்த நிலையாக மாற்றம் கொள்கின்றன. இம்மாற்றம், அகவுணர்வினாலே நிகழ்வதாகும். தோற்ற நிலையில் தொழிற்படும் ஆற்றல்கள் யாவும் அழிகின்ற, அல்லது மறுக்கப்பெறுகின்ற நிலையே நிருவாணம் என்பதாகும். இவ்விளக்கத்தால் நிருவாணம் என்பதும், தோற்ற நிகழ்வு என்பதும் முற்றிலும் வேறுபடுவன என்பது பெறுகின்ற குறிப்பாகும். மாத்யமிகர்கள், இக் கருத்துக்களை யெல்லாம் மறுத்துரைக்கின்றனர்.

4. சௌத்திராந்திகக் கருத்து முறை

(ஆய்வு முறைக் காட்சிப் பொருள் உண்மைக் கொள்கை)

(Critical realism)

சர்வாஸ்த்தி வாதத்தின் கண்டனம்: ஆபிதர்மிகத்தின் போக்கு எதையும் ஆராயாது கொள்ளும் கருத்தை வற்புறுத்திக் கூறுவதாகும். அகநிலையைக் குறித்த கருத்துக்களையும், சொற்களையும் புறநிலை உண்மைகளைப் போலக் கருதும் பிடிவாதப் போக்கினையும் ஆபிதர்மிகத்திடத்துக் காண்கிறோம். ஆபிதர்மிகத்தின் கருத்தாகிய 'எல்லாப்பொருளும் எக்காலத்தும் உள்ளன' என்பதை மற்றைய கருத்து முறைகள் எதிர்த்தன. சௌத்திராந்திகம், அபிதர்ம நூல்களைப் புறக்கணித்து, புத்தரது நேர் உரையாடல்களாக அமைபவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு, தனது கண்டனங்களை அமைக்கிறது.

சர்வாஸ்த்திவாதிகள், எல்லாப் பொருள்களும் (தருமங்கள்) இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு, ஆகிய காலங்களில் உள என்று வற்புறுத்திக் கூறுகின்றனர். கூறுவதற்குக் காரணம் ஆவன: 1. சமய நூல்களுள் எல்லாப் பொருள்களும் உள என்று கூறுவது; 2. காட்சிக்குக் காரணமாக உள்ள இரு வேறு நிலைகள்; 3. காட்சிப் பொருள்கள் உளவாதல்; 4. (முன்னிகழ்ந்த செயல்களால்) ஒரு வினையின் நிகழ்ச்சி ஆகிய நான்கு காரணங்களால் இவையனைத்தும் உள்ளன என்று நாம் கொள்கிறோம். இங்கு மூலமாக உள்ள வழக்குரையாவது: பொறிகளும், புலன்களும் அவ்வவற்றிற்குரிய புறப்பொருள்களோடு தொடர்பு கொள்வதனால் அறிவு எழுவதாகும். கழிந்த கால நிகழ்ச்சி ஒன்றை நினைக்கும் போதும், எதிர்காலத்தில் நிகழ இருப்பதை நினைக்கும் பொழுதும், இறப்பிலும், எதிர்விலும் நாம் சிந்திப்பன பொருள்களாக இருந்து சிந்தனையைத் தூண்டுதல்வேண்டும். கழிந்த காலப் பற்றுகளும் இன்றைய வாழ்விலே, நம்மை ஊக்க அல்லது செயல் படுத்தக் காண்கிறோம். பொருள்கள் எவ்வாறு முக்காலத்தும் உளவாகின்றன என்பதைப்பற்றி நால்வகைக் கருத்துக்கள் மாறிமாறிப் பயன்படும் வகையில் விளக்கப் பெற்றுள்ளன.

சௌத்திராந்திகம் கேட்பது: "எதிர்காலத்திலும், கழிந்த காலத்திலும் பொருள்கள், நிகழ்காலத்தில் உள்ளன போல விளங்குமாறுல் ஏன் எதிர்காலம் என்றும் இறந்த காலம் என்றும் குறிக்கப்பெறுகின்றன?" நிகழ் காலத்தில் விளங்குவது போல, பொருள்கள் எதிர் காலத்திலும் இறந்த காலத்திலும் விளங்கும் எனில் கால வேறுபாடுகள் மறையும். ஒரு பொருளின் உண்மை நிலை, இறந்த காலத்தும் எதிர்காலத்தும் இருப்பதென்றும் அதன் தொழிற்பாடு இல்லை என்றும் கூறுவதற்கு இல்லை; அதனுடைய தொழிற்பாடே முக்கியம் என, அறிதல் வேண்டும். பொருள்கள் தொடர்ந்து இருக்கின்றன என்ற கருத்தினை ஏற்பது என்றென்றும் எப்பொருளும் இருக்கும் என்ற கொள்கையினை ஏற்பதாகும். மேலும், சிந்தனைக்கு ஒரு பொருள் அமைய வேண்டுமாறுல், அப் பொருள் உளதாதல் வேண்டும் என்பது இல்லை. ஒரு பொருள் உண்மையில் இருந்து நம்முடைய சிந்தனையில் அமைய வேண்டும் என்பதும் இல்லை. சிந்தனையின் நிகழ்வு பொருளின்றி அமையாதது எனக் கொள்ளின் சில பொருத்தமற்ற வினைவுகள் தோன்றும். பல ஆண்டுகள் கழித்து நிகழ இருக்கும் காலமும் இல்லாத அல்லது அடையப் பெருத நிருவாணமும் அவற்றை நினைக்கும் போதே உளவாகும். புறப்பொருள் உண்மையினை ஆரா யாது எளிதாக ஏற்கின்ற ஒருவனுகச் சர்வாஸ்த்திவாதி விளங்குகிருன். சிந்தனை கொள்ளும் தோற்றங்கள் அல்லது வடிவங்கள் இருவகைப்படும் 1. உண்மையிலேயே நிகழும் சிந்தனைகள்; 2. சிந்தனைகளின் நிகழ்விற்கு இன்றியமையாது தொடர்ந்து விளங்கும் சிந்தனையின் கருநிலைகள். இவற்றைச் சர்வாஸ்த்திவாதி பிரித்து உணராதவன்.

தருமங்கள்: சௌத்திராந்திகர்கள் தருமங்களின் பட்டியலில் அடங்கியுள்ள தருமங்களின் எண்ணிக்கையைக் குறைக்க விரும்பினர். வைபாடிகர்கள் மிகவும் நீண்ட தருமங்களின் பட்டியலை அமைத்து இருந்தனர். (சௌத்தி ராந்திகர்) கழிந்த காலத்துக் கூறுகளையும் எதிர்காலத்துக் கூறுகளையும் நீக்கியதோடு ஆகாயம், நிருவாணம், உளச்சார்பற்ற ஆற்றல்கள் ஆகியவற்றையும் நீக்கினர். பகுப்பின் முடிவு நிலையில் ஐவகைத் தலைப்புகளில் 43 மூலப்

பொருள்களை அடக்கி வெளியிட்டனர். அவை வருமாறு : (அ) சடப்பொருள் (உருவம்) 4 முதல் நிலை வடிவங்கள் (உபாதானம்). இந்நான்கு முதல் நிலை வடிவங்களினின்று பெறப்படும் 4 வடிநிலை வடிவங்கள். (உபாதாய ரூபங்கள்). (ஆ) உணர்ச்சிகள் (வேதனை) ; - இன்பம், துன்பம், இவை யிரண்டும் இல்லாத நடுநிலை ; (இ) அடையாளங்கள், ஞானேந்திரியங்கள் (சமிஞ்ஞை) 6 :- ஐவகை ஞானேந்திரி யங்களும், மனமும் (சித்தம்). (ஈ) அறிவு (விஞ்ஞானம்) 6 :- மேற்குறித்த அறுவகை அடையாளங்கட்கு ஏற்ற அறுவகை அறிவு. (உ) ஆற்றல்கள் (சம்ஸ்காரங்கள்) 20 :-10 நல்லவை ; 10 தீயவை.

அறிவு அளவை இயல் : இந்தியக் கருத்து வளர்ச்சி யில் உண்மையான பங்கினை, இவ்வறிவு அளவை இயலால் சௌத்திராந்திகம் ஏற்கிறது. மனம், அனுபவ உலகின் ஆக்கத்தில் தொழிற்படுகின்றபோது, கடந்து விளங்கும் அக நிலையினைக் கொள்கிறது. மனத்தின் தொழிற்பாட் டிலே விளங்கும் இந்த அக நிலையைச் சௌத்திராந்திகம் புதியதாகக் கண்டது. தின்னகர் (கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டு) தருமகீர்த்தி (கி. பி. 7ஆம் நூற்றாண்டு) ஆகிய இருவரும் மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருள் அறிஞர் 'காண்ட்' போல மிகவும் புரட்சியான, தீவிரமான அளவை இயலையும் அறிவு அளவை இயலையும் அமைத்துள்ளனர்.

பிரமாணம் : (அறிவைப் பெறுவதற்குரிய ஏற்புடைத் தான, பொருந்துகின்ற வாயில்கள்) பிரமாணம், இங்கு ஆய் விற்கு எடுத்துக் கொள்ளப் பெறுகின்றது. பிரமாணத்தை உண்மைக்குப் புறம்பாகாத, மாறுபடாத அறிவு என்று வரையறை செய்துள்ளனர். மேலும், அறியப்பெறாதத னுடைய அறிவு எனவும் இதைக் குறிக்கன்றனர். பிரமா ணங்கள் குறித்து நால்வகை வினாவுகள், பிரமாணங்களின் எண்ணிக்கை, இயல்பு, (பிரமாணங்கட்கு உரிய) பொருள்கள், பலன்கள் என்பன எழுகின்றன. பௌத்த அளவை இயல் முழுமையும் இருவகை அறிவு நிலைகளை அடிப்படையாக ஏற்கின்றன. அவை 1. நேர் அறிவு, அல் லது பிரத்யக்ஷ அறிவு ; 2. அனுமான அறிவு அல்லது ஒன்றன் வாயிலாகப் பெறும் அறிவு என்பன ஆகும். இவ் விருவகை அறிவு நிலைகளும் தனித்த நிலை உடையனவாய்

ஒன்றை ஒன்று பற்றி நில்லாதனவாய், தொகையாக நோக்கும்பொழுது, அனைத்து நிலைகளையும் உட்படுத்துவனவாய் விளங்குகின்றன. அவற்றுள் ஒன்றின் தொழிற்பாடு, கொடுக்கப்பட்ட பொருளைப்பற்றி அறிதல் ஆகும். மற்றொன்று, அதைப் பற்றிய சிந்தனையாகும். அச் சிந்தனை ஏதோ ஒரு வகையைப் பின்பற்றி அமையும். இங்கு மேலை நாட்டு அறிஞராகிய காண்ட் என்பார் கொள்ளும் கருத்திற்குப் பெரிதும் ஒத்ததாக இது அமைகிறது; அவர் கூறுவது: "மனிதனிடத்தில் அறிவின் தோற்றம் இருவகை அடிநிலைகளினின்று பிறக்கக் காண்கின்றோம். ஒன்று, புலன் அறிவு; மற்றொன்று சிந்தனை அறிவு. இவ்விரண்டும் ஒரு பொது மூலத்தினின்று தோன்றலாம். ஆனால் அப்பொது மூலம் நாம் அறியாத ஒன்றாகும். புலன்களின் வாயிலாகப் பொருள்கள் நம்மால் அறியப்பெறுகின்றன. அறிதலின் மூலமாகப் புலன்வழி பெற்ற பொருள், சிந்தனைக்கு உரியதாகின்றது".

புலன் அறிவு எனவும், சிந்தனை அறிவு எனவும் பொதுமூலம் எனப் பிரித்துப் பேசுவதால், தனித்த நிலை, பொதுமை நிலை என இருவகை நிலைகள் உள்ளவாகக் கருதுவதற்கு இல்லை. தனித்த நிலையே உண்மையானது; தனித்த நிலை இருவகையாக அறியப்பெறுகிறது; ஒன்று, தனித்த நிலையில் அது இருக்கின்ற நிலையிலே (ஸ்வரூப) அறிவதாகும். மற்றொன்று, காட்சிக்கு அயலாக உள்ள (பரரூபம்) சிந்தனையின் மூலமாக அறிவது. இவ்விரு வகை நிலைகளுள் காட்சி சிந்தனைக்கு முன் அமைவதாகும். சிந்தனை காட்சியின் விரிவாகும். காட்சியின் வழி அமையும் விரிவாகும். ஆனால் பொய்யானதாகும். தனித்த நிலையே, எவ்வகை வரையறையும் இல்லாது உண்மையாக விளங்குவதாகும். (பரமார்த்த சத்); பொதுமையானது (சாமான்ய லட்சணம்). முடிவிலே, பொய்யாக விளங்குவது. (அ-வஸ்த்து). வழியளவை என்பது பிறழ உணர்வதாகும். முடிவிலே பொய்யாக விளங்குவது எனினும் அனுபவ நிலையிலே உண்மையானதேயாகும். அணிகலனினின்று வெளிப்படும் ஒளியையும், அணிகலனுக்கு அயலிலே உள்ள விளக்கினின்று வெளிப்படும் ஒளியையும் அணிகலன் எனக் கொள்வதற்கு இல்லை. அணிகலனினின்று வெளிப்படும்

ஒளியை நாம் உண்மை எனக் கொண்டு அணிகலனை அடையலாம். ஆனுல், அயலிலே உள்ள விளக்கினின்று வெளிப்படும் ஒளியைத் தொடர்ந்து அணிகலனை அடைதல் இயலாது.

நேர்முகமாக அமையாத அறிவு, அதாவது வழியளவை அறிவு விட்டுவிடத்தக்கது அன்று. காட்சி வகையில் அமையும் அறிவே அறிவைப் பிறப்பிப்பது எனக் கொள்வது வேறுபாட்டையும் உறவு நிலையையும் அதைக் குறிக்கின்ற அளவிலேயே கொள்வதாகும். நீல நிறத்தின் பதிவினைக் கட்புலனிலே பெறுவதானது நீலம் என அறிவதாகாது. காட்சியைக் காட்சியாக உணர்வது காட்சியை வரையறை செய்வதாகும். மற்றைய அறிவு வகைகளினின்றும் பிரித்து உணர்வதாகும். வரையறை செய்வது, கருத்து அமைவினுலேயே நிகழ்வதாகும். பலர், ஒருங்கே பெற்ற காட்சிகளைப் பற்றி விளக்க முற்படுகின்ற அகநிலையுள் கருத்துக்கள் விளக்கம் பெறுதற்குக் கருத்தமைவுகளும் குறியீடுகளும் தேவையாகின்றன. ஆதலால் வழியளவையையும், நாம் காட்சியளவையோடு ஏற்க வேண்டும்.

பிரத்யட்சம் என்பதைச் சொற்பொருள் நிலையில் நோக்கும்போது புலனுக்குப் புலனுவது என்ற பொருள் படும். இங்கு இவ்வறிவிலே முக்கியக் கூருக விளங்குவது நேர்முக அறிவு; ஒன்றனின் வாயிலாக அன்றி, நேராக அறிவது ஆகும். இது ஒன்றைக் காணும் அளவிலேயே அறிய நேர்வது. தின்னுகர் என்பார் பிரத்யட்சத்தைக் கற்பனையின்றி, அதாவது பெயரின்றி, பொதுமையின்றி அறியும் அறிவுஎன, விளக்குகிருர். இங்கு இவ்விளக்கத்துள் எதிர்மறைக் கூறுகளைக் காணுகிருேம். சிந்தனை அமைப்புகள் இங்கு நீக்கப் பெறுகின்றன. மனத்தின் பிற கூறுகளின்றி, சிந்தனையின்றி நிகழ்வது பிரத்யட்சம் என்று அவர் விளக்குகின்ருர். ஆனுல் இது பிரத்யட்சத்தைப் பிரத்யட்சம் அல்லாத மற்றவற்றினின்று பிரித்து உணர்த்த உதவுவதாகும். பிரத்யட்ச அறிவு பெயரின்றி அமைவது என்பது பெயரோடு அமையும் அறிவினின்று பிரித்து வேருக அறியத் துணை செய்கிறது. ஒரு பொருளைப்பற்றிய சிந்தனைகள் நீங்கிய இடத்து ஏதும் எஞ்சுவதில்லை என்று கூறுவது பொருந்தாது. எஞ்சுவதில்லையானுல் அனுபவ

நிலையில் பொருளைப் பற்றிய அனுபவம் அமைவது இல்லை. மேலும், குறைக்கவொண்ணுத அளவுக்கு அப்பொருளின் கூறு அனுபவத்தில் இருந்தே தீரும். அதனைச் சூழ்ந்தே மற்றைய சிந்தனை வடிவங்கள் ஒன்றின் மீது ஒன்ருகப் படிகின்றன. அந்த முக்கியக்கூறு அனுபவிக்கப் பெருது போகுமேல் சிந்தனை தூண்டப்பெருது சிந்தனை தருகின்ற விளக்கம் அமையாது போகும். கருத்துரையில் எழுவாயாக அமைவதைப் பயன்நிலையாக என்றும் குறைக்க இயலாது. குறைக்க இயலாததால் அதனைப் புறக்கணிக்க வேண்டும் என்பது இல்லை. முடிவுரைக்கு அயலாக உண்மையான எழுவாய், கருத்தின் இலக்காகக் குறிக்கப் பெறுகின்றது. உள் உணர்வின் காட்சி, "காட்சிப் பொருள் இன்றிச் சிந்தனை ஒன்றுமில்லா வெறுமையே ஆகும்." காட்சிப் பொருள் இருப்பதும் இல்லாததுமே அனுபவத்தின் வேறுபாடுகட்கெல்லாம் காரணம் ஆகும்.

அக உணர்வு என்பது உண்மையே ஆகும். அகவுணர்விற்குப் பொருளாக அமையும் பொருளினின்று அவ்வுணர்வு முரண்படாததாகும். தீர்ப்பு அல்லது முடிவு கூறுவதோ விளக்கம் காண்பதோ இங்கு இல்லையாதலின் பிழை நேர இடமில்லை. அகவுணர்வின் பொருளாக விளங்குவதே பொருளின் உண்மை நிலையாகும்; பொருளின் சுயநிலையாகும். சௌத்திராந்திகர்கள் இந்நிலையினைப் பாரமார்த்த சத் என்பார்கள். இவர்கள் சிந்தனை முறையையே பின்பற்றும் உண்மைப் பௌத்தராதலின் இதனை ஒப்பற்ற தனி நிலையெனவும் சுய இலட்சணம் எனவும் குறிப்பார்கள். சில அத்வைதிகளும் உள் உணர்வின் காட்சியிலே பொருளினது சுய இலட்சணத்தை அக நிலையில் உணர்கிருேம் என்று கூறுகின்றனர். ஆனல் அத்வைதிகள் குறிப்பது வேறுபாடின்றிப் பொதுமையாக யாவற்றிற்கும் அடிநிலையாக விளங்குகின்ற பிரமத்தையே ஆகும். பௌத்தர்கள் குறிப்பது பொது நிலையை அன்று, தனித்த நிலையையே ஆகும்.

அகவுணர்வுகள் நால்வகைப்படும். 1. புலன்வழி அமைவது (இந்திரிய நிமித்தம்), 2. மனத்தின் வழி நிகழ்வது (மானச பிரத்யட்சம்); மனத்தின் வழி நிகழ்வது, புலன் வழி நிகழ்வதை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். புலன்

வழி நிகழ்ந்த உணர்வினைத் தொடர்ந்து மன உணர்வு தொழிற்படுகின்றது. தனி நிலைக் கூருக விளங்குகின்ற ஒன்றையே புலன்களின் வழியே உணர்கிறோம். (இதனையே மனமும், பின்னர் உணரத் தொடங்குகிறது. இவ்வாறு மனத்தினுடைய தொழிலை நாம் குறிக்கவேண்டியதன் காரணம், காட்சியைச் சிந்தனையினின்று பிரித்து அறிவதற்கே ஆகும்.) காட்சியும், சிந்தனையும் வாழுகின்ற அல்லது தொழிற்படுகின்ற முறையைக் காண, 'காண்ட்' என்பார் பாகுபாடுகளை ஏற்படுத்திய காரணமே இங்கும் அவற்றின் பேய்ச் செயலை ஒப்புக்கொள்வதன் காரணமாகும். 3. நேர்முக அகவுணர்வு (தன் உணர்வு, சுய சம்வேதனை). உணர்வையும், உள்ளத்தின் நிலைகளாகிய இன்ப, துன்பங்களையும் உணர்வதாகும். மீமாம்சக பாட்டர்கள் கருதுவது போல, இவ்வுள நிலைகள் அறியாது ஒழிவனவும் அல்ல ; நையாயிகத்தில் பிறிதொரு நிலையால் அறியப்பெறுவனவும் அல்ல. 4. யோகப்ரத்யட்சம் என்பது யோகிகள் பெறும் புலன்களைக் கடந்த உள் உணர்வாகும். யோகி, ஒருமை தரும் ஆழ்ந்த சிந்தனையில் பொருள்களை உள்ளவாறு மிகு தெளிவுடன் காணும் காட்சி இதுவாகும்.

பௌத்தத்தைப் பின்பற்றுவோருக்கு நையாயிகத்திலும், மீமாம்சகத்திலும் கூறப்பெறும் சவிகற்ப காட்சி காட்சியேயன்று. அது, சிந்தனையோடு கலந்து சிக்கலுறுவது(விகல்ப) ஆதலின் ஏற்கப்பெறவில்லை. காணும் ஒரு பொருளை ஏற்கனவே கண்ட பொருளோடு ஒன்று சேர்த்து எண்ணுகின்ற நிலை உடனே பெறும் காட்சியோடு நிற்பதன்று. அழுகின்ற குழவி தனது தாயின் பால் தரு உறுப்பைக் கண்டு தனக்குப் பால் ஊட்டியது அதுவே என அறிந்த நிலையிலேயே அழுகை நிற்கிறது. இங்குச் சொற்களால் இந்நிலை உணர்த்தப் பெறவில்லை எனினும் விகற்பத்தின் கூறுகள் யாவும் இங்கு உள்ளன. அறிவுக் கூறுகள் சொற்குறிப்புக்களோடு ஒன்ருவன அல்லது ஒன்ருகத்தக்கன, விகல்பம் ஆகும். தின்ஞகர் விகற்ப அறிவினைப் பெயரும் பொதுமையும் பெறுகின்ற அறிவு என, விளக்கினர். பொதுமை என்பதும் (அது குறிக்கும் பொருள் முதலியனவும்) பெயரே ஆதலின் அவ்விளக்கம் கண்டிக்கப் பெறுகிறது.

கற்பனை என்பது பெயராதலால் கற்பனையின் பாகு பாடு பெயர்களின் பாகுபாடே யாகும். தின்னுகர் சொற் களின் பாகுபாட்டை அன்று வழக்கிலிருந்த நிலையிலே ஏற்றுக்கொள்கிறார். இது மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருள் அறிஞர் 'காண்ட்' என்பார் தரும் அளவை முறை முடிவின் அட்டவணையை ஒத்ததே யாகும்.

அந்த அட்டவணை வருமாறு:

1. தனி ஒருவர் (பெயர்கள்)
2. பொதுமைகள்
3. பொருள்
4. பண்பு
5. செயல்

பொதுமையைப் பற்றி அறிவதே அனுமானத்தின் நோக்கம் எனில், அனுமானம் (ஹேது middleterm) தொடைமொழியைத் தெரிந்து பயன்படுத்துவதாலேயே நிகழ்கின்றது. ஆதலால் பிழையிற்சுழலும் நிலை இங்கு ஏற்படுகிறது. குமாரிலர் இத்தடையை எழுப்பிப் பௌத்தக் கொள்கையை எதிர்க்கின்றார். அறிவின் செயல் இரு வகைகள். அவை இரு வேறு நோக்கத்தோடு அமைந்தன என்னும் பௌத்தக் கொள்கையைக் குமாரிலர் எதிர்த்தார். இக்கட்டான இந்நிலையினின்று தப்புவதற்குப்பௌத்தர்கள் விகற்பத்தின் இரு வகைகளையும் (1) காட்சிப் பொருளோடு பொருந்தியது (2) பொருந்தாதது என்பவைகளை ஏற் கின்றனர். முன்னது கருத்துரை. புலன்வழிப் பெற்ற பொருளில் அடங்கியுள்ள கருத்துக் குறிப்பைக் கருத்துரை, புலப்படுத்துவது. பின்னது, வழியளவையுள் ஒரு கருத்தை மற்றொரு கருத்தின் வாயிலாக வெளிப்படுத்துவது. அனு மானத்தில் பொதுமொழியாகத் (middleterm) தெரிந்து பயன்படுத்துவது.

காட்சி அளவையின் அடியாக எழுகின்ற கருத்துரை சிறந்த கருத்துரையாகும். இது மூன்றாவது நிலையிலே நாம் அறிவு பெறுதற்குரிய வாயில் எனக் கொள்ளுதல் ஆகாது. இக்கருத்துரை உடன்பாட்டு முறையில் அமை யினும் சரி, எதிர்மறை முறையில் அமையினும் சரி,

அறிவின் மூன்றும் வாயிலாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. உடன்பாட்டு நிலையில் அமையும் கருத்துரை விதி விகற்பம் எனப்படும். எதிர்மறை நிலையில் அமைவது நிஷேத விகற்பம் எனப்படும்). கருத்துரைகளால் குறிக்கப்பெறும் பொருள்கள் இயல்பிலே வேறுபட்டிருத்தலால் கருத்திலே பிரித்து உணர்தல் புதிய கருத்தினை வழங்குவதாகாது. ஆதலால், அறிவு பெறுதற்குப் பொருந்தும் வாயில் இது அன்று. பொதுமை இயல்பை உணர்த்த வேறுபாடுகளைப் பகட்டாக உரைத்தலோ அல்லது உடன்பாட்டு முறையில் உரைத்தலோ, பொருள்கள் கணமே தோன்றி மறையும் இயல்பினை வற்புறுத்தலோ பிழையாகும். ஆதலால் இம் முறையும் அறிவு பெறுதற்குப் பொருந்துகின்ற வாயி லாகாது.

அனுமானம் அல்லது வழியளவை தனக்கென கருத்துக்களை அமைத்துத் தெளிவது, (ஸ்வார்த்த அனு மானம்) மற்றையோர்க்காக பயன்படுத்துவது (பரார்த்த அனுமானம்) என இருவகைப்படும். தனக்கென வழியள வையைப் பயன்படுத்துவது முதன்மை உடையதாகும். மற்றையோர்க்கென வழியளவையைப் பயன்படுத்துவது ஒரு குறியீடு அல்லது தொடைமொழி அல்லது இலிங்கத் தைத் தெரிந்து பயன்படுத்துவதன் வாயிலாக மற்றை யோர்க்கு விளங்காத கருத்தினைத் தெரிய வைத்தலாகும். எடுத்துக்காட்டு : புகை உண்மை, மூவியல்புகளை உடைய தாகும். (திரிரூபம்). அனுமானப் பொருளாகிய சிறு மொழி யில் (Minor) தொடைமொழி (Middle) முற்றிலும் அமைந் திருப்பதும், ஒத்தபிற நிகழ்ச்சிகளில் மட்டும் (Sapaksa) விளங்குவதும், ஒவ்வாத நிகழ்ச்சிகளினின்று (விபக்கம்) விலகுவதும் என மூவகை இயல்புகள் உடையன. மேற் குறித்த விதிகளை மீறுதலால் மூவகைப்பிழைகள் நேரும். அவை பொருந்தாத முடிவு (அ-சித்த) அல்லது (உறுதி) பெருத முடிவு. முரணுகின்ற (அனைகாந்திக) முடிவு. மாருன முடிவு (விருத்தம்) என்பன ஆகும்.

மூவகையான அவினபாவங்கள் (Concomitance) உள. அவினபாவம் என்பது நீங்காது யாண்டும் உடனுய் நிகழும் ஏது. தொடைமொழிக்கும், பெருமொழிக்கும் (Major) இடையே நிலவும் உறவினது பாகுபாடுகளே அவின

பாவங்கள் ஆகும். கருதும் முறைகள் முக்கியமாக இரண்டாகும். ஒன்று, உடன்பாட்டிலே உறுதி செய்வதாகும். மற்றொன்று (அனுபலப்தி) ஒரு பொருளின் இருப்பை, சாத்தியத்தை மறுப்பதாகும். உடன்பாட்டில் அமையும் முதல் பிரிவு இரு உட்பிரிவுகளை ஏற்கும். அவற்றுள் ஒன்றில் இரு கருத்தமைவுகள் ஒத்த ஒரு பொதுப் பண்பினைக் குறிப்பனவாகும். (தாதாத்மியம் அல்லது சுவாவ ஏது). எடுத்துக்காட்டு: இது மரம். ஏனெனில் அது பலா ஆதலால். மற்றொரு உட்பிரிவில் காரணமும் காரியமும் வேறுபடினும் ஒன்றையொன்று இன்றியமையாத நிலையில் சார்ந்து நிற்பனவாகும். (தத்உத்பத்தி அல்லது காரிய ஏது) எடுத்துக்காட்டு, புகை உண்மையால் நெருப்புளது. இவ்வகை உறவுகள் எல்லாம் காட்சியினால் அல்லது காணாமையினால் நிலைநிறுத்தப் பெறுவன அல்ல. இவையாவும் புலச் சார்பின்றியே முன் கூட்டியே சிந்தனைக்கு இன்றியமையாது வேண்டுவனவாகும்.

காட்சி அறிவினாலும் (அனுமான) வழியளவையாலும் நாம் பெறுகின்ற அறிவு அதைப் பெறுகின்ற வாயில்களோடு ஒத்ததாக அமைகிறது.

5. மாத்யமிகர்களது முரண்நிலை பரம்பொருள் ஆய்வுக் கொள்கை:

சௌத்திராந்திகத்தின் கண்டனம்

சௌத்திராந்திகத்தின் அறிவாய்வியல் இரு நிலைகள் கொண்ட ஒரு கொள்கை. அது, பொருள்கள் இருவகை என்னும் அடிப்படையில் தோன்றியது. ஒன்று அகவுணர்விலே அறியப் பெற்ற பொருளின் தன் உண்மை நிலையாகும். மற்றொன்று, அகவுணர்விலே தெளியப் பெறுவதைக் கருத்தாக அமைப்பதாகும். இதனை விகற்பம் என்பர். அனுபவம் என்பது இவ்வாறு, வேறுபடுகின்ற இரு இயல்புகளை ஒன்றுபடுத்துவதாகும். (சாரூப்யம்). சாரூப்ய உறவினைப் பிரதிநிதித்வக் கருத்தைக் குறிப்பதாகக் கருதுகிறோம். பிரதிநிதித்வக் கருத்தின் முக்கிய நிலையாவது, நாம் பொருள்களை நேராக அறிவது இல்லை. நாம் அறிவனவெல்லாம் பொருள்களின் பிரதிகளாக

அமையும் கருத்துக்களேயாகும். சௌத்திராந்திகம் வற்புறுத்துவது யாதெனின் நாம் காட்சியில் நேரடியாகப் பொருள்களோடு தொடர்பு கொள்கிறோம் என்பதாகும். சௌத்திராந்திகன் கொள்கை, அறிவு நிலையிலே அகக் கூருக விளங்குவதைப் புறக் கூறு ஆக, பொருளின் உண்மைநிலை எனப் பிறழ உணர்வதாகும். இப்பிழை, அனுபவ நிலையில் பிறப்பது அன்று. சௌத்திராந்திகக் கொள்கையானது மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞராகிய 'காண்ட்' என்பாருடைய அனுபவ பாகு பாட்டோடு பொருந்துவதாகும். மற்றொரு மேனாட்டுப் பெரியாராகிய 'லாக்' என்பாரது கருத்தோடு ஒத்தது அன்று. திறன் ஆய்வின் மூலமாகச் சிந்தனையின் தொழிற் பாட்டைச் சௌத்திராந்திகக் கொள்கை விளக்குகிறது.

சௌத்திராந்திகர்கள் கண்ட உண்மையானது பெரிதும் அழிவை விளைப்பதாகும். அதன் விளைவாக முக்கிய வளர்ச்சிகள் இரு நிலைகளில் தோன்றின. ஒன்று மாத்யமிக முழுதற் கொள்கையாகும். (Absolutism). மற்றொன்று, யோகாசாரரது கருத்து முதற் கொள்கையாகும். (Idealism) சௌத்திராந்திகர்கள் அகநிலை உண்மையில் இறங்கினர் ஆனால் அகநிலை உண்மையின் ஆழத்தைச் சௌத்திராந்திகர்கள் நன்கு அறியாதவர்கள் என, மாத்யமிகர்கள் வற்புறுத்திக் கூறுகின்றனர். அவசரப் பட்டு அகநிலை அடிப்படையிலே ஒரு அமைப்பினைச் சௌத்திராந்திகர்கள் எழுப்புகின்றனர். கணமே தோன்றி மறையும் பொருள்களின் உண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டு அவற்றின்மீது எண்ண முறைகளைப் புகுத்திக் கற்பனை அமைப்பு ஒன்றை எழுப்புகின்றனர். சௌத்திராந்திகன் கருதும் கருத்துக்கள் திறன் ஆய்வு முறையிலே தெளிந்தவை அல்ல. சௌத்திராந்திகர்கள் எழுப்புகின்ற அமைப்பிற்கு எதிரான அமைப்பினை வேதாந்தமும் தோற்றுவித்துளது. வேதாந்தம் எழுப்பியுள்ள அமைப்பும் கொள்ளுதற்குரியது போலவே, அமைகிறது. வேதாந்த அமைப்பிற்கு அடிப்படையாக விளங்குகின்ற கொள்கை வேருகும். அது உள்பொருள் நிலைபேறுடையது, பொதுமையுடையது எனக் கொள்வது. இவ்வாறு, நிலையுதல் போன்ற பண்புகளையுடைய உள் பொருளின் மீது வேறுபாடுகளையும், மாற்றங்களையும் புகுத்திக் காணுவதாலேயே

பிரபஞ்சமும் அதன் வழி அனுபவங்களும் நிகழ்கின்றன என்று வேதாந்தம் விளக்குகின்றது. சௌத்திராந்திகர்கள் எழுப்புவது நைராத்மிய வாதம் ஆகும். (ஆன்மா இல்லை என்பதாகும்). மற்றொன்று, எதிரான ஆன்ம வாதமாகும். நைராத்மிய வாதமும், ஆன்ம வாதமும் முடிவுகளில் வேறுபடுவனவாக அமைந்துள. இவ்வாறு வேறுபடுகின்ற முடிவுகள் இரண்டும் உண்மை உள்ளனவாக அமைதற்கு இல்லை. இருவேறு முடிவுகளையும் அகநிலை முடிவுகள் எனக் கூறி, நீக்கிவிடவும் முடியாது. உள்பொருளைக் கணமே நிலவுவதெனவோ அல்லது நிலையுதல் உடையது எனவோ, தனித்த நிலை உடையது அல்லது பொதுமைப் பண்பு உடையது எனவோ கருதுவதற்கு இல்லை. இரு வேறு முடிவுகளும் விகற்ப முடிவுகளேயாகும். அல்லது கருத்திலே அமைவனவாகும். உள்பொருளை உள்ளவாறு அறிதற்கு இவ் விருவேறு காட்சி நிலைகளை மறுத்தல் (திருஷ்டிகளின் சூன்யம்) வேண்டும். இது தான் மாத்ய மிகர்களது முரண் ஆய்வுக் கொள்கை ஆகும். இது திறன் ஆய்வின் முதிர்ச்சி தோன்ற வளர்ந்துள்ள நிலையாகும்.

பொருளிற்கும் அப்பொருளின் பிரதியாக அக நிலையிலே எழும்பதிவிற்கும் இடையே நிலவும் உறவு குறித்துப் பெரிதும் யோகாசாரர்கள் நினைந்துள்ளனர். புறப்பொருளை அகப்பதிவோடு ஒன்றி உளது என, எண்ணி மயங்குதலால் பிழை நேர்கிறது. அகநிலைப் பதிவுகள், புறநிலைப் பொருள்களோடு ஒத்தன என எண்ணுவது அடிநிலையில் உள்பொருள் உண்டெனக் கொள்வதாகும். அடிநிலையில் உண்மையாக விளங்குவது உணர்விற்கு அயலாக எதுவும் இருத்தற்கு இல்லை. புற நிலையில் விளங்கும் பொருள் கருத்தாக விளங்குவதைச் சௌத்திராந்திகம் வற்புறுத்தினும் அது பொருளின் தன் உண்மை நிலையை ஏற்கிறது. யோகாசாரக் கண்டனம், மேனாட்டுப் பெரியாராகிய 'காண்ட்' என்பாரது கருத்தை மற்றொரு மேனாட்டுப் பெரியாராகிய 'ஹெகல்' என்பார் திறன் ஆய்ந்து உரைத்தது போலப் புறநிலையில் உள்ளன, யாவும் விஞ்ஞானம் அல்லது அறிவின் படைப்பே அல்லது உணர்வின் விளைவே எனக் கூறுவதாகும். புறப்பொருள், அறியும் அறிவு ஆகிய இரு நிலைகள்

இருமையற்ற உணர்வை முற்கோளாகக் கருதுகின்றன. இவ்வுணர்வே, முடிவான பொருளாகும்.

சௌத்திராந்திகரது ஆய்வு முறை புறப்பொருள் கொள்கை, ஒருபுறம் மாத்யமிகரது, முரண்நிலை முழுமுதற் கொள்கைக்கு வழி வகுக்கிறது; மறுபுறம் விஞ்ஞான வாதத்துள் கருத்து முதற்கொள்கைக்கு வழி வகுக்கிறது.

மாத்யமிகரது சிந்தனையின் படிமுறை வளர்ச்சி: முரண்நிலை ஆய்வு, மாத்யமிக மெய்ப்பொருளியலின் உயிராக விளங்குகிறது. புத்தர், ஒரு முறை தம்மைப் பதிலளிக்குமாறு வேண்டிக் கேட்கப்பெற்ற பதினான்கு கேள்விகட்கு, மறுமொழி அளிக்க விரும்பவில்லை. இக் கேள்விகள் உலகு, ஆன்மா, முழுமையுற்ற ஆன்மா, ஆகியவற்றைக் குறித்தனவாகும். அவர் மறுமொழி கூருது அமைதியாக இருந்தார். அடிப்படை உண்மைகளிலே முரண்நிலை ஆய்வு முறை புத்தரால் எதிர்நோக்கப்பெற்றது. புத்தர் செயல்நிலையைக் கருதும் இயல்பினர். ஆதலால், புலன்கடந்த பொருளியல் பற்றிப் பெரிதும் கருத்துக் கொள்ளாது இருந்தார். இதன் காரணமாகப் புத்தர் அறியொணுமைக் கொள்கையினர் (agnostic) எனவோ, இன்மை வாதி எனவோ (nihilist) விளங்கியிருக்கக் கூடும் என்ற கருத்து கூறப்பெற்றுள்ளது. பேராசிரியர் இராதா கிருஷ்ணன், புத்தரது மௌனம் குறித்து நேரியதொரு விளக்கத்தைத் தருகிருர். "பரம் பொருளின் இயல்பு குறித்து புத்தர் வரையறை செய்ய மறுத்தார், எதிர்மறை நிலையிலே வரையறைகளை அமைத்தலிலே மன நிறைவு கொண்டிருந்தார் எனின், அது பரம்பொருள், வரையறைகள் யாவும் கடந்தது என்பதைக் குறித்தற் பொருட்டேயாகும்". புத்தர், ஆராயாது எதனையும் வற்புறுத்துகின்ற பிடிவாதம் உடையவர் அல்லர். "ததாகதர் எவ்வகைக் கொள்கைப்பிடியிலும் சிக்குவதில்லை". காச்சாயனர் என்பவருக்குப் புத்தர் கூறியது. "யாவும் உள என்பது ஒரு தீவிரக் கொள்கையாகும். எதுவும் இல்லை என்பது மற்ருெரு தீவிரக் கொள்கையாகும். ததாகதர் உண்மையினை நடுவு நிலையினின்று போதிக்கிருர்." மாத்யமிகரது முரண்நிலை ஆய்வின் முக்கியக் குறிப்பு இதுவேயாகும். நாகார்ஜுனர் இப்பகுதியை நாம் காணுமாறு நமது கருத்தினை அப் பகுதியினிடத்துக் குறிப்பாகப் பதிய வைக்கிருர்.

'பிரக்ஞா - பாரம் – இதம் என்னும் மூலப் பகுதிகளும், சத்தர்ம புண்டரீகம், காசியப பரிவர்த்தம் ஆகிய மூன்று நூல்களும் இரத்ன கூடம் எனப்படும். இவைகளும் பிற மஹாயான சூத்திரங்களும் மாத்யமிகக் கருத்து வளர்ச்சியில் மேற்கண்டதற்கு அடுத்த நிலையில் அமைவனவாகும். இந்நூல்களுள் அடுத்தடுத்து வலியுறுத்தப் பெறும் அடிப்படையான கருத்து, தோற்றமும் இல்லை, கேடும் இல்லை, போக்கும் இல்லை, வரவும் இல்லை, உள்பொருள், ஆன்மாவும் அல்ல, ஆன்மா அல்லாததும் அல்ல என்பதாகும். அனுபவ வழி அமையும் (சூன்ய) வரையறைகள் அற்றதே உள்பொருள் என்பதாகும். இரு உண்மைகளைப் பற்றிய கொள்கையும் தோற்றப்பொருளும் பரம்பொருளும் வேறுபாடின்றி அமைவன என்பதும் வலியுறுத்தப்பெறுகின்றன.

மாத்யமிகக் கருத்து முறை அதைத் தோற்றுவித்த நாகார்ஜுனர் (கி. பி. 150) என்பவரின் பேரறிவால், ஒரே முறையில், முழுமை பெற்று விளங்குகின்ற வகையில் அமைக்கப்பெற்றுளது. நாகார்ஜுனர் மறைவிற்குப் பிறகு மாத்யமிக மெய்ப்பொருள் இயலுள் குறிக்கத்தக்க மாற்றங்கள் ஏதும் நிகழவில்லை. நாகார்ஜுனர் தமது அறிவு சான்ற சீடராகிய ஆரிய தேவரால் திறமை மிகுந்த வகையில் துணை புரியப் பெற்றார். 'பஸ்ட்டன்' (Buston) என்பவர் கருத்துப்படி நாகார்ஜுனரால் வெளியிடப்பெற்ற மூல நூல்கள் ஆறு ஆகும். அவை: 1. மூல மாத்யமிக காரிகம் (பிரக்ஞா மூலம்). இந்நூலே மாத்யமிகத்திற்குச் சாத்திரமாக விளங்குவது. 2. சூன்யதா-சப்தாதி 3. யுக்தி சஷ்டிகம் 4. விக்கிர - வியாவர்த்தனி 5. வைதல்ய-சூத்திரம் 6. வியகார-சித்தி என்பனவாகும். எண்ணிறந்த பிற நூல்களும், நாகார்ஜுனரால் வெளியிடப்பெற்றன எனக் கூறப்பெறுகின்றது. இரத்னவளி, சதுஸ்த்தவம் போன்ற நூல்கள் நாகார்ஜுனரால் வெளியிடப்பெற்றன என்று கூறுவது பொருந்துவதேயாகும். ஆரிய தேவரது சது-ஷதிகம், மாத்யமிகக் காரிகத்திற்கு அடுத்த நிலையிலேயே சிறப்புடையது. நாகார்ஜுனருக்கு முரண் நிலை ஆய்வு முறையில் அமைந்த தேர்ச்சியினால் சாங்கியம், வைசேடிகம் போன்ற பௌத்தம் அல்லாத கருத்து

முறைகள் மறுக்கப்பெறுகின்றன. அதனுல் மாத்யமிகம் வன்மை பெற்று, பலர் போற்றுகின்ற நிலைமையைப் பெறுவதாயிற்று.

அடுத்த நிலையில், மாத்யமிகம் இரு கருத்து முறைகளாகப் பகுப்புக் கொள்கிறது. அவற்றுள் ஒன்று, புத்த பாலித்தர் என்பவரால் விளங்கும் பிராசங்கிகம் என்பதாகும். இரண்டாவது பாவவிவேகர் என்பவரால் விளங்கும் சுவாதந்திரிகம் என்பதாகும். பாவவிவேகர் என்பவர் மாத்யமிகம், பொருத்தமின்மை காட்டி முடிவுதவறென்று நிரூபித்து விளங்குதலிலேயே நிறைவு கொள்ளுதல் ஆகாது என்று கூறி மற்றையக் கருத்து முறைகளை மறுத்து எதிர் வழக்குரைகள் தரவேண்டும் என்று குறிக்கின்ருர். அதனுல் பாவ விவேகரது கருத்து முறை சுவாதந்திரிக மாத்யமிகம் எனப்பெயர் பெறுகிறது. பாவவிவேகரும் புத்தபாலிதரும் ஒரே காலத்தவர்கள். அவர்களது காலம், கி. பி. 5-வது நூற்ருண்டு எனக் குறிக்கப்பெற்றுள்ளது.

சந்திரகிர்த்தி (6-வது நூற்ருண்டு) சாந்திதேவர் (7-வது நூற்ருண்டு) ஆகிய இருவரும் மாத்யமிகக் கருத்து முறைக்குக் கடுங்கண்டிப்பான, மரபு பிறழாது வரம்பிற்கு உட்பட்ட ஓர் உருவத்தைத் தந்தனர். சந்திரகீர்த்தி என்பார் ஒப்பற்ற உரையாசிரியரும், நூலாசிரியரும் ஆவார். அவரது முரண்நிலை ஆய்வுத்திறன் மிகவும் உயரியது ஆகும். ஸ்டெக்கர்பாட்ஸ்க்கி [Stcherbatsky] என்பவர், சந்திரகீர்த்தி என்பார் "எதிர்மறை முறையிலே ஒருமைக் கருத்தினை நிறுவுதலில் மிக வல்ல வெற்றிவீரன் எனக் கூறுகிருர்". பாவவிவேகரை எதிர்த்து மாத்யமிக முறை பொருத்தமின்மை காட்டி, முடிவு தவறு என்று நிரூபிப்பதே சரியான முறை என்று சந்திரகீர்த்தி வற்புறுத்துகிருர். மேலும், நாகார்ஜுனர், ஆரியதேவர் ஆகியோரது நூல்களுக்குப் பேருரைகளைச் சந்திரகீர்த்தி எழுதியுள்ளார். இவையல்லாது மத்தியமகாவதாரம் என்னும் சிறந்ததொரு நூலினைச் சந்திரகீர்த்தி எழுதியுள்ளார். சாந்திதேவர் சிக்ஷா சமுசயம், போதிசரியாவதாரம் ஆகிய இரண்டு நூல்களை வெளியிட்டுள்ளார். இவ்விரு நூல்களும் மஹாயான நூல்களுள் யாவராலும் அறியப்பெற்றவையாகும். ஆன்ம அமைதியும், பற்றின்மையும் சாந்திதேவரது நூல்களிலே விளங்கக் காண்கிருேம்.

சாந்திரக்ஷிதரது தத்துவ சங்கிரகத்திலும் [8–வது நூற்றுண்டு] அவரது சீடர் கமலசீலர் எழுதிய பஞ்சீகத்திலும் புதியதொரு விளக்கத்தைக் காண்கிறோம். யோகாசாரக் கருத்து முறையும், மாத்யமிகமும் ஒன்றுபடுத்தப் பெறுகின்ற முயற்சியாக இவ்விளக்கம் அமைகிறது "இவ்விருவர்களே கலாசார முறையிலே திபெத்து நாட்டை வென்று பௌத்த நாடாக அமைத்தவர்கள். இந்நாள் அளவும் திபெத்து நாட்டு அரசியலது சமயப் பேரவையின் மெய்ப்பொருளியலாக மாத்யமிகம் இருந்து வருகிறது".

மாத்யமிக முரண்நிலை ஆய்வின் அமைப்பு, முரண் நிலை ஆய்விலே எழுகின்ற இரு வேறு கருத்தமைவுகள் ஒன்றையொன்று எதிர்த்தனவாக அமைந்துள்ளன. இவ்விரு கருத்து நிலைகளுள் ஒன்று உடன்பாட்டுக் கொள்கையாகும். மற்றொன்று அதனை எதிர்ப்பதாகும். இவ்விரண்டினிடையே நிலவும் எதிர்ப்பானது, முழுமையுடையது, எல்லாக் கூறுகளையும் தாக்குவது, முடிவிலாது விளங்குகின்ற எதிர்ப்பாகும். அனுபவத்திற்கு வாய்ப்பில்லை. அனுபவம் கொண்டு தெளியுமாறு இல்லை. மெய்ப்பொருளியலை முறையாகவும், கருத்துடனும் பயின்றால் பகுத்தறிவு நிலையிலே முரணான நிலையைத் தோற்றுவிக்கும். மெய்ப்பொருளியலுள் முரண்நிலை உட்பொதிந்தேயுள்ளது.

பிராமணக் கருத்து முறைகளுள் விளங்கும் ஆன்ம வாதமும் முற்பட்ட பௌத்தத்தில் விளங்கும் நைராத்மிய வாதமும், மாத்யமிக முரண்நிலை ஆய்விலே விளங்கும் இரு நிலைகள் ஆகும். முதல் நிலையாக மாறி மாறி அமையும் கருத்து நிலைகள் வருமாறு: 1. உடன்பாட்டில் அமைவது, 'சத்' உள்ளது; 2. எதிர்மறை நிலையில் அமைவது 'அசத்' இல்லாதது. இவ்விரு நிலைகளும் இணைத்தே கூறப்பெறுகின்றன. உடன்பாட்டு வாய்பாடு, எதிர்மறை வாய்பாடுகளில் தரப்பெறுகின்றன. அவையாவன :— உள்ளதும் இல்லதும் சேர்ந்த ஒன்றே, உள்ளதுமாம் இல்லதுமாம். [சதசத்]. அவ்விரண்டுமற்றது, உள்ளதுமில்லை, இல்லதுமில்லை. இந்நான்கு நிலைகள் தான் மாத்யமிகர்களது புகழ் வாய்ந்த நால்வகை மாறுபடுகின்ற நிலைகளாம். இதனைச் சதுஷ்கோடி என்பார். இந்நான்கு நிலைகளைக் கொண்டு எந்தச் சிக்கலையும் கருதுதல் இயலும். இந்நான்கு நிலைகளுள் கருதத் தக்க அனைத்து நிலைகளும் அடங்கும். இந்

நான்கு நிலைகளும் மெய்ப்பொருளியல் பாகுபாட்டிற்கும் துணை செய்வனவாகும்.

பௌத்தம் அல்லாத பிற கருத்து முறைகளுள் முரண் நிலைகளைத் தவிர்க்க அல்லது நீக்க வேறுபடுகின்ற நிலைகளைச் சேர்த்தோ அல்லது ஒன்றுபடுத்தியோ கருதுவார்கள். 'ஹெகல்' என்பார் இம்முறையினை மேற்கொண்டுள்ளார். சமணத்துள்ளும் இவ்வாறே கருதியுள்ளனர். மாத்யமிகத்துள் முரண்நிலை நீக்கம் மாறுபடு நிலைகளைத் தனித்தனியே புறக்கணித்தோ அவற்றை தொகுத்தோ அவற்றிற்கு மேலான புதிய நிலையினை மேற்கொண்டு கருதுதல் ஆகும். மேலான புதிய நிலை என்பது நிலையாகாது. ஒவ்வொரு கொள்கையும் தன்னையே எதிர்க்கும்படி செய்யப்பெறுகிறது. ஒவ்வொரு கொள்கையினுள்ளும் அடங்கியுள்ள தன் மறுப்பானது முரண்நிலை ஆய்வால் வெளிப்படுத்தப் பெறுகிறது. முரண்நிலை ஆய்வின் முடிவிலே பொருத்தமின்மை காட்டிய முடிவுகள் காணப் பெறும். மாத்யமிகம் தானுக வழக்குரைகளையோ எடுத்துக் காட்டுகளையோ வழங்குவது இல்லை. தனக்கென நிறுவுவதற்குரிய கொள்கை உடையதாக மாத்மியம் விளங்கவில்லை. மற்றவர்களை மறுப்பதையே முக்கியக் கருத்தாக மாத்யமிகம் ஏற்றுள்ளது. மற்றவர்களை மறுக்கும் பொழுது கூறப்பெறும் கொள்கைகளும், வழக்குரைகளும் ஏற்றுக்கொள்ளுமாறு அமைந்துள்ளன.

எடுத்துக்காட்டாக காரண காரிய நிலையினுள் நாம் முரண்நிலை ஆய்வு முறையினைக் கருதுவோம். காரணமும், காரியமும் ஒன்றே ஆவது அல்லது ஒன்றேயென சாங்கியம் விளக்குகிறது. மாத்யமிகர் காரியம் தானே காரணத்தினின்று வெளிப்பட்டு இரட்டித்துக் கொள்ளுதலிலே எக்குறிப்பும் இல்லை என்பதைக் கோவையாகக் கூறுகின்றனர். இவ்வாறு, இரட்டித்துச் செல்லுதற்கு ஒரு எல்லையும் இருத்தற்கு இல்லை. இக்கருத்திற்கு எதிரான கருத்து, காரியமும், காரணமும் வேறுபடுவன என்பதாகும். இதையும் அவ்வாறே தகர்க்கின்றனர். காரணமும் காரியமும் வேருக அமைவதால் காரியம் எங்கும் தோன்றுதற்கு அல்லது ஓரிடத்திலும் தோன்ருதிருத்தற்கும் உரிய நிலையை உடையதாகும். இந்தக் காரண காரிய முறைப்படி

உற்பத்தியோ புதிதாகத் தோன்றுதலோ உண்மையிலே நிகழ்வது இல்லை என்பதாகும், இதற்கு மாறான கொள்கை புதியதாகத் தோன்றுதல் உண்டு என்பதாகும். ஆனால் காரணத்தின் விளைவாக அப்புதிய தோற்றம் நிகழ்வது இல்லை. இந்தக் கருத்தையும் இதனின் மாறுபட்ட கருத்தையும் சமணத்துள்ளது போல நாம் இணைத்துப் பார்த்தால் தனித்தனியே இக்கருத்துகட்கு எழுப்பப்பெற்ற தடைகளே மீண்டும் எதிர்ப்படும். நான்காவது நிலையாக அமைவது இரு கொள்கையையும் அதன் மறுப்பையும் ஒருங்கே மறுப்பதாகும். இந்த நான்காவது நிலையினால் உண்மையிலே காரண காரிய முறையில் தோற்றம் மறுக்கப் பெறுகிறது. தற்செயலாக எதிர்பாராத வகையில் தாமே தோன்றுகின்ற ஒரு தோற்ற முறையினை இந்நான்காவது நிலை ஆதரிக்கிறது.

யாவற்றையும் அழிக்கும் மேற்குறித்த திறன் ஆய்வு வகையிலே பொருள், பண்பு, உறவு ஆகிய பிற பாகுபாடுகளும் கருதப்பெறுகின்றன. 'பிராட்லி' (Bradley) என்னும் மேல்நாட்டுப் பெரியார் கருதுவது போல நாகார்ஜுனரும் மற்றொன்றின் தொடர்பின்றி எப்பொருளும் இருத்தல் இயலாது . எனக் கூறுகிறார். தொடர்புடையன யாவும் உண்மையான பொருள்கள் ஆகமாட்டா. சிந்தனையே உள்பொருளின் உருவத்தை மாற்றித் தோற்றம் ஒன்றை மட்டும் தருகிறது.

எதையும் கண்டிப்பது என்றாலும் ஒரு கருத்து நிலையினை மேற்கொண்டே கண்டித்தல் வேண்டும். மாறுபடுவோர் அல்லது வாதிடுவோர் யாவரும் ஒத்துக் கொள்ளும் ஒரு கருத்து நிலையை ஏற்பதாவது, மாறுபடும் ஒருவரது கருத்துக்களுக்கு முடிவு செய்வது ஆகாது. ஒரு கொள்கையினை மறுத்தல் என்பது அதற்கு மாறுபடுகின்ற மற்றொரு கொள்கையினைக் குறித்தலிலே மட்டும் அமையாது. கொள்கையை உடையவனுக்கு அவன் கொள்ளும் கொள்கையில் உள்ள முரண் நிலைகளைப் புலப்படுத்துவதாலேயே மறுத்தல் இயலும். இப்பணியினையே மாத்யமிகம் செய்கிறது. கொள்கைகளைப் பற்றிய கண்டனம் புதியதொரு கெள்கையாக அமையாது. கொள்கைகளின் சூன்ய நிலையை விளக்கி அக் கொள்கைகள் பொருந்தா

என்று நிறுவுவது புதியதொரு கொள்கை ஆகாது. கொடுக்கப்பெற்றுள்ள கொள்கைகளை பாகுபடுத்துதலோ அல்லது கொள்கைகளை நன்கு உணர்தலோ புதியதொரு கொள்கையை விளக்குதல் ஆகாது. அது கொள்கைகளின் அமைப்பு முறையைப் புலப்படுத்துவதே ஆகும். இவ்வாறு பிரக்ஞை (சூன்யதா) என்பது கொள்கை முறைகளைப் பற்றித் தெளியும் முடிவு ஆகும்.

பரம்பொருள்: மாத்யமிக முரண் நிலை ஆய்வு, தனித்த நிலையில் மறுப்பிலே முடிகின்றதென எண்ணலாம். மாத்யமிகக் கருத்து முறையானது இன்மை வாதத்தை விரிவாகக் கருதும் தனி முறை வழக்குரை எனக் கருதலாம். இவ்வாறு மாத்யமிகத்தைப்பற்றிக் கருதுவது மாத்யமிகத்தை நன்கு அறிந்தது ஆகாது. மாத்யமிக கருத்து முறையின் இயல்பையும் அறிவதாகாது. மாத்யமிகம் கையாளும் முறை, எதிர்மறையான முறை எனினும் முடிவு எதிர்மறை ஆகாது. சிந்தனை, உள்பொருளைக் கருதுதற்கு உரிய அருகதை அற்றது எனக் கூறுவது உள்பொருளை மறுப்பதாகாது. மாத்யமிக முரண் நிலை ஆய்வு, மூன்று நிலைகளைப் படிப்படியே கடந்து உள்பொருளைப் பற்றிய உண்மையினை இருமை அற்ற நிலையாக அகவுணர்விலே தெளிதல் ஆகும். பிடிவாதமாக முடிவுகளை வற்புறுத்திக் கூறும் கருத்துப் போக்கிலே கொள்கைகள், திருஷ்டிவாதம், ஒன்ரூடொன்று மோதுதல் முதலிலே காணப்பெறுவதாகும். இரண்டாவது நிலையிலே எழுவது கொள்கைகளைப் பற்றிய உணர்வாகும். உள்பொருளைக் குறித்தனவாக எழுகின்ற கருத்து அமைவுகள் உள் பொருளைப் பொய் எனக் காட்டுவது இந்நிலையில் விளங்குகிறது. பொருத்தமின்மையைக் காட்டும் வழக்குரைகள் இதை நன்கு வெளிப்படுத்துகின்றன. சிந்தனை முறையின் முழு மறுப்புத் தத்துவத்தை அல்லது உள்பொருளை உள் உணர்விலே தெளிவதாகும். இவ்வாறு உள் உணர்விலே தெளிதலாவது 'சத்' 'அசத்' உள்ளது அல்லது ஆகிய இரு நிலை அற்றதொரு காட்சியாகும். இவ்வக வுணர்வே பிரக்ஞை அல்லது ஞானம் அல்லது அத்வயம் ஆகும். இதுவே பரம்பொருளோடு ஒத்ததாக அமைகிறது.

உற்பத்தியோ புதிதாகத் தோன்றுதலோ உண்மையிலே நிகழ்வது இல்லை என்பதானால், இதற்கு மாறான கொள்கை புதியதாகத் தோன்றுதல் உண்டு என்பதாகும். ஆனால் காரணத்தின் விளைவாக அப்புதிய தோற்றம் நிகழ்வது இல்லை. இந்தக் கருத்தையும் இதனின் மாறுபட்ட கருத்தையும் சமனத்துள்ளது போல நாம் இணைத்துப் பார்த்தால் தனித்தனியே இக்கருத்துகட்கு எழுப்பப்பெற்ற தடைகளே மீண்டும் எதிர்ப்படும். நான்காவது நிலையாக அமைவது இரு கொள்கையையும் அதன் மறுப்பையும் ஒருங்கே மறுப்பதாகும். இந்த நான்காவது நிலையினால் உண்மையிலே காரண காரிய முறையில் தோற்றம் மறுக்கப் பெறுகிறது. தற்செயலாக எதிர்பாராத வகையில் தாமே தோன்றுகின்ற ஒரு தோற்ற முறையினை இந்நான்காவது நிலை ஆதரிக்கிறது.

யாவற்றையும் அழிக்கும் மேற்குறித்த திறன் ஆய்வு வகையிலே பொருள், பண்பு, உறவு ஆகிய பிற பாகுபாடுகளும் கருதப்பெறுகின்றன. 'பிராட்லி' (Bradley) என்னும் மேல்நாட்டுப் பெரியார் கருதுவது போல நாகார்ஜுனரும் மற்றொன்றின் தொடர்பின்றி எப்பொருளும் இருத்தல் இயலாது . எனக் கூறுகிறார். தொடர்புடையன யாவும் உண்மையான பொருள்கள் ஆகமாட்டா. சிந்தனையே உள் பொருளின் உருவத்தை மாற்றித் தோற்றம் ஒன்றை மட்டும் தருகிறது.

எதையும் கண்டிப்பது என்றாலும் ஒரு கருத்து நிலையினை மேற்கொண்டே கண்டித்தல் வேண்டும். மாறுபடுவோர் அல்லது வாதிடுவோர் யாவரும் ஒத்துக் கொள்ளும் ஒரு கருத்து நிலையை ஏற்பதாவது, மாறுபடும் ஒருவரது கருத்துக்களுக்கு முடிவு செய்வது ஆகாது. ஒரு கொள்கையினை மறுத்தல் என்பது அதற்கு மாறுபடுகின்ற மற்றொரு கொள்கையினைக் குறித்தலிலே மட்டும் அமையாது. கொள்கையை உடையவனுக்கு அவன் கொள்ளும் கொள்கையில் உள்ள முரண் நிலைகளைப் புலப்படுத்துவதாலேயே மறுத்தல் இயலும். இப்பணியினையே மாத்யமிகம் செய்கிறது. கொள்கைகளைப் பற்றிய கண்டனம் புதியதொரு கெள்கையாக அமையாது. கொள்கைகளின் சூன்ய நிலையை விளக்கி அக் கொள்கைகள் பொருந்தா

என்று நிறுவுவது புதியதொரு கொள்கை ஆகாது. கொடுக்கப்பெற்றுள்ள கொள்கைகளை பாகுபடுத்துதலோ அல்லது கொள்கைகளை நன்கு உணர்தலோ புதியதொரு கொள்கையை விளக்குதல் ஆகாது. அது கொள்கைகளின் அமைப்பு முறையைப் புலப்படுத்துவதே ஆகும். இவ்வாறு பிரக்ஞை (சூன்யதா) என்பது கொள்கை முறைகளைப் பற்றித் தெளியும் முடிவு ஆகும்.

பரம்பொருள் : மாத்யமிக முரண் நிலை ஆய்வு, தனித்த நிலையில் மறுப்பிலே முடிகின்றதென எண்ணலாம். மாத்யமிகக் கருத்து முறையானது இன்மை வாதத்தை விரிவாகக் கருதும் தனி முறை வழக்குரை எனக் கருதலாம். இவ்வாறு மாத்யமிகத்தைப்பற்றிக் கருதுவது மாத்யமிகத்தை நன்கு அறிந்தது ஆகாது. மாத்யமிக கருத்து முறையின் இயல்பையும் அறிவதாகாது. மாத்யமிகம் கையாளும் முறை, எதிர்மறையான முறை எனினும் முடிவு எதிர்மறை ஆகாது. சிந்தனை, உள்பொருளைக் கருதுதற்கு உரிய அருகதை அற்றது எனக் கூறுவது உள்பொருளை மறுப்பதாகாது. மாத்யமிக முரண் நிலை ஆய்வு, மூன்று நிலைகளைப் படிப்படியே கடந்து உள்பொருளைப் பற்றிய உண்மையினை இருமை அற்ற நிலையாக அகவுணர்விலே தெளிதல் ஆகும். பிடிவாதமாக முடிவுகளை வற்புறுத்திக் கூறும் கருத்துப் போக்கிலே கொள்கைகள், திருஷ்டிவாதம், ஒன்றோடொன்று மோதுதல் முதலிலே காணப்பெறுவதாகும். இரண்டாவது நிலையிலே எழுவது கொள்கைகளைப் பற்றிய உணர்வாகும். உள்பொருளைக் குறித்தனவாக எழுகின்ற கருத்து அமைவுகள் உள் பொருளைப் பொய் எனக் காட்டுவது இந்நிலையில் விளங்குகிறது. பொருத்தமின்மையைக் காட்டும் வழக்குரைகள் இதை நன்கு வெளிப்படுத்துகின்றன. சிந்தனை முறையின் முழு மறுப்புத் தத்துவத்தை அல்லது உள்பொருளை உள் உணர்விலே தெளிவதாகும். இவ்வாறு உள் உணர்விலே தெளிதலாவது 'சத்' 'அசத்' உள்ளது அல்லது ஆகிய இரு நிலை அற்றதொரு காட்சியாகும். இவ்வக வுணர்வே பிரக்ஞை அல்லது ஞானம் அல்லது அத்வயம் ஆகும். இதுவே பரம்பொருளோடு ஒத்ததாக அமைகிறது.

தத்துவம் அல்லது உள்பொருள் தோற்ற நிலை கட்கெல்லாம் அடிப்படையாக ஒப்புக்கொள்ளப்படுவது. "இந்த உள்பொருள் சிந்தனை கடந்து விளங்குவதாகும். சார்புகள் இன்றி, வரையறைகள் இன்றி, சாந்தமாக, எண்ணத்தில் அமையும் ஆய்வுமுறை இன்றி, இருமை யற்றது என உள்பொருள் வரையறுக்கப் பெறுகிறது". உடன்பாட்டு நிலையிலும், எதிர்மறை நிலையிலும் நாம் பரம் பொருள் குறித்து எவ்விதப் பண்புகளையும் கூறுதற்கு இல்லை. பரம்பொருள், சிந்தனையினால் அமைகின்ற வரை யறைகளை அற்றதாக விளங்குகின்றது. பரம்பொருள் யாவற்றையும் கடந்ததென்பது, அது தோற்றநிகழ்ச்சிகட்கு புறம்பான வேறொன்று அன்று. உள்ளீடாவதே என்ப தாகும். நாகார்ஜுனர், பரம்பொருட்கும், தோற்ற நிலையி லுள்ள பிரபஞ்சத்திற்கும் ஒரு சிறிதும் வேறுபாடில்லை என விளக்குகிறார். பிரபஞ்சத்தைக் காரணங்கட்கும், காரண நிகழ்விற்கும் துணையாக உள்ள நிலைகட்கும் தொடர்பாக நிகழ்கின்ற ஓர் முறை எனக் கருதினால் அது தோற்ற உலகாக விளங்குகிறது. காரண நிலைகளையும், துணைக் காரணங்களையும் நீக்கினால், இப்பிரபஞ்சமே பரம்பொருள் ஆக விளங்கும். காரண காரிய நிகழ்ச்சிகட்கு உட்பட்ட நிலையில் பிரபஞ்சமாகவும், உட்படாத நிலையில் பரம் பொருளாகவும் விளங்குகிறது.

பரம்பொருட்கொள்கை, பரம்பொருளினது தன் உண்மை நிலையைத் தோற்ற நிலையினின்று பிரித்து உணர வேண்டிய கடப்பாடுடையதாகும். தன் உண்மை நிலையில் காரண காரிய நிலைகளைக் கடந்து பரம்பொருள் விளங்கு கிறது. பரம்பொருள் தோற்றம் கொள்கிறபோது காரண காரிய நிலைகட்கு உட்பட்டே தோன்றுகிறது. ஆதலால், பரம்பொருட் கொள்கை, இரு வேறு நிலைகளை ஏற்க வேண்டுவதாகிறது. ஒன்று, பரம்பொருள் உண்மை நிலை யாகும். மற்றொன்று, தோற்றநிலையாகும். நாகார்ஜுனரது கருத்துப்படி இவ்விரு உண்மைகளைப் பாரமார்த்தம் சம்விருதி ஆகிய இரு நிலைகளை அறியாதவர்கள் புத்தர் பெருமானது போதனைகளின் உட்சிறப்பை உணர்தல் இயலாதவர்களாக விளங்குகின்றனர்.

பாராமார்த்த சத்தியம் என்பது அல்லது வரையறை இன்றி விளங்கும் உண்மையென்பது உள்பொருளை உள்ள

வாறு அறிவதாகும். சிந்தனை முறைகளின் துணையின்றிச் சிந்தனைதரும் உரு மாற்றமின்றி உள்பொருளைப் பற்றிய உண்மை அறிவே பரமார்த்த சத்தியம் ஆகும், அல்லது பரம்பொருள் உண்மையாகும். பரம்பொருள் உண்மை யானது சொல்லொணுததாக, சிந்திக்கவொணுததாக, பயிற்றவொணுததாக விளங்குகிறது. சம்விருதி சத்தியம் ஆவது, தோற்றநிலை உண்மையாகும். சந்திரகீர்த்தி, சம்விருதி சத்தியத்தை மூவகைகளிலே வலியுறுத்துகிருர். "சம்விருதி நிலையாவது [1] உள்பொருளின் இயற்கை நிலையினை முழுமையாக மறைப்பது, மறைத்துப் பிறிதாகத் தோன்றச் செய்வதும் [2] பொருள்கள் ஒன்றையொன்று சார்ந்திருக்கப் பொருள்கள் யாவற்றினிடையேயும் விளங்கும் தொடர்பு நிலையாவதும், (3) மரபு வழி அமைந்த அனுபவ வழியில்பெறும் பொருள் உண்மை விளக்கமும் ஆவனவாகும். இக்கொள்கையினுல், இரு வேறு உள் பொருள்கள் உள, எனவோ, இரு வேறு இணைப்பு நிலை உண்மைகள் உள, எனவோ கொள்ளுதற்கு இல்லை. உண்மையாக விளங்குவது பரமார்த்த நிலையேயாகும்.

மாத்தியமிக முரண் நிலை ஆய்வு, உள்ளுணர்வு தரும் அறிவு நிலையில் [பிரக்ஞை] முடிகின்றது. இது, அறிவு நிலையில் ஆராய்ந்து செல்லுகின்ற அறிவுதரும் நிலையாக மட்டும் அன்று; சமய அறிவும், செயல் முறை அறிவும் சேர்ந்து தரும் பயனும் இதுவாகின்றது. துன்பத்திற்கு மூலகாரணமாக விளங்குவதும் நிறைவுருத நிலைக்கு அடி நிலைக் காரணமாக விளங்குவதும் அவித்தையே ஆகும். உள்பொருளை அறிவால் கருதத் தலைப்படுவதும், அவ் வுள்பொருளுக்கு, உண்மையல்லாத உருவங்களை அளித்த லும் அந்த அவித்தையேயாகும். தோற்ற நிலைகளை நிலைத்த நிலைகள் எனக் கொள்ளுதல் பிழை உடையதாகும். தோற்ற நிலைகளை நிலையுதல் உள, என்று எண்ணி அவற்றிடத்துப் பற்றுகளைப் பதிக்கின்ருேம். நிலையற்றன என்று எண்ணி வெறுப்புகளைக் காட்டுகிருேம். நாகார் ஜுனர் கூறுவதாவது: "விடுதலையென்பது, கருமம் தீமை ஆகியவற்றின் ஒழிவேயாகும். கருமமும், தீமையும் விகற் பத்தின் இடத்தில் பிறந்தன. பொருள்களைப் பிழையாக உணர்கின்ற நிலையிலே தோன்றுவன. சூன்ய நிலை அறியப் பெறுகிறபொழுது கருமமும் தீமையும் ஒழிகின்றன".

முரண்நிலை ஆய்வு, நிருவிகற்ப அறிவாகும். இந்நிலை துன்பம் நிகழக் கூடாத நிலைக்கு நம்மைக் கொண்டு செல்கிறது. இந்நிலையே, விடுதலை அல்லது நிருவாண மாகும்.

உயரிய அறிவு அல்லது பிரக்ஞா–பாரம்–இதா என்பது ததாகதரது உண்மை நிலையில், அனைத்துயிர்களின் உண்மைநிலை பொதிந்துள்ளதாகிய தர்ம காய நிலையோடு ஒன்றுவதாகும். அவர் அடைந்த எல்லாம் நிறைந்தநிலை எல்லோரிடமும் உள்ளார்ந்து இருப்பது. ஆன்மீகச் சாதனையால் தாமே ஆகக் கூடியது. ததாகதர், வழி பாட்டிற்கு உரிய நிலையில் பகவான் ஆக எல்லா நிறைவும், ஆற்றலும், பெற்றவராக விளங்குகிறார். பற்றுகள் அனைத்தையும் நீங்கியவராகக் கருமம், இருவகை மறைப்புகள் ஆகியவையும் நீங்கியவராக விளங்குகிறார். முற்றறிவு உடையோர் ஆக, பரம்பொருள் உண்மையைப் பற்றிய முழுமையான அறிவு உடையவர் ஆக, இவ்வுலக அனுபவ அறிவு உடையவராக விளங்குகிறார். எல்லா உயிர்களுக்கும் பற்றின்றிச் சுறுசுறுப்பாகச் செயல் புரிந்து, தொடர்ந்து உதவிய புத்தரது பேரருள், மஹாகருணை, அவரை அன்புத் தெய்வமாக்கிற்று.

ததாகதர் என்பவர், பரம்பொருளின் விடுதலைபெற்ற தோற்ற நிலையை உடையவர் ஆவார். [சூன்ய பிரக்ஞை] இந்நிலையினின்றே அவ்வப்பொழுது சூழ்நிலைகட்கும் தேவைகட்கும் ஏற்பத் ததாகதர் தோற்றம் கொள்கிறார். பிரமத்தை நோக்க ஈஸ்வரன் அத்துவிதத்தில் என்ன நிலை கொள்கின்றாரோ, அதே நிலையைத் ததாகதரும் கொள் கிறார். பரம்பொருளுக்கு அடுத்த நிலையே ததாகதரது நிலை யாகும்.

6. யோகாசாரம் [விஞ்ஞான வாதம்] கருத்து முதற் கொள்கை

பௌத்தத்தின் போக்கு, அகநிலை உண்மைகளை வற்புறுத்துவதாக அமைகிறது. தொடக்கத்தில் இருந்து, உண்மை எனக் கருதிய பல புறப்பொருள்கள், உண்மை அல்ல என்பதைப் பௌத்தம் மறுத்து வந்துள்ளது. முழுமை பெற்றவை, நிலையுதல் உடையவை, பொதுமை

யுடையன எனக் கருதியவற்றை எல்லாம் அவை வெறும் கருத்தே, விகல்பங்களே எனக் காட்டிற்று. சௌத்திராந்திகம், முன்பே இந்நிலைக்கு [கருத்து முதற் கொள்கை] வந்திருந்தபோதிலும் புறப்பொருள், உண்மை என்பதைப் பற்றியே நின்றது. பொருள்களின் தன் நிலை இருப்பை உண்மை என்று சௌத்திராந்திகம் வற்புறுத்தியது. யோகாசாரர். இந்த இயற்கைக்கு மாறான, பேய் போன்ற பொருள் நிலையை மறுத்து அது உணர்வின் [விஞ்ஞானத்தின்] படைப்பே என, விளக்கிக் கூறுகின்றனர். மாத்யமிகரது சூன்யக் கொள்கையைப் பெரு அளவில் ஏற்றும் மாற்றியும் பெரிய மாறுதல்களுக்கு உட்படுத்தி யோகாசாரம் வழங்குகிறது.

யோகாசாரம்: மைத்ரேயநாதர் என்பவரால் யோகாசாரக் கருத்துமுறை தோற்றுவிக்கப் பெற்றுள்ளது. இப்போது பெரும்பான்மையோரால், மைத்ரேயநாதர் என்பவர் வாழ்ந்திருத்தல் கூடும் என்று கருதப்பெறுகிறது. மைத்ரேயநாதரது புகழ் வாய்ந்த சீடர் 'ஆசங்கர்' ஆவார். ஆசங்கரின் உடன் பிறந்தவர் வசுபந்து என்பவர், ஆசங்கரைவிடப் பெரும் புகழ் படைத்தவர் ஆவார். ஆசங்கரும், வசுபந்துவும் மைத்ரேயநாதரது கருத்துக்களை இன்று விளக்குவோர் ஆவர். ஆசங்கர், ஆசிரியராக இருந்து வெளிப்படுத்திய நூல்கள் ஐந்து எனக் கூறப் பெறுகின்றன: மஹாயான சூத்ராலங்காரம், மத்தியாந்த விபாகம், தர்மாதர்மதாவிபங்கம், அபிசமயாலங்காரம், உத்திரதந்திரம் ஆவன. மேற்குறித்த நூல்களுள் முதல் மூன்றும் யோகாசாரர் கருத்து நிலையினின்று எழுதப் பெற்றவையாகும். நான்காவது நூல், மாத்யமிகருக்கும் பொதுவான ஆன்மீக நெறியைக் குறித்தது ஆகும். இறுதியாகக் குறிக்கப்பெற்ற நூல், மாத்யமிகக் கருத்துக்களையே சிறப்பாக விளக்குவது.

ஆசங்கர் என்பாரது கருத்து, மெய்ப்பொருள் இயலுள் எதைச் சார்ந்தது என்பது ஐயமாகவே உள்ளது. வசுபந்துவின் விஞ்ஞானப்திமாத்ரதாசித்தி, யோகாசாரர்களது அடிப்படையான நூல் ஆகும். ஸ்திரமதி, தருமபாதர் ஆகியோரும், பிறரும் வசுபந்துவின் நூலுக்குப் பேருரைகள் எழுதினர். வசுபந்து என்பார், மத்யாந்த விபாகம் என்னும் நூலிற்குப் பேருரை எழுதியுள்ளார்.

[இந்நூல் நடுவுக் கொள்கையைத் தீவிரக் கொள்கையின் நின்று பிரித்து உணர்த்துகிறது]. வசுபந்து, திரிசுபாவ நிர்த்தேசம் என்னும் நூலையும் எண்ணிறந்த சிறு நூல்களையும் எழுதியுள்ளார். ஸ்திரமதி [கி. பி. 5-ஆம் நூற்றுண்டு], வசுபந்து என்பவர் எழுதிய மூல நூல்கள் யாவற்றிற்கும் தெளிவான பேருரைகளை வகுத்தார்.

தின்ஞகர் என்பார், யோகாசாரர் வகுத்ததை விஞ்ஞான வாதமாக வளர்த்தனர். ஈஸ்வரசேனர், தரும பாலர், தருமகீர்த்தி ஆகியோரும் யோகாசாரத்தை விஞ்ஞான வாதமாகப் போற்றினர். அளவை இயலையும், அறிவு அளவை இயலையும் தின்ஞகரும், தருமகீர்த்தியும் நன்கு வளர்த்தனர். இவ்விருவரும் சௌத்திராந்திகச் சார்பு மிக உடையோர் ஆவர். யோகாசாரரது முற்பட்ட கொள்கையாகிய ஆலயவிஞ்ஞானத்தைத் தின்ஞகரும் தருமகீர்த்தியும் அறவே நீக்கினர். யோகாசாரர் கொள்கை பிற்காலத்தில் சௌத்திராந்திகத்தோடு இணைந்தே அமைந்தது. சௌத்திராந்திகம், தோற்ற நிலைகளைப் பற்றி விளக்கியது. யோகாசாரம், முழு முதற் பொருளைப் பற்றி விளக்கியது. மாத்யமிகக் கருத்துக்களின் தொடர்பு யோகாசாரர்களின் கருத்துக்களில் சில மாற்றங்களை விளைத்தது. ஆகவே, மாத்யமிகத் தொடர்பு இவர்களுக்கு இருந்தது. சாந்திரக்ஷிதரும், கமலசீலரும் வளர்த்த கொள்கைகள், யோகாசார வளர்ச்சியிலே இறுதி நிலையாக அமையும் பகுதிகளை விளக்குவனவாகும். திபெத்து நாட்டு வரலாற்று ஆசிரியர்களும் இவ்வுண்மையை வலியுறுத்து கின்றனர்.

கருத்து முதற்கொள்கையை வலியுறுத்தும் வழக்கு உரைகள் : "விஞ்ஞானவாதி, இரு முடிவுகளை நிலை நாட்டு கின்றனர் ; உணர்வு, [விஞ்ஞானம்] உண்மை நிலைமையை உடையது ; புறப்பொருள் உண்மை நிலைமை உடையது அன்று. முதலிலே குறித்த உண்மை, மாத்யமிகரை எதிர்த்து அமைந்ததாகும். மாத்யமிகருக்கு அறியும் அறிவும், அறி பொருளும் ஒன்றை ஒன்று சார்ந்தனவாக இருப்பன. ஆதலின் அறிவதற்குத் துணை செய்யும் அறிவோ அல்லது அறி பொருளோ தம் இயல்பில்எந்நிலை யும் உடையது அன்று. இரண்டாவதாகக் குறிக்கப்பெற்றது,

புற உலகில் பொருள்கள் தனித்த உண்மை உடையன என்று ஆராயாது நம்புகின்றவனை, விஞ்ஞான உணர்வோடு புறப்பொருள் ஒத்தநிலை உடையது எனக் கொள்பவனை எதிர்ப்பதாகும்."

1. விஞ்ஞானவாதத்துள் மிகு பயன்விளைக்கின்ற வழக்குரை மாத்யமிகத்தை எதிர்த்ததாகும். எந்நிலையையும் அல்லது எக்கருத்தையும் முரண் நிலை ஆய்வு முறையிலே பகுத்துவிடலாம் என்றும், யாவும் பொய்த்தோற்றம் என்று கூறி ஒதுக்கிவிடலாம் என்றும் மாத்யமிகம் கூறுவதை எதிர்க்கின்றது. திரிபுக் காட்சி அல்லது பொய்த் தோற்றம் என்பதே ஏதோ ஒன்று இருந்து பொய்யாகத் தோன்றுவதைக் குறிக்கிறது. பிரக்ஞை பாரமிதர்கள் விளக்கும் சூன்யத்தை ஏற்று அவர்கள் சரியான விளக்கம் தருவது இல்லை என்பதை மறுத்து அவர்கள் கூறுவது தூய உணர்வுபற்றியதே என்று யோகாசாரர் கொள்கின்றனர். அத்தூய உணர்வானது அறிவான் அறிபொருள் ஆகிய இருமை அற்றது. [துவய சூன்யம்]. புறப்பொருள் தானே நிலைத்தல் இயலாதது; ஆனல் உணர்வு தனித்து நிலைக்க வல்லது. இவ்வுணர்வே, பல்வகை மாற்றங்கட்கு உட்படுகிறது. பற்றுக்களால் தாக்குகிறது; தன் மீது ஏற்றப்பெறும் அல்லது கற்பிக்கப்பெறும் இருமையைத் தொலைத்துத் தானே தூய்மை உறுகிறது.

சில நம்பத்தகுந்த ஒத்துக்கொள்ளத் தக்க அடிப்படைகளைக் கொண்டு விஞ்ஞானவாதி புறப்பொருள்களின் பொய்மை நிலையைப் பற்றி முடிவு செய்கின்றர். புறப்பொருள் உண்மையை ஏற்கின்றவன், ஞானம் கொள்ளும் வடிவம், புறப்பொருள் நிலையினுல் விளைகிறது என்று கருதுகிருன். புறப்பொருள் என்பது உணர்விற்கு அயலாகத் தனித்திருக்கும் நிலையுடையதாகும் என்று புறப்பொருள் உண்மையைக் கொள்ளுகிறவன் கருதுகிருன். வெல்லுதற்கு அரிய பல இடர்ப்பாடுகள் மேற்குறித்த புறப்பொருள் உண்மை பற்றி எழுகின்றன. புறப்பொருளைப்பற்றி அறிவு தரும் வடிவிற்கும் [எடுத்துக்காட்டாக: நாற்காலி, மரம்] அப்புறப்பொருள் தன்னிலையில், அணுக்களைப் போல்வதற்கும், அல்லது அவ்வணுக்களின் தொகுதியைப்போல்வதற்கும் இயைபு இல்லை. ஞானம் அல்லது அறிவு, புற

நிலையிலே பருமையாக விளங்கக் கூடிய வடிவம் பற்றியதே யாகும். அணுவானது, பருமை வடிவம் அற்றதால் அறிவின் புற நிலைக் கூருக விளங்குவதற்கு இல்லை. ஞானத்தில் அறிவில் விளங்குகின்ற வடிவுக்குப் புற உலகிலே ஒத்த வடிவுகள் இல்லை. ஆதலால், அறிவு தரு வடிவம், காரணமின்றி நிகழ்வதாகும். நியாயவைசேடிகர்கள் அறிவைப் பகுதிகள் கொண்ட தொகையென, முழுமையெனக் கொள்வதைப் போல முழுமையை யோகாசாரர் ஏற்பதில்லை. முற்பட்ட பௌத்தம் [குறிப்பாகச் சௌத்திராந்திகம்] முழுமையின் உண்மையை முன்னரே, பல வழக்குரைகளைக் கோவையாகத் தொகுத்து, மறுத்துளது.

2. அறிவை இருமை நிலையிலே வைத்து விளக்குவது பல இடர்ப்பாடுகளை உடையதாகும். அறிவு இங்கு நிகழ்வதென்றும், அறிவிற்கு உரிய பொருள் அங்கு உளது என்றும் அறிவிற்கும் அப்புறப்பொருளுக்கும் ஓர் உறவு உள்ளது என்றும் கருதுவது அதன் பொருத்தமின்மையைக் காட்டுகிறது. நிகழும் உறவு எல்லாம் அறிவின் உள்ளேயே நிகழ்வதாகும். அறிவிற்கும் புறத்துள்ள பொருள்கட்கும் எவ்வித உறவும் நிகழ்வது இல்லை. ஏனெனில் நிகழ்வதாகக் கொள்ளும் இவ்வுறவினை அறிதலோ சரி பார்ப்பதோ இயலாத ஒன்ருகும்.

3. அறிவும், அறிபொருளும் எப்பொழுதும் பிரிவுருது விளங்குகின்றன, ஒன்ருகி விளங்குகின்றன. அறியாத பொருளைப்பற்றிக் கருதுதற்கு இயலாது, என்ற வழக்குரைகளே யோகாசாரரால் முக்கியமாகக் கருத்து முதன்மையைக் காட்டத் தொகுக்கப்பெறுகின்றன.

4. பிறழ்வுக் காட்சிகளும் கனவு நிலைகளும் பிறவும் நிகழ்வதை அறிவோம். இவற்றை ஆராய்கின்றபோது இத்திரிபுக் காட்சிகட்கும், கனவுகட்கும் நேரான புறப்பொருள்கள் இல்லாததை அறிகிருேம். உணர்வானது தனக்குரிய பொருளைத் தானே படைக்கின்றது. தன்னிறைவோடு உணர்வு விளங்குகிறது. புறப்பொருளைச் சார்ந்து விளங்க வேண்டிய நிலையில் உணர்வு இல்லை.

5. விஞ்ஞானவாதி, அனைத்து அனுபவ நிலைகளையும், தமது கருத்துப்படி விளக்குகிருர். ஏற்கும் வண்ணமும்

விளக்குகிருர். உண்மை அறிவிற்கும் பொய்யான அறிவிற்கும் இடையே அமையும் வேறுபாடுகள் நன்கு வெளிப்படுத்தப்பெறுகின்றன. அகநிலை உலகு ஒன்று, அனைத்து அனுபவங்கட்கும் பொதுவாக அமைகிறது. உணர்வு என்பது புறப்பொருள் கூறினை அவ்வப்பொழுது புலப்படுத்துகின்றது ; தன்னுள் உள்ளார்ந்த நிலையில் ஏற்கும் மாறுதல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டே புலப்படுத்துகின்றது. உணர்வினிடத்து நிகழும் மாறுதல்கள், உட்பொதிந்த ஆற்றல்களால் (வாசனைகள்) விளைகின்றன என்பவைகளும் விளக்கப்பெறுகின்றன.

உணர்வின் அடுக்கு நிலைகள் :— உணர்வு ஒன்றே உள்பொருளாகும். புறப்பொருள் அதன் பொருள் வடிவத்திலும் (நாற்காலி, மேஜை, மனிதன்) பண்புகளாகவும் விளங்குவது, தவருகக் கற்பிக்கப்பெறுவதால் விளங்குவது ஆகும். உணர்வு நிலைகளின் மீது பொருள் நிலைகளை ஏற்றிக் காண்கிருேம். உணர்வு நிலைகளே உண்மையானவை. உணர்வின் அடுக்கு நிலைகள் அல்லது நிலைகள் மூவகைப்படும். அவை (1) ஆலய விஞ்ஞானம் (2) மனே விஞ்ஞானம் (3) பிரவிருத்தி (விஷயம்) விஞ்ஞானம் என்பன.

வாசனைகள் அனைத்தையும், தன்னிடத்துத் தேக்கி அவற்றைத் தாங்கிச் செல்வது ஆலய விஞ்ஞானமாகும். அனைத்து நிலைகளின் உட்பொதிந்த நிலையாக விளங்குவது ஆலய விஞ்ஞானம். மற்றைய விஞ்ஞானங்கள், ஆலய விஞ்ஞானத்தின் விளைவுகள் ஆகத் தோன்றுவன. மனேவிஞ்ஞானமும், பிரவிருத்தி விஞ்ஞானமும் ஆலய விஞ்ஞானத்தினின்று தோன்றுவதோடு அதனை நிரப்பவும் செய்கின்றன. ஆலயவிஞ்ஞானம் இயங்கு நிலையில் உள்ளதாகும். ஆலயவிஞ்ஞானத்தைப் பெருகும் பேராற்றிற்கு ஒப்பிடுகின்றனர். நமது உளப்பாங்குகள் ஒவ்வொரு கணமும் மாறுகின்றன ; பெருகுகின்றன ; வன்மை குன்றுகின்றன. தோற்ற நிலையோடு ஒத்ததாக முடிவது ஆலயவிஞ்ஞானம். ஆலயவிஞ்ஞானம் இலதேல், உணர்வின் தனித்த மாறுநிலை அல்லது அதன் தொடர்ச்சி, வரிசை, நிகழாது நின்றுவிடும். மூலப்பொருளினின்று நாம் ஏதும் எடுத்தால் பின்னர் அம்மூலப் பொருளிற்குச் சிலவற்றைச் சேர்க்கும் கருத்தேபோல்

ஆகும். ஆலய விஞ்ஞானம் இலதேல் மனிதன் சம்சாரத்தினின்று விடுதலை பெறுதற்குக் கொள்ளும் முயற்சிகள் அனைத்தும் பொருளற்றவையாகப் போகும். எந்நிலையும் கணமே தோன்றுகின்ற இயல்புடையதாகும். ஆதலால் அந்நிலையை நீக்குதற்குரிய முயற்சி வேண்டுவதில்லை. 'அருகத' (Arhat) நிலையிலேயே ஆலய விஞ்ஞானம் உறுதியாக நின்றுவிடுகிறது என்று கருதப்பெறுகிறது. 'அருகத நிலை', ஜீவன் முக்தி நிலையை ஒத்ததொரு நிலை ஆகும்.

உணர்வு கொள்ளும் இரண்டாவது, முறை மாற்றம் என்பது அறிவின் நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பதாகும். இந்நிலையை மனோ விஞ்ஞானம் என்பார். ஆலய விஞ்ஞானத்தை நிகழக்கூடியவற்றின் பிறப்பிடமாகக் கருதினால் மனோவிஞ்ஞானம் என்பது ஆலய விஞ்ஞானத்துள் அடங்கிப் பொதிந்து உள்ளது. அது இங்கு வெளிப்படுவதாக அல்லது தோற்றம் கொள்வதாகக் கொள்ள வேண்டும். மனம் என்பது தொகுக்கும் பணியிலே, பாகுபடுத்தும் பணியிலே இந்நிலை தொழிற்படுகிறது. தவறான கருத்துக்களாகிய யான், எனது, ஆகியவற்றினால் ஊட்டம் பெற்று மனநிலை வளர்கிறது. மூன்றாவது முறை மாற்றமாகிய பிரவிருத்தி விஞ்ஞானம், அறுவகைப் புற நிலைகளைத் தருகின்றது. ஐவகைப் புறப் புலப் பதிவுகளும் உட்புலப் பதிவும் சேர்ந்து அறுவகைகள் ஆகின்றன.

முற்றுணர்வு :— உணர்வின் பல்வேறு நிலைகள் அல்லது மாற்றங்கள் புறத்தே செல்கின்றன. வீடுகள், மரங்கள், மலைகள் போன்றவையும் பிறவும் உணர்விற்கு அயலாகத் தனித்த இருப்பு உடையன என்ற அறிவு எழுகின்றது. ஆனால் இவை தனித்த இருப்பு உடையன அல்ல ஆதலினால் இவை பரிகல்பிதம் எனப்பெயர் பெறுகின்றன. இவை இயல்பிலே உண்மை உடையன அல்ல. கருத்துக்களின் உண்மை நிலை யாது? மரம் புறத்து அமையாது போகலாம். ஆனால் மரத்தைப் பற்றிய எண்ணம் அக நிலையில் உண்மையாக விளங்குகிறது. பெர்க்லி (Berkely) என்ற மேனாட்டுப் பெரியாரும், அகநிலைக் கருத்து உண்மையை வற்புறுத்தும் பிறரும் இக்கருத்தே உண்மையெனக் கொள்கின்றனர். விஞ்ஞான வாதி கொள்ளுகின்ற கருத்து, கருத்

தின் அக நிலை உண்மையை வற்புறுத்துவதினின்றும் முற்றிலும் வேருனது. புறப்பொருளேயும் எண்ணத்தையும் நீக்கிவிட்டால், அகநிலையில் அமையும் எண்ணமும், இக்கருத்து அக்கருத்து என்னும் அதன் தனிநிலையை இழக்கும். உணர்வு கொள்கின்ற மாற்ற நிலைகள், ஆலய விஞ்ஞானம் உட்பட பரதந்திரம் என்று பெயர் பெறுகின்றன. இதன் பொருள், தமது இருப்பிற்கு மற்றையவற்றைச் சார்ந்துள்ளவை என்பதாகும். உணர்வின் நிலைகள், அவற்றின் வரையறைக்குப் புறப்பொருளேச் சார்வனவாக அமையும் அளவிற்கு அவை உண்மை உடையன அல்ல. உணர்வு நிலைகள் அவற்றின் உண்மை நிலையிலே உண்மை அற்றவை அல்ல. உணர்வு நிலைகள் யாவும் பரினிஷ்பன்ன என்பதுடன் ஒத்தனவும் வேறுபடுவனவும் அல்ல. பரதந்திர நிலையிலே அறிவான் அறிபொருள் என்ற வேற்றுமையினுல் பிணிப்பு உறுகிறது. ஆதலின் முற்றுணர்வோடு ஒத்தது அன்று. முற்றுணர்வு என்பது பரதந்திரத்தினின்று வேறுபட்டதும் அன்று; இருமையும் பன்மையும் வேறுபாடுகளும் மாற்றங்களும் கொள்ளாத தூய உணர்வு நிலையே பரதந்திரமாகும். வேருெரு வகையிலே நோக்குகிற போது பரினிஷ்பன்ன (தூயஉணர்வு நிலை), தர்மதா அல்லது 'தததா' (அதுவாதல்) என்றும் வழங்குகிறது. தூய உணர்வு நிலை, இடம் என்பதைப் போல் பகுப்புக்கொளாத ஓர் நிலையாகும். தூய உணர்வு நிலையைக் கடந்த காட்சியிலே இதை உணரலாம். இந்நிலை, அறிவான் அறிபொருள் என்ற இருமையின் இயல்பு ஒரு சிறிதும் இல்லாத நிலையாக, முற்றுணர்வு நிலையாக விளங்குகின்றது. உணரப்பெறுகிறது என்ற உணர்வு நிலை உள்ளவரை முற்றுணர்வு நிலை அடையப் பெற்றது ஆகாது; ஏனெனில் இங்கும் இருமை தொடர்கிறது. வசுபந்து என்பார் முடிவு காண்பது வருமாறு. "உணர்வு தூய உணர்விலே வேருன்ருத வரை இருமைக்காட்சி நீங்காது". "இவை யாவும் தூய உணர்வு" என்று உணர்கிற நிலையிலே உணர்வான் முன்னர் ஒரு நிலை அமையக் காண்கிருேம். ஆதலால் தூய உணர்விலே, அது இருப்பதாகாது. "உணர்வு, பொருள் எதனையும் அறியாது விளங்குமேல் அது தூய உணர்வாகும். புறப்பொருள் இல்லாத இடத்து, அப்புறப்பொருளை அறிவானும் நீங்குகிருன். தூய உணர்வு நிலையை விளக்குவது எவ்வாறு?". அது மனம் அன்று, அறிவும் அன்று; ஆனல்

இவற்றைக் கடந்த உணர்வு நிலையாகும். இருமையினால் எழும் மயக்கம் நீங்குவதால் ஆலய விஞ்ஞானமும் நீங்கு கிறது. இத்தூய உணர்வானது அழுக்குப்படாதது ; சாரத்தின் பிழிவு சிந்திக்கவொண்ணாதது. பேரருள் கொண்டது, நிலைத்தது, பேரின்ப நிலையாவது, புத்தர் பெருமானின் தொடக்கற்ற தருமகாயம் ஆவது.

7. முடிவு

விளக்கத்தில் எழுகின்ற சில சிக்கல்கள் :—

நிருவாணம் : "பௌத்தத்தின் வரலாறு நிருவாணத் தின் வரலாருக அமைகிறது". ஹீனயானக் கருத்து முறை நிருவாணம் என்பது ஆன்மீகச் சாதனையால் ஏற்படும் உண்மையான அழிவு நிலை என்றும் சமுசாரத்தை (பந்த நிலை) நிருவாணத்தினின்று பிரித்தும் உணர்கிறது. மாத்ய மிகம் நிருவாணத்தைச் சம்சாரத்தினின்று பிரிக்காது. நிரு வாணம் தோற்ற நிலையின் அழிவன்று ; நமது பிழை படுகின்ற கற்பனைகளின் அழிவே எனக் கொள்கிறது. விஞ்ஞானவாதி, முற்றுணர்வுக் கொள்கையை உடையவன் ஆதலால் நிருவாணம் இன்ன தன்மையுடையது என்று வரையறை செய்ய ஒருப்படான். தூய விஞ்ஞானத்தை நிருவாணம் ஒத்ததென விஞ்ஞானவாதி கருதுகின்ருன். தூயவுணர்வு என்பது தூய்மை கெடுதல், தூய்மை அடைதல் என்ற இரு முறைகளைக் கொண்ட இரு வகை நிலைகளை உடையது. மாத்யமிகர்கள், முற்றுணர்வு நிலையை விஞ்ஞானத்தோடு ஒத்ததாகக் கருதுவதும் விஞ்ஞானம் படிப்படியே தூய்மையுற்று முற்றுணர்வாக மாறுகின்றது என்று கொள்வதும் ஆராயாத பிடிவாதமான முடிவாகும், பொருந்தாததும் என்பர். மஹாயானக் கருத்து முறையில் முற்றுணர்வு புத்தரது தருமகாய சமய நிலையை ஒத்ததாக விளங்குகிறது.

பௌத்தத்திற்கும் பிற கருத்து முறைகட்கும் இடையே அமையும் உறவு : பௌத்தக் கருத்து முறை கள் ஜைன, பிராமணக் கருத்து முறைகளோடு ஒத்த நிலை யில் வளர்ந்ததால் ஒன்றையொன்று தழுவிய நிலையில் அவற்றின் வளர்ச்சி அமைந்திருக்கவேண்டும். எந்த அளவு ஜைன பிராமணக் கருத்து முறைகளால் பௌத்தத் தின் கருத்து வளர்ச்சி பயன் பெற்றது அல்லது மாற்ற

முற்றது என்பதை நாம் வரையறை செய்வது இயலாது. காரணம், பௌத்தக் கருத்து முறைகளின் பரப்பு, அகன்ற தாகச் சிக்கல் உடையதாக விளங்குவதால் எத்தன்மையில் எந்த அளவிற்குப் பிற கருத்து முறைகளால் பௌத்தம் பயன் பெற்றிருக்கும் என்பதைச் சரியாக வரையறை செய்தல் இயலாது. மற்றக் கருத்துக்களால் பயன் பெற்றதென்று சொல்கிறபொழுது அவற்றைப் போன்று அல்லது அவற்றை ஏற்ற நிலையில் கருத்துக்கள் அமைதல் வேண்டும் என்பது இல்லை. மற்றைய கருத்துக்களை எதிர்ப்பனவாகவும், நீக்குவனவாகவும் அமையலாம். பௌத்தத்திற்கும் பௌத்தம் அல்லாத பிற கருத்து முறை கட்கும் இடையே நிலவுகின்ற உறவினை எதிர்மறை முறை யிலே வளர்ந்த உறவெனவே கொள்ளுதல்வேண்டும்.

பல்லாற்றானும் வேறுபட்டுச் சாங்கியம் விளங்கினாலும் ஆபிதர்மிகக் கருத்து முறை வளர்ச்சிக்கு முதல் நிலையாகவும் மூல முன் மாதிரியாகவும் விளங்கியது சாங்கியமே. தருமத் தைப் பற்றிய கருத்தமைவு, சாங்கியத்திலே காணப்பெறும் பிரகிருதியின் கருத்தமைவைப் பின்பற்றியதேயாகும். மாற் றம் என்னும் சிக்கல், சாங்கியத்திற்கும் பௌத்தத்திற்கும் நடுவான முக்கிய நிலையில் விளங்குவதாகும். பௌத்தம் எப்பொருளையும் (சாங்கியத்தின் புருஷனைப் போல) மாற்ற நிலைக்கு உட்படுத்தாது விடாது. மாற்றம் என்பதைத் தோற்றமாகவும், ஈடு செய்வதாகவும், காலவரையறை யில்லாத பொருள்கள் ஒய்வுறுவதாகவும் பௌத்தம் விளக்குகிறது.

பின்பு அமைகின்ற ஒரு நிலையிலே பௌத்தத்திற்கும் புற உலக உண்மையை ஏற்கும் கருத்து முறைகட்கும் ஒரு இடையறுத நேர் போராட்டம் நிகழ்கிறது. குறிப்பாகச் சௌத்திராந்திகத்திற்கும் நியாயவைசேடிகம், மீமாம்சை, ஜைனம் ஆகியவற்றிற்கும் இடையே கருத்து வேறுபாடு வலுத்து வந்தது. இதற்குச் சான்றுகள், அக்ஷபாதர் எழுதிய நியாயசூத்திரம் என்னும் நூலில், வாத்சாயனர், உத்தி யோதகரர், வாசஸ்பதிமிசிரர், குமாரிலர், உதயணர், ஜயந்தர் ஆகியோர் எழுதிய பிராமணங்களைப் பற்றிய நூல் களில் ஒரு புறத்திலும், தின்னாகர், தருமகீர்த்தி, தர்மோத் தரர் ஆகியோர் எழுதிய நூல்களில் மற்றொரு புறத்திலும் காணப்பெறுகின்றன. காட்சி அளவை, வழியளவை,

பெயருண்மைக்கொள்கை முழுமை (அவயவி), பொதுமை, (சாமான்யம்) ஆகிய முக்கியச் சிக்கல்கள் ஒவ்வொன்றிலும் செயல் நிலையிலே இக்கருத்து முறைகளின் போராட்டத்தால் விளைந்த பயனை நன்கு காணலாம். நியாயமும், மீமாம்சையும் தமது உலகு உண்மைக் கொள்கையை முழு நிறைவான முறையிலும் குற்றங் குறைகளை நன்கு உணர்கின்ற நிலையிலும் புதிய முறையில் வகுத்தன. பௌத்தர் அக நிலை உண்மையையும் திறன் ஆய்வு முறைகளையும் விடாது பற்றி நின்றனர். பிற கருத்து முறைகளோடு கொள்ளுகின்ற தொடர்பினாலே ஒவ்வொரு கருத்து முறையும் தெளிவையும் ஆழத்தையும் பெறலாயிற்று. இந்திய மெய்ப்பொருளியலை இப் போராட்டத்தைக் கொண்டு விளக்குதல் மிக்க விளக்கத்தைத் தருவதாகும்.

மஹாயான பௌத்தக் கொள்கையின் வளர்ச்சிக்கு வேதாந்தம் தந்த ஊக்கமும் வேதாந்தத்தின் வளர்ச்சியிலே மஹாயானம் தந்த ஊக்கமும் மற்றொரு சிக்கலை நமக்குத் தருகிறது. முன்னர்க் குறித்த சிக்கலைவிட இச்சிக்கல் எவ்விதத்திலும் கவர்ச்சி குறைந்தது அன்று. முற்பட்ட பௌத்தம், உலகு உண்மையையும் உலகப் பொருள்களின் பன்மையையும் ஏற்பதாகும். யோகாசார, மாத்யமிகக் கருத்து முறைகளுள் பௌத்தம் அத்துவிதக் கருத்துக்களின் தொடர்பினால் அத்துவித திருப்பத்தைப் பெற்றது. அத்துவிதத்துள் பிரமம் எவ்வித மாற்றத்தாலும் தொடக் குறாத நிருவிகாரியாகக் கருதப் பெறுகிறது. பிரமத்தைப் பற்றிய இக்கருத்து, பௌத்தத்தில் சில கருத்துக்களின் அமைவிற்குப் பெரிதும் காரணமாக இருக்கக்கூடும் எனலாம். சில புலமையாளர் அத்துவிதத்தினின்று நேராகப் பௌத்தம் கடன் வாங்கியது எனக் கொள்கின்றனர்.

அத்துவித முடிவை, முரண்நிலை ஆய்வுமுறையினாலே கௌடபாதரும் சங்கரரும் வேதாந்தத்துள் மிக்க புரட்சி செய்துள்ளனர். தோற்றப் பொருள்கள் அனைத்தும் உண்மையில் உள்ளன அல்ல. தோற்றம், பொய்த் தோற்றம் (மாயை) ஆகும் என்று கௌடபாதரும் சங்கரரும் விளக்குகின்றனர். மூவகை உண்மைகளைப் பற்றிய கொள்கையும், பர, அபர ஞானங்களைப் பற்றி விளக்கும் பகுதிகளும், இருவராலும் வரையறை செய்யப்பெற்றன. அத்து

வித முடிவினை ஏலாத பிற வேதாந்த முறைகள் இவற்றை எல்லாம் பௌத்தத்தை மறைத்து வைத்திருப்பவை எனக் கருதுகின்றன. இந்நாளைய சில புலமையாளரும் அத்து விதம், மறைந்துள்ள பௌத்தம் எனவே கொள்கின்ற கருத்தைத் தழுவுவார் ஆயினர்.

உபநிடதங்களில் விளங்கும் ஆன்மவாதம் என்பது உபநிடத நூல்களுள் உள்ளார்ந்த நிலையில் விளங்கும் ஒரு இயக்க நிலையினால் உந்தப் பெற்றதால் தோன்றலாயிற்று என்பதை அறிதல்வேண்டும். இவ்வான்மவாதம், அத்து விதத்தை நோக்கி அதற்கு முன் பௌத்தத்துள் இருந்த இயக்கத்தைப் போலச் செல்கிறது. சங்கரருக்கு முன் அமைந்த வேதாந்தம் சாங்கிய இருமையைக் கண்டித்துப் பொருள் ஒருமையை நிறுவுகின்றது. பர்த்ருபிரபஞ்சரும் பிறரும் கொண்ட பேதாபேதக் கொள்கையைக் கண்டித்துச் சங்கரரும் தனது அத்துவித முடிவைக் காணுகிறார். சங்கர ரது நூல்களிலே பிற கருத்து முறைகளிலிருந்து நேராகக் கடன்கொண்டது எதையும் காண்பதற்கு இல்லை. கௌட பாதரது மாண்டுக்கிய காரிகையிலே நாம் மஹாயானத்தின் சொல்லாட்சியையும், கொள்கைகளையும் காணலாம். மாண் டுக்கிய காரிகை, பல்வேறு பகுதிகளைக் கொண்டதாகும். இப்பகுதிகள், ஒன்றோடொன்று நெருங்கிய தொடர்புடை யன அல்ல. ஒரு வேளை, பல ஆசிரியர்களது முயற்சிகளாக அப்பகுதிகள் அமையலாம். இக்காரிகையின் மூன்றாவது பகுதியிலும் நான்காவது பகுதியிலும் பௌத்தத்தின் தொடர்பினைப் பிழையறக் காணலாம். ஆன்ம உண்மையை நிறுவும் மரபினைச் சார்ந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் எவ்வாறு ஆன்ம இன்மையை நிறுவும் மரபைச் சார்ந்தோர் கொள்ளும் கொள்கைகளை ஏற்றிருத்தல் கூடும்? ஆதலால் ஏற்கப் பெற்றவை, கருத்துக்கள் என்று கூறுவதைவிடக் கருதுகின்ற முறைகள் ஏற்கப் பெற்றன என்று கூறுதல் பொருந்துவதாகும் என்று கூறலாம். நாகார்ஜுனரது முரண் நிலைக் கொள்கை முறை, திரிபுக் காட்சியைப் பற்றிய விஞ்ஞான வாதத்தின் பகுப்பு ஆய்வு, யோகாசாரர் காண் கின்ற இரு உண்மைகளைப் பற்றிய கொள்கைகள் ஆகியவை கௌடபாதர்க்கும் சங்கரர்க்கும் உபநிடத மரபு களை விளக்க நன்கு இயைகின்ற ஒரு வழியினைப் புலப் படுத்தி இருக்கலாம்.

வெவ்வேறு பரம்பொருட் கொள்கைகள் : வெவ்வேறு பரம்பொருட் கொள்கைகளுக்கு எவ்வாறு சரியான முறையில் பொருள் காண்பது என்கிற முக்கிய சிக்கல் ஒன்று எழுகிறது. சூன்யம், விஞ்ஞாப்திமாத்திரதா, பிரமம் ஆகிய மூவேறு பரம்பொருட் கொள்கைகளை எவ்வாறு விளக்கலாம்? இவை பெயரளவிலே வேறுபடுவனவா ?

பேராசிரியர் இராதாகிருஷ்ணன் காட்டிய வழி நமது பாராட்டுக்குரியதாகும்; சூன்யக் கொள்கையானது அழிவுக் கொள்கை என இப்போது ஏற்பதில்லை. பெரு அச்சத்தில் நம்மை ஆழ்த்தும் சூன்யம் என்ற சொல்லே அத்தகைய அழிவுக் கொள்கைக்குச் சான்ருக அமைந்திருந்தது போலும். மேற்குறித்த பரம்பொருட் கொள்கைகளின் இடையே கொள்கைகளைக் கருதுகின்ற முறைகளிலும் கருத்திலும் உள்ள வேறுபாடுகள் இதனுல் மறைக்கப் பெறலாம் என்ற அச்சம் நிலவுகிறது. பரம்பொருள் கருத்து முறைகள் ஒவ்வொன்றும் தம்முள் ஒன்று மற்ருென்றைக் கூர்மையுடன் மறுத்தும் கண்டித்தும் விளங்குகின்றன. இவற்றின் விவாதங்களில் ஏதாவது பொருள் உண்டா ?

பரம்பொருள் பற்றிய வடிவம் குறித்துப் பரம்பொருட் கொள்கைகள் ஒருவாறு ஒத்து விளங்குகின்றன. ஆனல் பரம்பொருளின் உண்மையைக் காணுகின்ற முறைமையிலே வேறுபடுகின்றன. பரம்பொருள் எது எனக் காணும் பொருளிலும் வேறுபடுகின்றன. இக்கருத்து முறைகள் யாவற்றுள்ளும் பரம்பொருள் எல்லாம் கடந்து விளங்குகின்றது; அனுபவ நிலை, வரையறைகள் அற்றதாக விளங்குகின்றது; தோற்ற நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தின் முக்கிய நிலையாகவும் உள்ளார்ந்த நிலையாகவும் ஒருங்கே விளங்குகின்றது. மேலும், கருத்து முறைகள் யாவும் அனுபவ நிலை கடந்த உள்ளுணர்வின் வாயிலாகப் பரம்பொருள் அடைதற்குரியதெனக் கருதுகின்றன. இக்கொள்கைகள் யாவும், பரம்பொருள் நிலையை நிறைவு செய்கின்ற தோற்ற நிலைக் கொள்கையைக் கொள்ளுகின்றன.

பரம்பொருள் கொள்கைகளில் உள்ள வேறுபாடுகள் புறக்கணிக்கத்தக்கன அல்ல. ஆன்மாவின் உண்மையைப் பற்றிய வேதாந்த (உபநிடத) முடிவுகளை அருள் வெளிப்பாட்டால் பெற்ற கடவுள் கொள்கையாக அல்லது அளவை

கடந்த உண்மையாக வேதாந்தம் வெளிப்படுத்தத் தொடங்குகிறது. அவ்வான்ம உண்மை பகுத்தறிவு, மன னம் மூலமாகவும் தியானத்தின் மூலமாகவும் உணர்தற்குரியது என வேதாந்தம் உரைக்கின்றது. கருத்து முறைகள் முரண்படுதலிலே வெளிப்படுகின்ற உண்மை, முரண் நிலை ஆய்வின் உணர்வை மாத்யமிகம் கைப்பற்றுகின்றது. சமாதிநிலைகளுள், புறப்பொருள் காட்சியின்றி, உணர்வானது தொடர்ந்து விளங்குவதன் உண்மையை யோகாசாரர் நன்கு உணர்ந்து உணர்வே உண்மை என்னும் உறுதி பெறுகின்றனர். அனுபவ நிலையில் அமையும் திரிபுக் காட்சியைப் பகுப்பு முறையில் வேதாந்தமும், விஞ்ஞான வாதமும் ஆராயத் தொடங்கி அவ்வாய்வின் முடிவுகளைப் பிரபஞ்சத்திற்குப் பயன்படுத்துகின்றன. வேதாந்தத்திற்கு உள்பொருளாவது 'இது' என உணர்த்தப்பெறும் தூய ஒன்றாகும். இப்பியில் தோன்றும் வெள்ளி, காண்பான் உள்ளத்தில் மட்டும் இருப்பதன் தோற்றமாகும். (பிராதிபாஷிகம்). விஞ்ஞான வாதி வேதாந்தத்திற்கு மாறான முடிவு ஒன்றைக் கொள்கின்றனர். இது என உணர்த்தப் பெறும் ஒன்று உண்மையானதன்று. அல்லது அது புறத்தே பொருள் உண்டு என்று கற்பித்தலாகும். விளங்கும் உணர்வே உண்மையானது என்று விஞ்ஞானவாதிகள் கொள்கின்றனர். விஞ்ஞானம் என்பது இங்கு அசைவற்றதாக விளங்கும் தூய ஒன்றாக அறியப்பெறுவது இல்லை. ஆனால், அது படைப்பதாக உந்துவிப்பதாகக் கருதப்பெறுகிறது. 'பிரபஞ்ச உள்ளமாக' (Cosmic will) அதைக் கருதலாம். வேதாந்தியின் கருத்தையும், விஞ்ஞானவாதியின் கருத்தையும் ஏற்காமல், மாத்யமிகம் எதிர் நிலையில் அமையும் இரு வேறு கருத்துக்களால் தோன்றும் பெரியதொரு மயக்கத்தை நீக்கிப் பரம்பொருள் உண்மையை, முரண் நிலை ஆய்வுணர்வின் மூலமாக அடைகின்றது. பிரமம், தூய நிலையில் விளங்கும் உள்பொருள் எனில், விஞ்ஞானம் படைப்பாற்றலாக விளங்குவது எனில், சூன்யம் நமது அனுபவ நிலையில் அறியப்பெறும் ஒன்றோடும் ஒத்தது அன்று எனில் திறன் ஆய்வு உணர்வே அது அல்லது சிந்தனை உணர்வே அதுவாகும். இவை யாவும் எழுப்பும் சிக்கல்கள், உயர் மெய்ப்பொருள் இயலின் மூலம் விளக்கம் காண வேண்டியவையாகும்.

———

அத்தியாயம் - 10

நியாய – வைசேடிகம்

அ. முன்னைய நியாய வைசேடிகம்

1. தோற்றுவாய்

நியாய – வைசேடிகக் கருத்து முறைகள் உலகின் உண்மையினை ஒத்துக்கொள்பவை. அவை தனித்த சிந்தனையின் அடிப்படையில் எழுந்தவை. பௌத்த சிந்தனையாளர்களது தோற்றக் கொள்கையையும் (Phenomenalism and i lealism) கருத்து முதற் கொள்கையையும் எதிர்த்து எழுந்த பயன்மிக்க சிந்தனைகளாக நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகள் அமைகின்றன. நியாயக் கருத்துமுறை, முதன்மையாக அளவை நெறியையும் அறிவு ஆராய்ச்சி இயலையும் மேற்கொண்டதாகும். வைசேடிகம், பௌதிகத்தையும் புலன் இறந்த பொருள் இயல் ஆய்வையும் தலைமையாக மேற்கொண்டதாகும். இவ்வாறு இருப்பினும் இவை இரண்டும் அடிப்படையான கொள்கைகளில் ஒத்திருக்கின்றன. மேலும், இவை தனி ஒரு ஆன்மாவின் விடுதலை குறித்த இலட்சியத்தையும் உடையன ஆகும். இவ்விரு கருத்து முறைகளும் நெருங்கிய ஒற்றுமையுடையன. நெடுங்காலமாக இவை ஒரே மெய்ப்பொருள் இயலின் பகுதிகளாகக் கருதப்பெற்றுள்ளன. ஆதலால் இங்கு அவ்விரண்டையும் ஒன்றெனவே கருதுவோம்.

நியாய வைசேடிக வரலாறு, இருபது நூற்றுண்டுகட்கு மேற்பட்ட கால அளவை உடையதாக இருக்கின்றது. இக்காலப் பரப்பினை இரு பகுதிகளாக, முன்னையதென்றும், பின்னையதென்றும் பகுக்கலாம். முற்பட்ட நியாய வைசேடிகம், கௌதமர், கணாதர் ஆகியோர் காலத்தில் (கி. மு. மூன்ருவது நூற்றுண்டு) துவங்குகிறது. காங்கேசர் வருகையோடு முற்பகுதி முடிவுறுகிறது. காங்கேசர் (கி. பி. 1200) தற்கால நியாயக் கொள்கையை நிறுவியவர் ஆவார். நியாயத்தில் முதலில் எழுந்த முறை

யான நூல், கௌதமரது நியாய சூத்திரமாகும். முற்பட்ட நியாயக் கொள்கையின் வேறு முக்கிய நூல்கள் : நியாய சூத்திரத்திற்கு வாத்சாயனர் எழுதிய நியாய பாஷ்யம், (கி. பி. 400) ; உத்தியோதகரர் என்பார் எழுதிய நியாய வார்த்திகம், (கி. பி. 6-ஆம் நூற்றுண்டு); வாசஸ்பதி மிஸ்ரா என்பார் எழுதிய நியாய வார்த்திக தாற்பரிய தீகை, (கி. பி. 9-ஆம் நூற்றுண்டு) ; உதயணர் எழுதிய நியாய வார்த்திக தாற்பரிய பரிசுத்தி, நியாய குசுமஞ்சரி, (கி. பி. 10-ஆம் நூற்றுண்டு) ; ஜெயந்தர் எழுதிய நியாய மஞ்சரி, பாஷார் வஜ்ஞர் எழுதிய நியாய சாரம் (கி. பி. 10-ஆம் நூற்றுண்டு) முதலியவைகள் ஆகும். வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலை விளக்கும் முறையான முதல் நூல், கணுதரால் எழுதப் பெற்றது. இந்நூலின் பெயர், வைசேடிக சூத்திரமாகும். கௌதமர் எழுதிய நியாய சூத்திரத்திற்கு முன்னதாக இந்நூல் எழுதப் பெற்றிருக்க வேண்டும் என்று தோன்று கிறது. வைசேடிக சூத்திரத்திற்கு இன்று நாம் அறிகின்ற வகையில் உரை ஏதும் இல்லை. ஆயினும் ஈழ மன்னன் இராவணன், இந்நூலுக்கு உரை கண்டதாகக் கேள்விப் படுகிறோம். பிரஸாஸ்த பாதர் எழுதிய 'பதார்த்த தர்ம சங்கிரகம்' என்ற நூல் (கி. பி. 4-ஆம் நூற்றுண்டு) பொது வாக வைசேடிக சூத்திரத்திற்கு அமைந்த உரை எனக் கருதப்படும். ஆனுல் இந்நூல் அதற்கு உரையாக அமைய வில்லை ; வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலை நன்கு விளக் கும் தனி ஒரு நூல் போல் காணப்படுகிறது. பிரஸாஸ்த பாதர் எழுதிய நூலுக்கு மூன்று தலை சிறந்த உரைகள் அமைந்துள்ளன. ஒன்று, வியோம சிவம் எழுதிய வியோமவதி (கி. பி. 9-ஆம் நூற்றுண்டு), மற்றொன்று ஸ்ரீதரரது நியாய கந்தலி, பிறிதொன்று உதயணரது கிரணுவலி (கி. பி. 10-ஆம் நூற்றுண்டு). உதயணர் எழுதிய இலட்சணுவலி, வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலின் சுருக்க மாகும். சிவாதித்தரது சப்தபதார்த்தமும், வல்லபாச்சாரி யரது நியாய லீலாவதியும் வைசேடிகம் பற்றி எழுந்த பிற முக்கிய நூல்களாகும். இவை, முதற் பகுதியின் இறுதியில் தோன்றியவை. பிற் பகுதியில் எழுந்த நியாய வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலின் கூறுகளை இந்நூல்கள் முன்ன தாகவே எதிர் நோக்கிக் குறிப்பனவாக விளங்கு கின்றன.

நியாய வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலின், முதற் பகுதியினை இரு பகுதிகளாக அறிவு ஆராய்ச்சி இயல், (Epistemology) புலன் கடந்த பொருள் இயல் (Metaphysics) என்றும் நன்கு பகுக்கலாம்.

2. அறிவு, ஆராய்ச்சி இயல்

அறிவு குறித்து எழும் தலைமையான சிக்கல்களை இவ்வறிவாராய்ச்சி இயல் கருதக் காண்கிறோம். அறிவு அல்லது அறியும் செயல் ஆன்மாவின் இயல்பாகும். புற உலகப் பொருட்களைப் புலப்படச் செய்தலே அறிதலாகிய செயல் ஆகும். அச்செயல் வெவ்வேறு வகைப்படும். நியாயத்தில் அதனை, 'பிரமா' என்றும் 'அப்பிரமா' என்றும் பிரிப்பார்கள். பிரமா எனின் பொருந்தும் அறிவு, ஏற்கத் தக்க அறிவு என்று பொருள்படும். அப்பிரமா எனின் பொருந்தாத – ஏலாத (ஏற்பு இல்லாத) அறிவு எனப்படும். பொருந்துவது என்பது, விதிகட்கு இயைய அமைவதாகும். பொருந்தாமை, விதிகளோடு முரணுவதாகும். பிரமா என்பதுள் காட்சி அளவை, கருதல் அளவை, உவம அளவை, ஆகமம் அல்லது உரை அளவை ஆகியவை அடங்கும். அப்பிரமா என்பதுள் நினைவு, (ஸ்மிருதி) ஐயம் (ஸம்சயம்) பிழை (விபரியாயம்) தருக்கம் ஆகியவை அடங்கும். வைசேடிகத்துள்ளும் அறிவு அல்லது வித்தியா (பொருந்துவது), அவித்தியா அல்லது அறியாமை (பொருந்தாதது) என்ற பெரும் பாகுபாடுகளைக் காணலாம். வித்தியாவில் அடங்குவன, ஐயம், பிழை, வரையறையில்லாத அறிவு, கனவு ஆகியன. உறுதியாகப் பிழையற்று வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் அறிவு, பொருளை உள்ளவாறு உணர்த்துவதாகும். இக்கருத்துப்படி ஐயம், பிழை, தருக்கம், வரையறையில்லாத அறிவு, கனவு ஆகியவற்றைப் பொருந்தும் அறிவிலிருந்து நீக்கிப் புறம்பாகக் கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறு நீக்குவதற்குக் காரணங்கள், அவற்றின் உறுதியின்மை அல்லது வரையறையின்மை அல்லது பொருளின் இயற்கைக்கு மாறுபடுதல் ஆகியவையாகும். நியாயக் கொள்கையினர் நினைவினைப் பொருந்தா அறிவெனக் கொள்கின்றனர். பொருள், காட்சியில் புலப்படுவது போன்று நினைவில் புலப்படுவதில்லை. முன்னரே அமைந்த பொருளின் சாயல் அல்லது

பதிவு இப்பொழுது நினைவு கூரப்பெறுகின்றது. அப் பொருள், இப்பொழுது காணப்பெறவில்லை. கடந்த காலத்தில் காணப்பெற்றதாகும். நியாயக் கொள்கை யினரைப் பின்பற்றி வைசேடிகர்களுள் சிலர், நினைவினைப் பொருந்தாத அறிவெனக் கொள்கின்றனர். ஆனால் மற்ற வைசேடிகர்கள் அதனைப் பொருந்தும் அறிவாகக் கொள் கின்றனர். ஆனால் உள்ளுணர்வினை நியாயக் கொள்கை யினர், பொருந்தும் அறிவெனவே கொள்கின்றனர். ஆனால் அவ்வுணர்வினை இயற்கை ஆற்றல் கடந்த காட்சி எனக் கருதுகின்றனர்.

உண்மை அறிவை, பொய் அல்லது பிழையான அறிவி னின்றும் எவ்வாறு பிரித்து அறிவது? இது பற்றி நியாய வைசேடிகத்தின் கருத்து வருமாறு: பொருளின் தன்மை யோடு அல்லது இயல்போடு அறிவு ஒத்திருக்குமாயின் இது உண்மை யென்றும் அவ்வாறு ஒத்திருக்காவிடில் பொய் என்றும் அமையும். ஒவ்வுதல் அல்லது ஒவ்வாமை எப்படி அறியப்படுகிறது.? ஒவ்வும் அறிவு வெற்றியான, பயனுன செயல் நிலைகட்குக் காரணமாகும். வெற்றியான செயல் நிலைகளை விளக்காவிடில் அவ்வறிவு பொய்யாகும். ஆகவே மெய்ம்மையும் பொய்ம்மையும் பொருளின் உண்மை யான தன்மையோடு ஒவ்வுதலிலும் ஒவ்வாமையிலும் அடங் கும். மெய்ம்மை, செயலின் வெற்றியாலும் பொய்ம்மை செயலின் தோல்வியாலும் அறியப்படுகின்றன. நமது அன்ருடச் செயல் நிலைகள், வெற்றியையோ அல்லது தோல்வியையோ பொருத்து அமைகின்றன. (பிரவிர்த்தி சம்வாதம்). இக்கருத்தினைப் பரதப் பிராமாண்யம் அல்லது அப்பிராமாண்யக் கொள்கை என்பர். மெய்ம்மையும் பொய்ம்மையும் புறக் காரணங்களாகிய ஒவ்வுதல் அல்லது ஒவ்வாமைச் செயல்களில் வெற்றி அல்லது தோல்வி ஆகிய வற்றின் துணைகொண்டு அறியப்படுதலால் இக்கொள்கை பரதப் பிராமாண்யம் அல்லது அப்பிராமாண்யம் எனப் படும். சில நையாயிகர்கள் சிறப்பான சில நிலைகளில் மெய்யான அறிவு, தானே வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் அல்லது புலப்படுத்தி நிற்கும் என்பார்கள். இக்கொள்கை சுவதப் பிராமாண்யம் எனப்படும். (Svatah Pramanya).

'பிரமா' என்பது உண்மையான அறிவு என்று பொருள் படும். பிரமாணம் என்பது அத்தகைய அறிவினைத்

தவருது வழங்குவது ஆகும். பிரமாணம், உண்மை அறிவு பெறுதற்கு வாயிலாக விளங்குவது ஆகும். பிரமாணங்களின் எண்ணிக்கையைக் குறித்து நியாய வைசேடிகர்கள் கருத்து வேறுபடுகின்றனர். பொதுவாக நையாயிகர்கள் நான்கு தனித்த பிரமாணங்களை ஏற்கின்றனர். அவை காட்சி, கருதல், உவமம், உரை அல்லது சப்தப் பிரமாணம் முதலிய நான்காகும். வைசேடிகர்கள் காட்சியையும் கருதலையும் இரு தனித்த பிரமாணங்களாகக் கொண்டு உவமம் உரை ஆகிய இரண்டினையும் கருதலில் அடக்குவர். சில நையாயிகர்கள், உவம அளவையை உரை அளவையில் அடக்குவர். சில வைசேடிகர்கள் நினைவினையும் உரை அளவையையும் தனித்த பிரமாணங்கள் என்றே கொள்வர். நியாய வைசேடிகர்கள் பரபிரமாண்யங்களாகிய அருத்தாபத்தி (ஊகம்), அனுபலாப்தி போன்றவற்றைத் தாம் ஏற்கும் பிரமாணங்களுள் ஒன்றில் அல்லது மற்ருென்றில் அடக்கிவிடுவர்.

(அருத்தாபத்தி என்பது அருத்தம், ஆபத்தி என்ற இரண்டு சொற்களால் ஆயது. அருத்தம் எனில் பொருள் எனவும் ஆபத்தி எனின் பிறிதொரு பொருள் என்றும் பொருள்படக் காண்கின்கிருேம். அருத்தாபத்தி, பிறிதொரு வழியாகப் பெறப்படாமைபற்றித் துணியப்படுவது)

பிரமாணங்களுள் காட்சி அல்லது பிரத்தியக்ஷம் முதலில் அமைகிறது. ஒரு பொருள், பொறி அல்லது இந்திரியத்தோடு தொடர்புறும்போது உண்மையறிவு அல்லது வரையறையான அறிவு ஏற்படுகின்றது. இதனைக் காட்சி என்பார்கள். முன்னைய அனுபவத்தின் வாயிலாகவோ அல்லது சிந்தனையின் வாயிலாகவோ அன்றி, நேராக உடனுகை அறியும் அறிவு, காட்சி அறிவென, சில பழைய நையாயிகர்கள் கூறுகின்றனர். இது, இந்நாளையக் கருத்தினை அப்பொழுதே அவர்கள் உரைத்ததனைப் புலப்படுத்துகின்றது. பொறியும் பொருளும் தொடர்புறுதலால் அமையும் காட்சி அறிவு, வெவ்வேறு வகைப்படும். புறப்புலன்களாகிய காட்சி, கேள்வி, முகர்வு, ஊறு, சுவை ஆகியவற்ருல் பெறுகின்ற அறிவு, புறநிலையில் அமையும் புறக்காட்சியினுல் பெறுகிற அறிவாகும். இது பாஹிய அறிவு எனப்படும். உட்புலனுகிய மனம், அதற்குரிய பொருட்களோடு

தொடர்புறுகின்றபோது உடன் அறியும் அறிவு, உள் அறிவு எனப்படும். இதனை ஆந்தர அறிவு அல்லது மானஸ அறிவு என்பார்கள். காட்சி அறிவினைப் பகுப்பற்ற பொதுமையான அறிவு (நிருவிகற்பம்) என்றும், பகுப்புள்ள விவரமான அறிவு (சவிகற்பம்) என்றும் இருவகையாகப் பிரிக்கின்றனர்.

ஒரு பொருளினது இருப்பை மட்டும் அறிந்து, அதைப் பற்றிய தன்மைகளையோ மற்றைய குறிப்புகளையோ உணராது, அதன் இருப்பை மட்டும் அறிவது நிருவிகற்பக் காட்சியாகும். ஒரு பொருளின் இருப்பையும் குணங்களையும் அறிந்து அப்பொருள் எந்தக் குணங்களின் நிலைக்களம் ஆவது என்று அறியாத நிலையில் அது நிருவிகற்பக்காட்சியாகும். வெறும் சுட்டுணர்வு என்றும் இதனைக் கூறலாம். ஒரு பொருள் இன்ன தன்மையுடையது என்றும், இக்குணங்கட்கு உரியதாகும் பொருள் என்றும் அறிவது சவிகற்பகக் காட்சியாகும். இன்னது என்று அறிதலாகிய அறிவைப் பிரத்தியபிந்நாம் என்பர். இவ்வறிவு சவிகற்பக் காட்சியின் ஒரு வகையாகும். ஒரு பொருளைக் காணும் போது அது முன்னர்க் காணப்பெற்றதாக அறிகிறபோது கழிந்த கால நுகர்வு அங்குத் துணை செய்கிறது. நான் கண்ட ஜாடியே இதுவாகும் என்ற உரை பிரத்தியக்ஷத்தின் எடுத்துக்காட்டாகும்.

காட்சி அறிவுக்குப் பிறகு அமைவது கருதல் (அனுமானம்) ஆகும். காட்சிக்குப் புலப்படாத இயல்பு ஒன்றினை, (பொருளில்) காணுகின்ற இயல்பு ஒன்றின் துணைகொண்டு அறிகின்ற அறிவு, அனுமானம் ஆகும். (பொருளில்) காணுகின்ற இயல்பு, காட்சிக்குப் புலப் படாத இயல்போடு பிரிவற, என்றும் தொடர்புற்று இருப்பதனால் இக்கருதலளவை புலப்படாத இயல்பினைப் புலப்படுத்துகின்றது. குன்றினின்று எழுகின்ற புகையினைப் பார்க்கின்றோம். புகை நெருப்பின்றி எழாது. புகைக்கும் நெருப்பிற்கும் உள்ள பிரிக்க ஒண்ணாத தொடர்பினால், புகைமட்டும் காணப்பெற்ற குன்றில், நெருப்பும் இருத்தல் வேண்டும் என்ற துணிவைக் கொள்ளக் கருதலளவை துணை செய்கின்றது. குன்றைக் குறித்து நாம் கொள்ளும் முடிவாகிய நெருப்புடைமை, கருதலளவைக்கு எழுவாயாக அமைகிறது. கருதலளவை அமைவதற்குக் காரணமான

பொருள் எதுவோ அதனைப் பக்ஷம் என்பர். அக்குன்று குறித்துத் துணியப்படும் நெருப்புடைமை, சாத்தியம் ஆகும். குன்றினிடத்துக் காணப்படும் புகை, காணப்பெருத நெருப்பின் குறி அல்லது அடையாளமாகும். இதனை இலிங்கம் 'ஏது' அல்லது காரணம் என்பார்கள். குன்றினிடத்துப் புகை காணப்பெறுதலாலும் நெருப்பும், புகையும் பிரிப்புருத தொடர்புடையன என்று நமது முன்னைய அனுபவம் உணர்த்தலாலும், புகையானது நெருப்பின் அடையாளம் என்று கொள்கிருேம். குன்ருகிய பக்ஷத்தில் குறி அல்லது அடையாளமாகிய புகை இருப்பது அளவை முறையில் பக்ஷதர்மதா எனப்படும். மாருத, வரையறையில்லாத ஒன்றையொன்று பிரிவின்றித் தொடரும் உறவு, அவிஞபாவம் அல்லது வியாப்தி எனப்படும். இலிங்கமாகிய புகைக்கும் நெருப்பாகிய சாத்தியத்திற்கும் இடையே உள்ள உறவு மாருதது. பிற காரணங்களால் அமையாதது. ஒன்றையொன்று என்றென்றும் தொடர்வது. கருதலளவைக்கு அடிப்படையாக அமைவது இலிங்கம் அல்லது 'ஏது' அன்று. குன்றினிடத்து நெருப்புண்டு என்று துணிவதற்கு அங்குக் காணப்பெறும் புகை ஒன்றே அத்துணிவிற்கு ஆதாரமாக அமையாது; புகை நெருப்போடு கொள்கின்ற மாருத, பிரிப்புருத, உறவே கருதலளவைக்கு அடிப்படையாகும். புகை, நெருப்போடு கொள்ளும் இவ்வுறவும் ஒன்றினிடத்துத் தோன்றுகின்ற நிலையும் அங்கு நெருப்பு உண்டு எனத் துணிவதற்குக் காரணமாக அமைவன. இதனை அளவை இயலில் 'லிங்க பராமர்ஷ' (Linga Paramarsa) என்பர்.

மேற்கண்டவற்றினின்று கருதல் அளவை, மூன்று பதங்களை உடையதாகவும், மூன்று கருத்துரைகளைக் கொண்டதாகவும் அமைதல் வேண்டும் என்று அறிகிருேம். கருதல் அளவையில் அமையும் மும்மொழிகளாவன 1. பக்ஷம், சாத்யம், இலிங்கம் என்பன. இவை முறையே அரிஸ்டாட்டில் அளவை முறையுள் சிறுமொழி (Minor term) பெருமொழி (Major term) தொடைமொழி (Middle term) என்பனவற்றை ஒத்தனவாகும். கருதல் அளவையானது சாத்தியம் அல்லது பெருமொழியினை, பக்ஷம் அல்லது சிறுமொழியோடு இலிங்கம் அல்லது தொடை

மொழியின் வாயிலாகத் தொடர்பு படுத்துவதாகும். பெரு மொழியும், இலிங்கமும் ஒரு புறம் தொடர்புபடுத்தப்பெறு கின்றன. மறு புறம் சிறுமொழியும், இலிங்கமும் தொடர்பு படுத்தப் பெறுகின்றன.

இதனுல் மூன்று கருத்துரைகள், அமையும். முதலில் பக்ஷம் குறித்துச் சாத்தியத்தைக் கூறுவதாகும். எடுத்துக்காட்டு, இக்குன்று நெருப்புடையது. இரண்டாவ தாக இலிங்கம் பக்ஷத்தோடு தொடர்புடையது என்பதனை உறுதி செய்வதாகும். எடுத்துக்காட்டு, இக்குன்று புகை யுடைமையால். மூன்ருவது, இலிங்கம், சாத்தியத்தோடு என்றென்றும் பிரிவறத் தொடர்புடையது சேர்ந்தே அமை யும் என்பது ஆகும். எடுத்துக் காட்டு, புகையுடைய பொருட்கள் எல்லாம் நெருப்புடையன. சமைக்குமிடம் போல. இதனுல் மூன்று உறுப்புகள் கொண்ட அனுமான மொழித்தொடர் ஒன்று அமைகிறது. (முக்கூற்று முறை). இது, ஒருவன் தன் பொருட்டுக் கருதல் ஆகும். இந்த அளவை முறையினைப் பயன்படுத்துகிறபோது மூவுறுப்பு கள் கொண்ட முறையினைப் பயன்படுத்துகிருேம். ஒரு உண்மையினை விளக்கிக் காட்டுவது அல்லது நிறுவுவது என்ருல் ஐந்து உறுப்புக்கொண்ட நியாய முறையினைப் பயன்படுத்த வேண்டும். அவ்வைந்து உறுப்புகளும் அவற்றின் முறைகளும் வருமாறு: (1) பிரதிக்ஞை அல்லது உறுதி உரை; இக்குன்று நெருப்புடையது, பிரதிக்ஞை. (2) ஹேது, அல்லது ஏது அல்லது காரணம். புகையுடைமையால் (3) எடுத்துக்காட்டு அல்லது உதா ரணம் அல்லது எடுத்துக்காட்டுகளோடு கூடிய பொது வான கருத்துரை. புகையுடைய பொருட்கள் யாவும் நெருப்புடையன; எடுத்துக்காட்டு (சமையலறை). (4) உப நயம் அல்லது பயன்படுத்துதல்: அது போலவே இக் குன்று புகையுடையது. (5) நிகமனம் அல்லது முடிவு. ஆதலால் இக்குன்று நெருப்புடையது. இங்கு ஐந்து தேற்றக் கருத்துரைகள் அடங்கிய ஒரு நியாய முறையினைக் காண்கிருேம். இந்திய நியாய முறைக்கும் அரிஸ்டாட்டில் நியாய முறைக்கும் சில ஒத்த கூறுகள் உள. இவ்விரண்டிலும் மூன்றே மொழிகள் உள. முக் கூற்று 'நியாய முறை', மூன்று கருத்துரைகளைக் கொண்டதாகும். அரிஸ்டாட்டிலது நியாய முறையினுள்

இவை, முறையே முடிவு, பெருமுதலுரை, சிறுமுதலுரை ஆகும். (Conclusion, major term, minor term). இத்தகைய ஒப்புமை கண்ட சில அறிஞர்கள் இந்திய நியாயமுறை வளர்ச்சியுறுதற்குக் காரணம் அரிஸ்டாட்டிலுடைய முக்கூற்று நியாய முறையின் தொடர்பே என்று கருதுகின்றனர். ஆனால் இந்தியக் கருதல் அளவை அமைப்பும் அரிஸ்டாட்டில் நியாய முறையும் சில அடிப்படையான வகைகளில் வேறுபாடுகளோடு விளங்குகின்றன. ஆதலால் அரிஸ்டாட்டில் கண்ட நியாயமுறை, இந்திய நியாயமுறையின் வளர்ச்சிக்குக் காரணமாகும் என்ற கருத்தினை ஏற்பது கடினமாகிறது. அரிஸ்டாட்டிலது நியாய முறையில் மூன்று கருத்துரைகளும் அமையும் முறை வேறு; முதலில் பெருமுதலுரை அமைகிறது. அடுத்தது, சிறுமுதலுரை. இவற்றினின்று முடிவு பெறப்பெறுகிறது. அரிஸ்டாட்டிலின் அடிப்படையான நியாய விதி, பொது உண்மை, அதனால் குறிக்கப்படும் அனைத்திற்கும் பொருந்தும் என்பதாகும். ஒரு வகுப்பிற்குப் பொருந்தும் உண்மை, அவ்வகுப்பில் அடங்கும் உள் வகுப்புகள் அனைத்திற்கும் பொருந்துவதாகும் என்றும் அரிஸ்டாட்டிலது நியாயமுறை கொண்டுளது. ஒன்றின் உண்மை, அதனை உறுப்பாகக்கொண்ட தொகுப்பின் உண்மையினைக்கொண்டது. (The dictum de omni et nullo). இந்திய நியாய முறையின் முதன்மையான தத்துவம் வேறு. இந்தியக் கருத்து முறையில் தொகை மொழிக்கும், பெருமொழிக்கும் இடையே மாறாத வரையறைக்குட்படாத உடன் நிகழ்வு இருத்தல் வேண்டும். அரிஸ்டாட்டிலது முக்கூற்று அளவை முறை, வடிவநிலையையே அல்லது புற அமைப்பையே கருதுவதாகும் (formal). உறுப்பு அமைப்புகளையும் அவற்றின் பொருத்தத்தையும் கருதுவதே அரிஸ்டாட்டிலின் நியாயமுறையின் முதன்மையான குறிப்பாகும். நியாயமுறையினுள் முடிவை எங்ஙனம் பெறுகிறோம் என்பதனையும் அம்முடிவின் பொருத்தத்தையும் விளக்குவது, அரிஸ்டாட்டிலின் முக்கிய நோக்கமாகும். அரிஸ்டாட்டிலின் முக்கூற்று அளவை முறையில் நாம் காணும் முடிவு, பெருமுதலுரையில் அடங்குவதேயாகும். அப்பெருமுதலுரையில் அடங்கியுள்ள ஒரு குறிப்பையே வெளிப்படுத்துகிறோம். இவ்வாறு வெளிப்படுத்துவதைக் கருதல் முறையாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. அரிஸ்டாட்டிலின் முக்கூற்றுமுறை

யிலே பொதுவான ஒரு கருத்துரையினின்று தனி ஒரு உண்மையினை ஊகிக்கிறோம். இங்கு, இந்திய முக்கூற்று அளவைமுறையில் உள்ளவாறு, அரிஸ்டாட்டில் முறையில் கருதல் நிகழ்வது இல்லை. பெருமுதலுரை, சிறுமுதலுரை ஆகியவை உணர்த்தும் உண்மைகளைக்கொண்டே முடிபாக ஒரு உண்மையினைப் பெறுகின்றோம். பெருமுதலுரை, சிறு முதலுரை முதலியவற்றின் வாயிலாக உண்மையினை நாம் அறிவோமானால் முடிவிலே நாம் காண இருக்கும் உண்மை யினை எளிதில் முன்னரே உணர்ந்து விடலாம். இந்திய முக்கூற்று அளவை முறையிலே உண்மையான கருதல் அளவையானது விளங்குகிறது. இந்தியக் கருதல் அளவை யிலே முடிபாக அமைவது மேலே அமையும் கருத்துரைகளி னின்று தவிர்க்கொணாத நிலையில் பெறுவதாகும். இந்திய நியாய முறையுள் மூன்றாவது உறுப்பாக அமைவது, அனுப வத்தினின்று எழுகின்ற தனி உண்மைகள் போல்வன வாகும். இவ்வுறுப்பு, இருவகையான அளவை முறைகளை யும் உட்கொண்டதாகும். ஒன்று வடிவ அளவை. இது புற அமைப்பை வரையறை செய்வதாகும். இதனைக் கருதல் (அனுமானம்) (Deduction) என்றும் கூறலாம். மற்றொன்று, பொது உண்மைகளைப் பெறுவதாகும். இதனைத் தொகுப்பு வழியளவை (Induction) என்றும் கூறுவார்கள். இவ்விரண்டையும் ஒருங்கே இந்திய நியாய முறை, நான்காவது உறுப்பாகக் கொண்டுள்ளது. பெரு முதல் உரையினையும், சிறுமுதல்உரையினையும் இணைத்துத் தொடைமொழியின் ஒருமையினை வெளிப்படுத்துகிறது. நியாய முறையினது உறுப்புகளின் பொருந்துமாற்றை ஒரு புறம் நிறுவுவதோடு மறுபுறம் அவ்வுறுப்புகள் அமையு மாற்றையும் உறுதிசெய்யக் காண்கிறோம். இத்தகைய இணைப்பு, கருதலளவையிலே இன்றியமையாதது என எப். எச். பிராட்லி (F. H. Bradley) போன்ற சில இக்கால மேல்நாட்டு அளவை இயல் அறிஞர்கள் ஒத்துக்கொள் கின்றனர். இந்திய நியாய முறையுள் காணும் நான்காவது உறுப்பிற்கு ஒத்த பகுதியினை அரிஸ்டாட்டிலின் முக்கூற்று அளவை முறையினுள் காண்பதற்கு இல்லை

நியாய வைசேடிகர்கள் கருதலளவையின் வெவ்வேறு பாகுபாடுகளைத் தருகின்றனர். கருதலளவையை அல்லது அனுமானத்தைச் சுவார்த்த அனுமானம் என்றும் பரார்த்த

அனுமானம் என்றும் பிரிக்கின்றனர். சுவார்த்த அனுமானம், தன் பொருட்டு நிகழ்வது என்றும், (தனக்குத் தானே கருதிக்கொள்ளும்போது) பரார்த்த அனுமானம், பிறர்க்கு எடுத்து உணர்த்தும்போது - மேற்கொள்ளும் போது அமையும் கருதல் முறையென்றும் விளக்குகின்றனர். சுவார்த்த பரார்த்த அனுமானங்கள் நியாய, வைசேடிகக் கருத்து முறைகட்குப் பொதுவானவையாகும். பூர்வவத், சேஷவத், சாமான்யதோ திருஷ்ட ஆகிய மூவகைக் கருதல் வகைகளை நியாயத்துள் குறிக்கின்றனர். இம்மூன்றிற்குப் பதிலாக வைசேடிகக் கருத்து முறையில், திருஷ்ட, சாமான்யதோ திருஷ்ட என இரண்டையே கருதுகின்றனர். காணப்பெற்ற காரணத்தைக்கொண்டு காணுத காரியத்தை ஊகிக்கும்போது 'பூர்வவத்' என்னும் கருதல் முறை பயிலப்பெறுகிறது. காணப்பெற்ற காரியத்தினின்று காணப்பெருத காரணத்தை ஊகிக்கும்போது 'சேஷவத்' என்னும் கருதல்முறை அமைகின்றது. தொடைமொழி, பெருமொழி ஆகிய இரண்டினிடையே மாருத உறவு ஒன்றினை அறிந்த நிலையில் அமைகின்ற கருதலானது 'திருஷ்ட' எனப்படும். தொடைமொழி, பெருமொழிகளை ஒத்தனவற்றிடையே விளங்கும் மாருத உறவினை முன்னரே அறிந்த நிலையில் அவ்வடிப்படையில் எழுகின்ற கருதலானது சாமான்யதோ திருஷ்ட எனப்படும். அறிதல் போன்ற தொழில்கள் நிகழ்வதைக் கொண்டு அறிபொறிகள் உளதாதல் வேண்டும் என்று ஊகிக்கும்போது சாமான்யதோ திருஷ்ட என்னும் கருதல் அளவை முறை நிகழ்கிறது. வெட்டுதல் போன்ற செயல்கள் நிகழக் கண்டால், கோடரி போன்ற கருவி பயன்பட்டிருத்தல் வேண்டும் என்று ஊகிக்கின்ருேம். தவிரவும் கருதல் அளவையானது கேவலான்வையின், கேவலவ்யதிரேகின், அன்வயவ்யதிரேகின் என மூவகைப்படும். தொடைமொழி பெருமொழியோடு எப்பொழுதும் உடன்பாட்டு நிலையில் தொடர்புண்டு இருக்குமானல் 'கேவலான்வயின்' எனப் பெயர் பெறும். தொடைமொழி, பெருமொழியோடு எதிர்மறை நிலையில் தொடர்புகொண்டு விளங்குமானல் கேவலவ்யதிரேகின் எனப் பெயர் பெறும். தொடைமொழி, பெருமொழியோடு உடன்பாட்டு நிலையிலும், எதிர்மறை நிலையிலும் உறவுகொண்டு விளங்குமானல் அன்வயவ்யதிரேகின் எனப் பெயர் பெறும்.

ஐவகையான பிழைகள், கருதல் அளவையிலே விளங்குகின்றதாக நியாய வைசேடிகர்கள் பொதுவாகக் கொள்வார்கள். எனினும் இவர்களுள் சிலர், பிழைகளை மூன்றென்றும் அல்லது நான்கென்றும் அல்லது ஆறென்றும் உரைப்பார்கள். இப்பிழைகளை ஹேது ஆபாசங்கள் எனக் கூறுவர். இப்பிழைகள் அனைத்தும் ஹேது அல்லது தொடைமொழியின் பிழைகளாகும். ஆதலால், ஹேது ஆபாசங்கள் என வழங்கப்பெறுகின்றன. அவையாவன : 1. ச-வியபிசார 2. விருத்த 3. சத்-பிரதிபக்ஷ 4. அ-சித்த 5. பாதித என்பன. ச-வியபிசாரம் என்பது, முறையற்ற தொடைமொழியாகும். இத்தொடைமொழியானது, பெருமொழியோடு எப்பொழுதும் உடன் நிகழ்வதில்லை. பெருமொழியில்லாத இடத்தும் சில சமயங்களில் இத்தொடைமொழி நிகழும். நெருப்பு என்பதைக் கருதல் முறையிலே தொடைமொழியாகக்கொண்டு புகை உண்மையினை நிறுவுதலிலே ச-வியபிசாரம் என்னும் பிழை நிகழ்கின்றது. விருத்தம் என்பது மாறுபாடான தொடைமொழியாகும். நிறுவக் கருதுகின்ற ஒன்றினுக்கு மாறான முடிபினை நிறுவுதலே விருத்தமாகும். ஒலியானது என்றென்றும் உள்ளது, 'தோற்றமுள்ளதால்' என்று கூறும்போது, எவ்வெவை தோற்றுவிக்கப்பெற்றுள்ளதோ அவையெல்லாம் நிலைத்தவை அல்ல. ஆதலின் இது விருத்தமாகும். இங்கு நிறுவ விரும்புவது, தோற்றுவிக்கப்பெறாதது எல்லாம் நிலையுள்ளவை என்பதாகும். நிறுவ வேண்டுவது யாதெனின் ஒலி தோற்றுவிக்கப்பெறாதது; ஆதலால் என்றென்றும் விளங்குவது அல்லது நிலைத்தது என்பதாகும். ஆனால், இதற்கு மாறாக மேலே நாம் குறித்தது போலக் காணப்பெற்ற முடிவானது ஒலி தோற்றமுடையது, ஆதலின் என்றுமுள்ளது என்பதாகும். இது பிழையான முடிபாகும். இப்பிழையே விருத்தம் எனப்படும். சத்-பிரதிபக்ஷம் என்பது, கருதல் முறையிலே மறுக்கப்பெற்ற தொடைமொழியாகும். இத்தொடைமொழி விளங்குகின்ற கருதல் அளவையின் முடிபு, மற்றொரு கருதல் அளவையின் முடிபினாலே பொருத்தமுற மறுக்கப்பெறுகின்றது. ஒரு கருதலளவையிலே ஒலியானது கேட்கப்பெறுவதால் நிலைத்தது என்று முடிபு காண்கிறோம். இம்முடிபு, மற்றொரு கருதல் அளவையினாலே மறுக்கப்பெறுகிறது. ஒலியானது தோற்றுவிக்கப்பெறுதலால் நிலையற்றது என்றும் கருதல் அளவை

மேற்குறித்த கருதல் அளவையை மறுக்கின்றது. அசித்த அல்லது சாத்யசம என்னும் பிழையிலே தொடைமொழி யானது உண்மையில்லாத ஒரு வேண்டாத முற்கோளாக விளங்குகிறது. எடுத்துக்காட்டு, ஆகாயத்தாமரை, மணமுடையது. காரணம், இயற்கைத்தாமரை போல ஆகாயத்தாமரையும் அதனிடத்துத் தாமரைத் தன்மையும் பெற்றிருப்பதனுல் ஆகும். பாதித என்பதில் பெருமொழி யின் இன்மையைப் பிறிதொரு பிரமாணத்தால் அறிகின் ரேம். எடுத்துக்காட்டு, நெருப்பு தண்மையுடையது. ஏனெனில் நெருப்பும் ஒரு பொருளாகும். இங்கு, நெருப் பின் தண்மை காட்சியளவையினுலே பொய்யாக்கப்படு கின்றது.

மேற்குறித்த ஐவகைப் பொருள்நிலைக் குற்றங்களுள், ஹேது ஆபாசங்களுள் ஒவ்வொன்றும் பல உட்பிரிவுகளைக் கொண்டு விளங்குகின்றது. பிற பிழைகளாவன: சளா, ஜாதி, நிக்கரஹஸ்தான போன்றவை, இரு பொருள்பட உரைத்தல், பொருள் வரையறையின்மை, பிறழ உணர்தல் ஆகியவற்ருல் தோன்றுவனவாகும். இவற்றை நியாயம் தனியே கருதக் காண்கிரேம். இப்பாகுபாடு, அரிஸ்டாட் டில் பொருள்நிலைக் குற்றங்கள் எனவும், பொருள் நிலை கடந்தவையெனவும் வகுத்திருத்தலை ஒத்ததாகும். அரிஸ் டாட்டிலுடைய பாகுபாட்டிலே கருதலளவையின் வடிவக் குற்றங்களாகிய அளவு குறிக்காத தொடைமொழி, முறை யில்லாத பெருமொழிக் குற்றம் போல்வன உட்படுத்தப் பெறவில்லை.

உபமானம் அல்லது ஒப்புமை அளவை, அறிவு பெறு தற்கு உரிய மூன்ருவது வாயிலாக நியாயத்தில் கருதப் பெறுகிறது. ஒரு பெயருக்கும் அப்பெயரினுல் குறிக்கப் பெறும் பொருள்கட்கும் விளங்குகின்ற உறவு பற்றிய அறிவை, உபமானம் தருகின்றது. தெரிந்த சில பொருள் களைப் பற்றிய விளக்கங்களைக்கொண்டு அவற்றை ஒத்தன வற்றையோ, அவற்றினின்று மாறுபடுவனவற்றையோ அறிதலானது உபமானமாகும். ஒருவன் காட்டுப்பசுவின் தோற்றத்தை அறியாதவனுக இருக்கின்ருன்; அவனை நோக்கிக் காட்டிலே பணிபுரிகின்றவன் ஒருவன், காட்டுப்பசு நாட்டுப்பசுவைப் போல்வதாகும் என்று கூறுகின்ருன். பின்னர், அவன் காட்டிலே பசுவைப்போன்றதொரு

விலங்கினைக் கண்ட உடன் அதனைக் காட்டுப்பசு என்று அறிய இயல்கிறது. இவ்வறிவு உபமான அளவை யினால் நிகழ்வதாகும். நியாயம், உபமானத்தைப் பற்றிக் கொள்கின்ற கருத்து, மீமாம்சையும் வேதாந்தமும் கொள் கின்ற கருத்துக்களின் வேறானதாகும்.

சப்தம் அல்லது சான்றுரை (உரையளவை) நியாய முறையினால் இறுதியாக அறிவு தரும்வாயிலாக ஏற்கப்பெறு கின்றது. தக்கவன் ஒருவன் தான் நேராக அறிந்த பொருள்களைப்பற்றிக் கூறுகின்ற உரையே சான்றுரை யாகும். அவன் குறிக்கின்ற பொருள்கள் பற்றிய நேர்முக அநுபவம் இல்லாதவர்கள், அத்தக்கவன் கூறுகின்ற உரை களினின்று உண்மையான அறிவினைப் பெறலாம். இத் தகைய அறிவு, காட்சி அளவையினாலோ கருதல் அளவை யினாலோ நிகழ்வது அன்று. ஆதலால் நியாயத்துள்ளும் பிற இந்திய மெய்ப்பொருளியல் முறைகளுக்குள்ளும் சான்றுரை அல்லது சப்தப்பிரமாணம் அறிவு பெறுதற்குரிய தனி ஒரு வாயிலாக ஏற்கப்பெறுகின்றது. சப்தப்பிரமாணம் இரு வகைகளாகும். காண்டற்குரிய பொருள்கள் குறித்தன வாயின் திருஷ்டார்த்தம் எனவும் காண்டற்கு இயலாதன வற்றைக் குறித்தனவாயின் அ-திருஷ்டார்த்தம் எனவும் குறிக்கப்பெறுகின்றன. முதலில் குறிக்கப்பெற்றது காணத் தகு பொருள்களைப் பற்றித் தக்கவர் உரையையும் வேத நூல்கள் கூறுவனவற்றையும் சுட்டுவதாகும். இரண்டாவ தாகக் குறிக்கப்பெற்றதுள் ஆன்மா, இறைவன், இறவாமை போன்ற புலன் கடந்த உண்மைகளைப்பற்றித் தக்கோரும், வேதங்களும் கூறுவன அடங்கும்.

3. புலன் கடந்த பொருளியல்

நியாய வைசேடிகப் புலன்கடந்த பொருளியலானது பொருட்பன்மையை ஏற்கும் காட்சிப்பொருள் கொள்கை யாகும். இக்கருத்து முறைப்படி பல பொருள்கள் தனித்து இயங்குவனவாக உள. இவற்றை இரு பெரும் பகுப்பு களில் அடக்குகின்றனர். ஒரு பகுப்பு, பாவ என்று உள்ளனவற்றைக் குறிக்கும். மற்றொன்று, அபாவ என்று இல்லனவற்றைக் குறிக்கும். உள்ளனவற்றுள் அறுவகை கள் உண்டு. திரவியம் அல்லது பொருள், குணம் அல்லது பண்பு, கருமம் அல்லது செயல், சாமான்யம் அல்லது

பொதுமை, விசேஷம் அல்லது தனிச்சிறப்பு, சமவாயம் அல்லது பொதிந்து விளங்குதல் ஆகியவற்றை உள் பொருள்களாகக் கொள்கின்றனர். இல்பொருள் அனைத்தை யும் அபாவம் குறிக்கும். எதிர்மறையானவற்றைக் குறிப்ப தற்கும் அபாவம் என்ற சொல் வழங்கப்பெறுகிறது. மேற் குறித்த அறுவகையையும் அபாவத்தையும் சேர்த்த நிலை யில் எழுவகைப் பதார்த்தங்களை அல்லது பாகுபாடுகளை வைசேடிகம் ஏற்கின்றது. நியாயத்துள் பதினறு பதார்த் தங்கள் அல்லது பாகுபாடுகள் கருதப்பெறுகின்றன. பிரமாணம், பிரமேயம் அல்லது அறிபொருள்கள், சமுசயம் அல்லது சந்தேகம், பிரயோஜனம் அல்லது பயன், திருஷ் டாந்தம் அல்லது எடுத்துக்காட்டு, சித்தாந்தம் அல்லது கொள்கை, அவயவம் அல்லது கருதல் அளவையில் உறுப் புக்கள், தருக்கம் அல்லது கருதுகோள் (வழக்குரை), நிர்ணயம் அல்லது உறுதிப்படுத்தல், வாதம் அல்லது வழக்குரை, ஜல்பம் அல்லது சொற்போர், விதண்டாவாதம் அல்லது குற்றம் காணுதல், ஹேது ஆபாசம் அல்லது கருதல் அளவைப் பிழைகள், சளா அல்லது சிலேடைப் பொருளில் மொழிதல், ஜாதி அல்லது பயனற்ற தடைகள், நிக்கரஹஸ்தானம் அல்லது சொற்போரில் தோல்விக்குரிய இடங்கள், (தோல்வித்தானம்) ஆகிய பதினறு பதார்த்தங் களை நியாயம் ஏற்கக் காண்கிறோம். இவை உள்பொருளின் பாகுபாடுகளாக அமையவில்லை. மெய்ப்பொருளியலில் விரிவாகக் கருதுதற்கு உரியனவாகப் பதினறு வகைப் பதார்த்தங்கள் அமைகின்றன. மெய்ப்பொருளியலுள் சிந்தனைக்கு உரியனவாக அமைவன யாவும் பிரமேயம் அல்லது அறிபொருள்களுள் அடங்கும். வைசேடிக உள் பொருள் பாகுபாடுகளும் இதனுள் அடங்கும்.

திரவியம் என்பது குணங்கள், செயல்கள், பொருட் காரணம் ஆகிய யாவும் விளங்குகின்ற நிலைக்களமாகும். ஒன்பது வகைப் பொருள்களை நியாயக் கருத்து முறை கருதுகின்றது. பிருதிவி அல்லது நிலம், ஜலம் அல்லது நீர், தேஜஸ் அல்லது நெருப்பு, வாயு அல்லது காற்று, ஆகாசம், காலம், திசை, ஆன்மா, மனம் ஆகிய ஒன்பது பொருள்கள் திரவியங்களாகும். நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று ஆகியவற்றின் அணுக்கள் நிலைத்தவை; என்று முள்ளவை. இவ்வணுக்களாலாய கூட்டுப்பொருள்கள்

நிலைத்தவை அல்ல. அணுவினை நாம் சாதாரணமாகக் காணுதல் இயலாது. அணுக்களின் இருப்பு, கருதல் அளவையால் நிறுவப்பெறுகிறதேயன்றி காட்சியளவை யால் அன்று. ஒரு கூட்டுப்பொருளின் பகுதிகளைப் பிரிக்க முற்பட்டால், முதலிலே பெரும் பகுதிகளும் பின்னர் அடுத்து அடுத்துப் பிரிக்கும்போது சிறு பகுதிகளும் நாம் பெறுவோம். இறுதியிலே மேலும் பிரித்தற்கு இயலாத சிறு பகுதி அமையும். இவ்வாறு பகுக்கவொண்ணுத பகுதி கள் நுண்ணியனவாகும். இவை, பருப்பொருள்களின் நுண் பகுதிகள் ஆகும். இவற்றைப் பரமாணுக்கள் என்று வழங்குகின்றனர். இவை, நிலைபேறுடையவை. குணத் திலே அல்லது பண்பிலே இவ்வணுக்கள் தம்முள் வேறு படுபவையாகும். ஜைன, கிரேக்க அணுக்கொள்கையினர், அணுக்கள், தம்முள் அளவில் வேறுபடுவன என்றும் பண்பில் வேறுபடுவன அல்ல என்றும் கருதியவர்கள் ஆவார்கள். இவர்களின் கருத்துக்கு மாருக நியாயக்கருத்து முறையினர், அணுக்கள் குணத்தில் வேறுபடுவன என்ற கொள்கையினை உடையவர்கள் ஆவார்கள். ஆகாயம் என்பது ஒருமையுடையது. நிலைபேறுடையது. எங்கும் பௌதிகப் பொருள் போல் பரவி ஒலித்தலாகிய பண்பை யுடையதாகும். ஆகாயத்தைக் காணுதல் இயலாது. ஒலி என்னும் குணமானது ஆகாயத்திற்கே உரியதாகும். இப் பண்பு கொண்டு, ஆகாயத்தின் இருப்பினைக் கருதுதல் என்னும் அளவையின் வாயிலாக அறியலாம். திசையும் காலமும், காண்டற்கு இயலாத பொருள்களாகும். இவை ஒவ்வொன்றும் நிலைபேறுடையனவாகவும், எங்கும் பரவி விளங்குகின்ற இயல்புடையனவாகவும், ஒருமை உடையன வாகவும் காணப்பெறுகின்றன.

ஆன்மா என்றென்றும் விளங்கும் பொருளாகவும் எங்கும் நிறைகின்ற பொருளாகவும் விளங்குகின்றது. அறிதல், விரும்புதல், வெறுத்தல், செயற்படுதல், இன்பம், துன்பம், நன்மை தீமை அல்லது புண்ணியம் பாவம் ஆகிய பண்புகளை இது உடையது ஆகும். பருப்பொருள் அல்லது சடப்பொருளுக்கு இப்பண்புகள் உரியனவாக இருத்தல் இயலாது. ஆதலால், பருமை இயல்பு இல்லாத பொருளாக விளங்குகின்ற ஆன்மா என ஒன்று விளங்கு தல் வேண்டும். இத்தகைய இயல்புடைய ஆன்மாவிற்கே

அறிதல் முதலிய பண்புகள் உரியனவாக விளங்குதல் இயலும். உடலினின்றும் ஆன்மா வேறுபட்டும் தனித்தும் விளங்குகின்றது. அகப்பொறிகள், மனம், உணர்வு ஆகியவற்றின் வேருக ஆன்மா விளங்குகிறது. சில நியாய வைசேடிகர்கள் ஆன்மா காணுதற்கு உரியது அன்று என்றும், அதன் இருப்பு மூல நூல்களின் சான்று உரையால் மெய்ப்பிக்கப்பெறுகிறது என்றும் கூறுவர். மேலும், அறிதல், விரும்புதல், வெறுத்தல் போன்ற உணர்வின் நிகழ்ச்சிகளினின்றும் ஆன்மாவின் இருப்பு ஊகித்து அறியப்பெறுகின்றது. வேறு சில நியாய வைசேடிகர்கள் ஆன்மாவின் இருப்பினை அக அல்லது மனக் காட்சியின் வாயிலாக நேராக அறிதல் இயலும் என்ற கருத்துடையவர்கள் ஆவார்கள். ‘நான் உள்ளேன்’ ‘நான் அறிகிறேன்’ ‘நான் மகிழ்கிறேன்’ போன்ற உரைகளால் நேராக ஆன்மா அறிதற்குரியது என்பது விளங்குவதாகக் கூறுகின்றனர். அறிவு அல்லது உணர்வு, ஆன்மாவிற்கு உரிய பண்பு எனினும் இப்பண்பு ஆன்மாவிற்கு இன்றியமையாத பிரிக்கவொண்ணுத, பண்பு அன்று. ஆன்மா, உடலோடு கூடிய நிலையில் உணர்வு அல்லது அறிவு என்னும் பண்பை உடையதாக விளங்குகிறது. ஆதலால், உணர்வு தற்செயலாக ஆன்மாவிற்கு அமைகிறது. உள்பொருளை அறிதலின் வாயிலாக ஆன்மா விடுதலை அடைகின்றபோது உடலின் தொடர்பு நீங்கி இன்ப துன்ப நுகர்வும் அற்று எவ்வகை உணர்வும் இல்லாத நிலையில் ஆன்மா விளங்குகிறது.

மனம், அணுத்தன்மை உடையது. இது, காண்டற்கு இயலாத பொருளாகும். மனம் அகக்கருவியாக, அந்தர் இந்திரியமாக விளங்கி ஆன்மாவைக் காணுதற்குத் துணை புரிகின்றது. இன்பம் துன்பம் போன்ற பண்புகளையும் உணரச் செய்கின்றது. புறக் காட்சிக்குப் புறப்பொறி தேவையானது போல அகக் காட்சிக்கு அகப்புலன் தேவையாகும். மனத்தின் இருப்பு, நமக்குப் பல பொருள் களின் அறிவு ஒருங்கே நிகழாததால் விளங்குகின்றது. புறப்பொறிகளின் வாயிலாக ஒரே சமயத்தில் பல பொருள்களோடு தொடர்பு கொள்ள இயலும் எனினும் அதே சமயத்தில் பல பொருள்களையும் அறிய இயலாது. புறப் புலன்களுக்கு அயலாக அகப்பொறி அல்லது மனம்

என ஒன்று உண்டு என்பது இதனல் தெரியவருகிறது. மனம், அணுத்தன்மை உடையதாக விளங்குதலால் ஒரு சமயத்தில் ஒரு புறப்பொறியோடுதான் தொடர்புகொள்ள இயலும். இதன்காரணமாகப் பல பொருள்கள் நம்மைச் சூழ்ந்து விளங்கினுலும் நம்மை ஈர்க்கின்ற ஒன்றையே அல்லது நமது மனத்தைக் கவர்கின்ற ஒன்றையே நாம் கருதுகிருேம் என்பது விளங்குகிறது.

குணம் அல்லது பண்பு ஒரு பொருளிடத்து விளங்குவது என வரையறை செய்யப்பெற்றுள்ளது. இக்குணத்திற்குச் செயல்நிலே இல்லே. பொருள்களின் தன்மையையும், இயல்பையும் குணம் வரையறை செய்வ தால், அப்பொருள்களே உண்டாக்கும் முதற் காரண மாகக் குணம் விளங்காது. பொருள்களின் இருப்பிற்குக் குணம் காரணமாகாது. 24–வகைக் குணங்கள் கருதப் பெறுகின்றன. அவை நிறம் (உருவம்), சுவை (இரசம்), நாற்றம் (கந்தம்), ஊறு (ஸ்பரிசம்), ஒலி (சப்தம்), எண்ணிக்கை (சங்கியை), பருமன் (பரிமாணம்), தனித்து விளங்குதல் (பிரதத்வம்), செயற்கை (சம்யோகம்), பிரிவு (விபாகம்), தொலேவு (பரத்வம்), அண்மை (அபரத்வம்), அறிவு (புத்தி), இன்பம் (சுகம்), துன்பம் (துக்கம்), விருப்பம் (இச்சை), வெறுப்பு (துவேஷம்), முயற்சி (பிரயத்தனம்), பருமை (குருத்தவம்), நெகிழ்ச்சி (திரவத்வம்), ஒட்டுகின்ற தன்மை (சினேகம்), இயல்பு (சம்ஸ்காரம்), புண்ணியம் (தருமம்), பாவம் (அதர்மம்) முதலியனவாகும்.

கருமம் அல்லது செயல்நிலே, பௌதிக இயக்கமாகும். குணம்போலக் கருமத்தின் செயல் நிலேயும் பொருளுக்கே உரியது. குணத்தினின்றும் பொருளினின்றும் செயல் வேறு படுவதாகும். எல்லேக்குட்பட்ட பருமைக்கூறுகள் உடைய பொருள்களிடத்தில்தான் செயல் நிலேகள் விளங்கும். எங்கும் பரவுகின்ற இயல்புடைய பொருளிடத்துச் செயல் நிலே விளங்காது. ஐவகைச் செயல்நிலேகள் உள. இவை மேல்நோக்குதல் (எழும்புதல்), கீழ்நோக்குதல் (வீழ்தல்), சுருங்குதல், விரிதல், இயங்குதல் ஆகும். இவை முறையே உட்சேபணம், அவட்சேபணம், ஆகுஞ்சனம், பிரசரணம், கமனம் என்று பெயர் பெறும். இயக்கத்துள் இங்குக் குறிக்கப்பெருத பிற செயல்நிலேகள் அனேத்தும்

அடங்கும். காணுதற்குரிய பொருள்களிடத்துச் செயல் நிலைகள் விளங்குமானுல், அச்செயல்நிலைகள் காணுதற்கு உரியனவாகும். காணுதற்கு உரிய அல்லாத பொருள் களிடத்துச் செயல்நிலைகள் விளங்குமானுல், அச்செயல் நிலைகள் காணுதற்கு இயலாதனவாகும்.

சாமான்யம் அல்லது பொதுமை என்பது ஒரு பெருங் குழுவிலே அடங்குகின்ற அனைத்து உறுப்புகட்கும் பொதுவாக விளங்கும் சாரமான தன்மையாகும். மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருளியலிலே பொதுப் பண்பென வழங்குகின்ற ஒன்று சாமான்யத்தோடு ஒப்பு நோக்கி அறியத்தக்கதாகும். பிரிவிலே அடங்கும் அனைத்து உறுப்புக்களிடத்தும் முற்றெருமையோடு விளங்குகின்ற வடிவத்திலே நிலைபேறுள்ள ஒன்ருகச் சாமான்யம் விளங்குகிறது. இக்கால மேலைநாட்டுக் காட்சிப்பொருள் கொள்கையினர், பொதுப்பண்பு என்பது காலங் கடந்த நிலையில் நிலைபேறுள்ள பொருள் என்றும், அப்பொருள் பல தனிப்பொருள்களிடத்து விளங்குகிறதென்றும் கூறுகின்றனர். மேலும், மேலைநாட்டுக் காட்சிப்பொருள் கொள்கையினர், நியாய வைசேடிகர்களோடு கருத்திலே உடன்பட்டுப் பொதுப்பண்புகள் 'சத்' என்ற பாகுபாட்டுள் அடங்குவன அல்ல என்று கருதுகின்றனர். பொதுப் பண்புகள் இருப்புநிலை உடையன. பொருள், குணம், செயல் ஆகியவற்றில் பொதுப் பண்பு விளங்கும். ஒரு பொதுப் பண்பு, மற்றெரு பொதுப் பண்பினிடத்து விளங்காது. ஏனெனில், ஒருவகைப் பொருள்கட்கு ஒரு வகைப் பொதுப்பண்பே விளங்க இயலும். பொதுப் பண்புகளின் பரப்பு குறித்த நிலையில் அவற்றை உயர்வு உடையன எங்கும் நிறைவன அல்லது பரம் என்றும், கீழ்நிலை உடையன அல்லது அபரம் என்றும், இடைநிலை உடையன அல்லது பராபரம் என்றும் பிரித்தறிகின்றனர். உளவாகும் தன்மை என்பது உயர்வான பொதுப் பண்பாகும். அல்லது இதற்குமேல் உயர்வானது இல்லை, இதுவே பெரும் பகுப்பாகும் என்று பொருள்படும். ஜாடியாக விளங்குகின்ற தன்மை, அனைத்து ஜாடிகள் இடத்தும் விளங்குகிறது. இதற்குக் கீழ்நிலையில் வேறு எப் பொதுப்பண்பும் விளங்குவது இல்லை. ஆதலால் இதுவே கீழ்நிலையில் விளங்குவதாகும். பொருளின்தன்மை

என்பது, உளதாம் தன்மைக்கும், ஜாடியாக விளங்குகின்ற தன்மைக்கும் இடையிலே விளங்குவதாகும். இந்தப் பொருட்டன்மையானது நிலப் பண்பு போன்ற பொதுப் பண்புகளை விட விரிவுடையதாகவும் உளதாம் தன்மையை விடக் குறுகியதாகவும் விளங்கக் காண்கிறோம்.

விசேஷம் அல்லது தனித்தன்மை என்பது பொதுத் தன்மைக்கு நேர் எதிர்மாறான நிலையாகும். வைசேடிகம் என்னும் கருத்து முறையானது விசேஷ என்ற பாகுபாட்டினின்று பெயர் பெறுகிறது. பகுதியில்லாத பொதுவான பொருள்களிடத்து விளங்குகின்ற வேறு பாடுகள் அல்லது சிறப்புத் தன்மைகளையே விசேஷ என்னும் சொல் குறிக்கும். பல உறுப்புகளால் ஆன பொருள்கள் தம்முள் வேறுபடுவதைப் பகுதிகளின் வேறுபாடு கொண்டு விளக்கிக் கொள்ளலாம். பகுதிகள் இல்லாத நிலைபேறுடைய பொருள்களாகிய திசை, காலம், ஆன்மாக்கள், மனங்கள், ஒரே வகையைச் சார்ந்த அணுக்கள் போன்ற பொருள்களின் இடையே விளங்கு கின்ற வேறுபாடுகளை நாம் விளக்குவதற்கு ஒவ்வொரு பொருளிடத்தும் மூலமான சில பண்புகள் அல்லது சிறப்புகள், பிறவற்றைச் சாராது விளங்குகின்ற இயல்புகள் உள என்று கொள்ளவேண்டும். இவ்வாறு, விளங்குகின்ற சிறப்புகள் எண்ணிறந்தனவாகும். ஏனெனில் இச்சிறப்புகள் விளங்குகின்ற பொருள்களும் எண்ணிறந்தனவாகும். இச்சிறப்புகளும் அணுக்கள் போலக் காணுதற்கு இயலாதனவாக விளங்குகின்றன.

சமவாயம் அல்லது பொதிந்து விளங்குகின்ற தன்மை நிலைபேறுடைய தன்மையாகும். இருபொருள்கள் இடையே என்றென்றும் விளங்குகின்ற உறவு, இவ் விரண்டினுள் ஒன்று, மற்றொன்றிடத்து விளங்குவது ஆகும். முழுமையானது, பகுதிகளிடத்து விளங்கும் பண்பு ஆகும். செயல் நிலையும் பண்பும் பொருளிடத்து விளங்கும். பொதுப்பண்பு, தனிப்பொருள்களிடத்து விளங்கும். தனிப்பண்பு, சில எளிய நிலைத்த பொருள்க ளிடத்து விளங்குவதைக் காண்கிறோம். இவற்றுள் ஒவ்வொன்றிலும் விளங்குகின்ற உறவைச் சமவாயம் அல்லது ஒன்று மற்றொன்றினிடத்துப் பொதிந்து

விளங்கும் சமவாயம் என்று குறிக்கின்றோம். சேர்ந்து விளங்குதல் (சம்யோகம்) என்பது தனித்து விளங்கக் கூடிய இரு பொருள்களிடையே விளங்குகின்ற தற்காலிக உறவாகும். பிரிந்து விளங்க இயலாத இரு பொருள் களின் இடத்து நிலைபேறோடு விளங்குகின்ற உறவு, சமவாயம் ஆகும்.

அ-பாவம் அல்லது இருப்பின்மை, எதிர்மறையாக விளங்குகின்ற அனைத்திற்கும் பொதுவாகும். இருத்தல் தன்மை, இருத்தல் இன்மையினின்று வேறுபடுகின்றதை மறுக்க இயலாது. ஒரு பொருள் ஓரிடத்தில் விளங்குவது என்பது எத்துணை அளவு உண்மையோ அத்துணை அளவு அப் பொருள் வேறோரிடத்தில் விளங்காமல் இருத்தலும் மறுக்க முடியாததாகும். நால்வகை அபாவங்கள் உள்ளன. பிராகபாவம், பிரத்வம்சபாவம், அத்யந்த பாவம், அந்நியோன்யபாவம் ஆகிய நான்கும் இன்மை நிலையை விளக்குவனவாகும். ஒரு பொருள் தோன்றுவ தற்கு முன்னால், விளங்காது; அப்பொருள் உள்ளதாகக் கருத முடியாது. காரியம் வெளிப்படுவதற்கு முன்னர் காரணத்துள் விளங்குதலானது பிராகபாவம் ஆகும். ஒரு பொருள் தோன்றிய பின்னர், அழிவுறுமேல் இல்லாது போகும். ஜாடி, உடைந்த பிறகு இல்லாது ஒழியும். இது இரண்டாவது வகை அபாவமாகும். இருபொருள்கள் இடையே என்றும் விளங்காத ஒரு இயல்பு, மூன்றாவது வகை அபாவம் ஆகும். உதாரணம்: காற்றிற்கு நிறம் இல்லை. ஒன்றிற்கு ஒன்று பரிமாற்றமான நிலையில் இல் லாது போதல் நான்காவது வகை அபாவத்தைக் குறிப்ப தாகும். அந்நியோன்ய பாவம் என்று இது பெயர் பெறு கின்றது. ஒரு பொருள், மற்றொரு பொருளினின்று வேறு படுகின்றது. வேறுபடுதலால் ஒன்றினின்று ஒன்று நீங்கி நிலவுகின்றது. ஆதலால் இவ்விரண்டினுள் ஒன்று மற்றொன்றாக விளங்குதற்கு இல்லை. பசு, குதிரையின் வேறாகும். ஆதலினால், பசு, குதிரையாக விளங்குதல் இயலாது. அல்லது குதிரை பசுவாக விளங்குதல் இய லாது என்பதாகும்.

உலகு குறித்த நியாய வைசேடிகக் கொள்கையானது இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலின் பொதுவான ஆன்மீக

நோக்கத்தையே தழுவியதாகும். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், அழிவு முதலியவற்றை விளக்குகின்ற வகையிலே கூட்டுப் பொருள்களாக விளங்குகின்ற அனைத்துப் பொருள்களையும், நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று ஆகிய அணுக்களிலே அடக்கி விடுகின்றது. ஆதலால் இக்கொள்கையை அணுக்கொள்கை என்று வழங்குவார்கள். இயந்திர அமைப்பிலே வைத்து விளக்குகின்ற கொள்கையாகவோ, மேலைநாட்டு அறிவியல், மெய்ப்பொருளியல் ஆகியவற்றுள் விளங்குகின்ற அணுக்கொள்கையைப் போல் சடப்பொருள் கொள்கையாகவோ நியாய வைசேடிக அணுக்கொள்கை விளங்கவில்லை. அணுக்களின் ஆக்கமும் பிரிவும், ஒழுக்க ஆன்மீகத் தத்துவங்களால் வரையறையுறுகின்றன என்ற உண்மையினை நியாய வைசேடிகம் புறக்கணிக்கவில்லை. மேலும் ஒன்பது வகைப் பொருள்களுள் ஆகாயம், திசை, காலம், மனம், ஆன்மா ஆகியவற்றைச் சட அணுக்களாகவோ அல்லது அவற்றின் உறவு நிலைகளாகவோ அடக்கி நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறை விளக்கவில்லை.

நியாய வைசேடிகர்களது அணுக்கொள்கை, உலகத்தில் விளங்கும் நிலையற்ற கூட்டுப் பொருள்களை மட்டும் விளக்குகிறது. எல்லைக்குட்பட்ட பௌதிகப் பொருள்கள் அனைத்தும் நால்வகை அணுக்களால் ஈரணுக்களின் கூட்டாக, அல்லது மூவணுக்களின் கூட்டாக, அல்லது இவற்றின் மிக்க அணுக்களால் ஆய கூட்டுகளாக விளங்கக் காண்கிறது. பிரபஞ்சம் என்பது, பௌதிகப் பொருள்களும், புலன்கள், மனம், அறிவாற்றல், நான் எனும் உணர்வு ஆகியவற்றோடு பொருந்திய உயிர்ப் பொருள்களும் ஆகும். இவையனைத்தும் விளங்கி ஒன்றோடொன்று உறவுகொண்டு காலத்திலும், திக்கிலும், ஆகாயத்திலும் விளங்குகின்ற அமைப்பு, பிரபஞ்சம். உலக அமைப்பு ஒழுக்க அமைப்பாகும். இதனிடத்தில் தனி நிலையில் விளங்குகின்ற ஆன்மாக்களது வாழ்க்கையும், வாழ்க்கை நிலைகளும் வரையறையுறுகின்றன. தனி நிலையில் விளங்குவனவற்றின் வாழ்க்கையானது பௌதிகச் சட்டங்களால் மட்டும் கட்டுறாது, கருமச் சட்டம் என்னும் அமைப்பினாலும் கட்டுற்று அமைகின்றது. ஒழுக்கமாகிய புண்ணிய பாவங்களின் காணப்பெறாத பயன்களால் தனி நிலையில்

விளங்கும் ஆன்மாக்கள் வரையறையுறுகின்றன. இப்பயன்களை நினைவில் கொண்டே பிரபஞ்சப் படைப்பு விளக்கப் பெறுகின்றது. மேலும், அறவாழ்விலே மக்கள் அடைய வேண்டுவனவற்றை வரையறை செய்யும் நிலையில் இப்பிர பஞ்ச அமைப்பு விளக்கப்பெறுகிறது.

நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறையானது உலகப் பொருள்கள் பல என்றும், அவை உண்மை என்றும் ஏற்ப தோடு, தெய்வக் கொள்கையோடு அவற்றைச் சேர்த்தே கருதுகின்றது. ஆன்மாக்களுள் தலைசிறந்த ஆன்மாவாகக் கடவுள் இருப்பவர். கடவுள் ஒருவரே. பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், நிலைபேறு, அழிவு ஆகியவற்றிற்குக் காரணமாக இறைவன் வரம்பில்லாத ஆற்றலோடும் எல்லையில்லாத அறிவோடும் விளங்குகிறான். இப்பிரபஞ்சமானது இன்மையினின்று இறைவனால் தோற்றுவிக்கப் பெறுவதில்லை. என்றும் நிலைத்துள்ளனவாகிய திசை, காலம், ஆகாயம், மனங்கள், ஆன்மாக்கள் ஆகியவற்றினின்று இப்பிரபஞ்சமானது இறைவனால் தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது. இறைவன் இந்தச் சட உலகத்திற்கு முதற் காரணர் அல்லர். அவர் நிமித்தகாரணர் ஆவார். ஒழுங்குபெற்றுள்ள இப்பிரபஞ்சத்தை அமைத்த கட்டிடக் கலைஞர் ஆவார். இவ்வகையில் படைப்பு முதல்வராக விளங்குகிறார். இப் பிரபஞ்சமானது இறைவனுக்கு உடல் போல்வதாகும். எனினும், இப்பிரபஞ்சத்தால் அவரது ஆற்றல் எல்லைக் குட்படுவது இல்லை. இப்பிரபஞ்சத்தை அற வகையில் ஆட்சிக்குட்படுத்துவோனும் இறைவனேயாவான். நமது செயல்நிலைகளின் பயன்களை நடுவு நிலையினின்று வழுவாது உரிய பலன்களைத் தருபவர் இறைவன் ஆவார். நமது இன்ப, துன்பங்களை வரையறை செய்யும் தலை சிறந்த தீர்ப்பாளராக இறைவன் விளங்குகிறார்.

இறைவன் உளன் என்பது, மூல நூல்களது சான்றுரைகளால் மெய்ப்பிக்கப்பெறுகின்றது. காரணத் தத்துவம், அதிர்ஷ்டம் எனும் ஒழுக்க உலகச் சட்டம், மூல நூல்கள் என்று கருதப் பெறுவனவற்றின் மேற்கோள் முதலியவற்றினின்று இறை உண்மை, கருதல் அளவையால் நிறுவப் பெறுகின்றது. காரணம் குறித்த வழக்குரை, இறை உண்மையை நிறுவுகின்ற வழக்குரைகளுள் யாவரும்

அறிந்தனவாகும். நிலம், நீர் போன்ற உலகக் கூட்டுப் பொருள்கட்குக் காரணம் இருத்தல்வேண்டும். ஏனெனில் இக்கூட்டுப் பொருள்கள் காரியங்களாக விளங்குகின்றன. இக்கூட்டுப் பொருள்களிடத்துப் பகுதிகள் காணப்பெறுவதால், எல்லைக்குட்பட்ட பருமன் உடையவையாக இவை விளங்குவதால் இவை காரியங்களாகும். திசை, காலம், அணுக்கள் போன்றவை எக்காரணத்தின் விளைவுகளாலும் தோன்றவில்லை. ஏனெனில் இப்பொருள்கட்குப் பகுதிகள் இல்லை. அவை மேலும் எல்லையற்றவையாக விளங்குகின்றன. இல்லையேல் மிக நுண்ணியவையாக விளங்குகின்றன. ஆதலால், கூட்டுப்பொருள்கள் அனைத்திற்கும் காரணம் இருத்தல்வேண்டும். இக்காரணம், அறிவு மிக்க ஒன்ருதல் வேண்டும் அறிவு விளங்குகின்ற ஒன்றினுல் அல்லது ஒருவனுல் பொருட்காரணங்கள் வழிப்படுத்தப் பெருவிடில் கூட்டுப்பொருள்களிடத்து நாம் காண்கின்ற ஒழுங்கு இருத்தல் இயலாது. ஒழுங்கும் ஒன்ருேடொன்று ஒத்து இயங்குதலும் அல்லது தொழிற்படுதலும் புறக் காரணமாக விளங்குகின்ற ஒன்ருலேயேயாகும். மேலும் புறக் காரணத்தால் அணுக்கள் வரையறையான பலன்களை விளைக்கின்றன. அறிவு மிகுந்த காரணமாக விளங்குகின்ற ஒன்று, பொருட் காரணங்களைப்பற்றி நேர்முக அறிவு பெற்றிருத்தல்வேண்டும். குறித்த ஒரு நோக்கை அடைய விரும்புதலும், அதனை அடைகின்ற உள்ள உறுதியும் அறிவாக விளங்குகின்ற காரணத்தை அடுத்து இருத்தல் வேண்டும். தனி ஒருவனிடத்து இத்தகைய அறிவும் ஆற்றலும் விளங்குதல் இயலாது. கூட்டுப் பொருள்களால் ஆய உலகின் காரணம், தலை சிறந்த ஆன்மாவாக அல்லது இறைவனுக இருத்தல்வேண்டும்.

மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியலில் காரண வழக்குரையாகவும் நோக்க இயல் வழக்குரையாகவும் (Causal and Teleological proofs) விளங்குவன இறை உண்மையை நிறுவத் தோன்றியமையாகும். நியாய வைசேடிகத்தில் விளங்குகின்ற காரண வழக்குரை, மேற்குறித்த காரண அமைவியல் வழக்குரைகளை ஒருங்கே இணைக்கின்றது. நியாய வைசேடிக வழக்குரை, இவ்வுலகத்திற்கு மூலகாரணமாக விளங்குவது, அறிவு மிக்க ஒன்ருதல் வேண்டும் என்பதைச் சுட்டுகிறது. இவ்வுண்மையினைச் சுட்டத் தனியே

நோக்க அமைவியல் வழக்குரை ஒன்று வேண்டுவது இல்லை. இதில் பால் ஷானே, ஹெர்மன் லோட்ஸே, ஜேம்ஸ் மாட்டினே (Paul Janet, Hermann Lotze and James Martineau) போன்ற மேலை நாட்டுச் சிந்தனையாளர்களோடு நியாய வைசேடிகர்கள் உடன்பட்டு, உலகத்தின் மூல காரணம் அறிவு சான்ற ஒருவன் ஆதல் வேண்டும் என்று விளக்குகின்றனர். மேற்குறித்த மேலை நாட்டுக் கடவுட் கொள்கையினர், உலகிலே பொருள்களிடத்து விளங்குகின்ற ஒழுங்கிற்குக் காரணமாகக் கடவுள் விளங்குதலோடு அவை அவ்வவற்றிற்குரிய பொருட்களோடு உள்ளன ஆதற்குக் காரணம் கடவுளே என்பதை விளக்குகின்றனர். நியாய வைசேடிகர்கள் இறைவனை இயற்கையில் விளங்கும் ஒழுக்கத்திற்குக் காரணமாகக் கருதுகின்றனர். இயற்கையில் மூல நிலையிலே விளங்குகின்றனவற்றிற்கும் இறைவன் காரணமாக விளங்குகிறான் என்று கருதுவோர் அல்லர்; ஆயினும் அவர்கள் கடவுள் கொள்கையினரே. இறைவன் இவ்வுலகோடு தொடர்ந்து உறவு கொள்ளுகின்றான். இவ்வகையில் இறைவனை இவ்வுலகினைப் படைப்போன் ஆக மட்டும் கருதாது நிலை நிறுத்துவோனாகவும், அழிப்பவனாகவும் கருதுகின்றனர். மேலும், மற்றொரு குறிப்பும் காணப்பெறுகிறது. பொருள் உலகும், உயிருலகும், இறைவனோடு தொடர்பு கொண்டு விளங்குகின்றன. ஆன்மாவிற்கும் உடம்பிற்கும் எத்தகைய உறவு உண்டோ அத்தகைய உறவே, இறைவனுக்கும் இவ்வுலகிற்கும் உண்டு. இக்கருத்துக்கள் முழுமை பெறுகின்ற ஒரு இறை உண்மைக் கொள்கையாக வளர்க்கப்பெறவில்லை. இம்முறையாக வளர்த்தால் இயற்கையினிடத்து விளங்குகின்ற ஒழுங்கிற்குக் காரணமாக விளங்குவதோடு, இயற்கையில் மூலக் கூறுகளாக விளங்குவனவற்றிற்கும் இறைவன் காரணமாக விளங்கி உள்பொருளின் நடுவே, இறைவன் விளங்குவதாக அறியப்பெறுவார்.

———

அதிகாரம் – 10 (தொடர்ச்சி)

நியாய - வைசேடிகம்

ஆ. பிற்பட்ட நியாய வைசேடிகம்

1. தோற்றுவாய்

நியாய வைசேடிக நூல்களின் பொதுவான குறிக்கோள், சடப்பொருளைப் பற்றியும் ஆன்மீக நிலைகளைப் பற்றியும் உண்மையான அறிவினைத் தருவதாகும். நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகள் கருதுகிறபடி உண்மையான அறிவு, துன்பத்தினின்று நீங்கி விடுதலை அடைதற்குத் துணை செய்வதாகும். மிக முற்பட்ட காலத்திலே பொருள்களைப் பற்றி உண்மையான அறிவைப் பெறுதற்கு, வழக்காடும் விவாத முறைகளைப் பயின்றனர். நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகளை, அக்காலத்தவையாக விளங்கிய பிற கருத்து முறைகள் தாக்கியபோது மேலும் மேலும் வழக்குரைக்கின்ற திறன் வளர்வதாயிற்று. நியாய வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயலார், தமது கருத்துக்களை எதிர்த்தோரது கொள்கைகளை முற்றிலும் நன்கு ஆராயத் தலைப்பட்டனர். தமது கொள்கைகளை மாற்றார் நன்கு மறுத்து விட்டபடியால், மாற்றாருடைய கருத்துக்களிலே அமையும் ஒவ்வொரு சொல்லையும் பகுதி, விகுதிகள் உட்பட ஆராயத் தொடங்கினர். எழுத்தையும் கருத்தையும் ஆராய்ந்தே தமது கருத்துக்களை அமைத்தனர். இவ்வாறு விழிப்புணர்வோடு சொல்லாட்சியையும், கருத்தாட்சியையும் நியாய வைசேடிக மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர் கருதிய காரணத்தால், தமது கருத்துக்களையே காலப்போக்கிலே அவர்கள் ஊன்றி அறியவும், குறைகளைக் குறித்துச் சந்தேகிக்கவும் தலைப்பட்டனர். கி. பி. 1200-ல் நியாய வைசேடிகத்தின் தொன்மையான காலம் முடிவுற்றது. கி. பி. 1200-க்குப் பின்னர் வளர்ந்த கருத்துக்களின் வளர்ச்சி முறையைக் கருதுவதே, இவ்வதிகாரத்தின் நோக்கமும், பொருளுமாகும்.

நியாய வைசேடிக நூல்களுள் பெரும்பாலானவை பேருரைகளும், சிற்றுரைகளும், விளக்கவுரைகளும் ஆகும். இவற்றுள் மூலமான சிந்தனை இல்லையென்பது இதன் உட்கருத்து அன்று. வெளிப்படையாகச் சூத்திரங்கள் புலப் படுத்தும் பொருளைப் பெருக்குதற்கு இடமில்லை. ஆனால், சூத்திரங்களை விளக்குகின்ற முறைமையிலே மெய்ப்பொருள் இயலில் வல்லார் தமது அறிவுக் கூர்மையைப் புலப்படுத்தப் போதிய வாய்ப்புகள் இருந்தன. நியாய வைசேடிகக் கொள்கை முறைகளைப் பின்பற்றுவோர், தத்தம் கருத்துக்களை விளக்கும் பொழுதும் விரிக்கும் பொழுதும் அளவை நெறி பிறழாது அமைக்கும் பொழுதும் மெய்ப் பொருள் இயல் நுண்மை நன்கு புலனாகின்றது. கௌதமர், கணாதர் ஆகியோர் வகுத்த சூத்திரங்கள் சுருக்கமானவை. அவை, பொதுவான, அடிப்படையான தத்துவங்களை விளக்குவன. அச்சூத்திரங்கள், அறிவாராய்ச்சி இயல் குறித்தும், உள்ளதன் இயல் குறித்தும் அமைவன. நியாய வைசேடிகர், தமது கொள்கைக்கு ஏற்ப அறிவாராய்ச்சி இயலையும், உள்ளதன் இயலையும் அமைத்துச் சென்றனர். மற்றைய ஆசிரியர்கள் அவரவர்கள் சூத்திரங்கட்குக் கொண்ட விளக்கங்கட்கு இயையக் கருத்துக்களை வளர்த் தனர். சூத்திரங்கட்கு மாறுகாணாத வகையில் வளர்ச்சி அமைந்தது.

நியாய வைசேடிகக் கருத்து வளர்ச்சியிலே, கி. பி. 900 தொடங்கி, கி. பி. 1200-வரை மூன்று நூற்றாண்டுகளில் மற்றைய காலப் பகுதிகளை நோக்கக் கருத்து வளர்ச்சி யிலே ஒரு தேக்கத்தைக் காணுகிறோம். இதன் காரணம், வலுவான எதிர்க் கருத்துகள் வளராத நிலையாகும். இக்காலத்தில் ஸ்ரீ ஹர்ஷர் என்பவர் வேதாந்த நெறியிலே மிகவும் தோய்ந்தவர். முரண் நிலை ஆய்வு முறையில் தேர்ச்சி மிக்கவராய் விளங்கினார். நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகளின் அடிப்படை உண்மைகளையே மிகவும் வன்மையாக ஸ்ரீ ஹர்ஷர் தமது ‘கண்டன கண்ட காத்யம்’ என்னும் நூலிலே தாக்குகிறார்.

ஒரு பொருள் உண்டா இல்லையா என்பது குறித்து வரையறையாக நிறுவுதல் இயலாது என்பதே ஸ்ரீ ஹர்ஷ ருடைய நூலின் முக்கியக் கருத்தாகும். நையாயிகர்கள்

தொடுத்த வரையறைகளை யெல்லாம் ஸ்ரீ ஹர்ஷர் ஆராய்ந்து அவ்வரையறைகளுள் ஒன்றேனும் ஆய்விலே பொருந்துவதாகக் காணப்பெற்றிலது எனக் கூறுகிருர். சிந்தனை, மொழி ஆகியவற்றின் அடிநிலைகளைத் திறன் ஆய்வு முறையில் ஸ்ரீ ஹர்ஷர் என்பார் அமைத்தது, நையாயிகப் புலமையாளரது பகுப்பு முறைச் சிந்தனையை மிகவும் தூண்டுவதாயிற்று; புதிய ஆய்வு முறைகளைத் தோற்றுவித்தது. 'தத்துவ சிந்தாமணி' என்னும் புகழ் வாய்ந்த நூலைக் கங்கேச உபாத்யாயர் என்பவர் கி. பி. 1225-ல் வெளிப்படுத்தினுர். இந்நூல், ஸ்ரீ ஹர்ஷர் எழுதிய கண்டனகண்ட காத்யத்திற்கு ஒத்த பெருமையை உடையதேயாகும். கங்கேசரே, நவ்ய நியாயக் கருத்து முறையினை அல்லது புதிய அளவை முறையினைத் தோற்றுவித்தவர் ஆவார்.

சம்ஸ்க்ருத மொழியிலே அமைந்த நூற்பரப்பு முழுமையிலும் புரட்சியான மாற்றத்தைத் தத்துவ சிந்தாமணி என்னும் நூல் வெளிவந்தபோது பெரிதும் விளைத்தது. ஸ்ரீ ஹர்ஷர் தமது நூலில் எழுப்பிய பல கண்டன உரைகட்குப் பதில் என்று மட்டும் தத்துவ சிந்தாமணியைக் கொள்வதற்கு இல்லை. கங்கேசர் தமது நூலைத் திறன் ஆய்வு முறையிலே அமைத்துள்ளார். நியாய வைசேடிகக் கருத்து அமைவுகளிலே உள்ள குறைகளைத் தாமே உணர்ந்து அவற்றிற்குத் தக்க மறுப்புரைகளையும் வழங்கியுள்ளார். இம்முறையில் கருத்து வளர்ச்சி அமைதல் வேண்டும் என்று கங்கேசர் கருதினுர். நையாயிகர்கள், தமது அறிவுக் கோட்பாட்டு இயலையும் (Theory of Knowledge) பொருள் தெரிவரையறை அமைவு இயலையும் (Art of definition) திறம்படச் செலுத்துதற்கும், பொருள்களின் உண்மையினை நிறுவுவதற்கும் தமது குறைகளை அவர்கள் உணர்தல்வேண்டும் என்று கங்கேசர் வற்புறுத்தினுர். பொருள் உண்மையைப் பிழையற அமையும் வரையறை உரையின் அடிப்படையிலும் மறுக்கொணுத சான்றுகளின் அடிப்படையிலும் நையாயிகம் அமைக்கின்றது. பொருள் உரைக்கு அமையும் வரையறையும், பொருள் உண்மையை நிறுவுதற்குத் தொடுக்கப்பெறும் சான்றுகளும், பிழையறச் சரியாக அமைக்கப் பெருவிட்டால் நையாயிக உலகு உண்மைக் கொள்கையை வலியுறுத்தல்

இயலாது. ஸ்ரீஹர்ஷர் வெளியிட்ட கண்டனங்கள், நையாயிகரது கண்களைத்திறந்தன. நையாயிகரது உலகு உண்மைக் கொள்கையைக் கங்கேசர் கருத்துப்படி ஸ்ரீ ஹர்ஷரது கண்டனங்கள் சிறிதும் மாற்ற இல்லை. நையாயிகர்களுக்குத் தெரிந்திருந்த வரையறை உரைகளை வகுக்கும் கலையும், பொருள் உண்மையை மெய்ப்பிப்பதற்கு வகுக்கப் பெறும் சான்றுகள் வகுக்கும் முறையும் சரிவர அமைக்கப் பெறவேண்டும்; அவை தெளிவு காணும் அளவை முறை சரியான நுட்பத்துடன் அமையவும்வேண்டும் என்பவற்றை ஸ்ரீ ஹர்ஷர் கண்டனங்கள் காட்டின. ஆதலால், அறிவுக் கோட்பாட்டியல் அளவை இயல் முழுமையையும் விரிவாகக் கங்கேசர் தமது ஆராய்ச்சிக்கு எடுத்துக்கொண்டார். ஆங்காங்கு, வேண்டத்தக்க மாற்றங்களை வரையறை உரைகள் அமைப்பதில் ஏற்படுத்தி, விளக்கம் தரும் எடுத்துக்காட்டுகளைச் சேர்த்துக்கொண்டார்.

வாதீந்திரர் என்பவர், வைசேடிகப் புலமையாளர் ஆவார். வாதீந்திரர், (கி. பி. 1225) கங்கேசரைப்போல் நையாயிகத்தைச் சிறப்புற அளவை நெறியிலே வளர்த்தார். வாதீந்திரர், வைசேடிக மெய்ப்பொருளியல் அறிஞரிடத்து வாதத்தில் வெற்றிகாண வேண்டும் என்று மட்டும் விளங்குகின்ற விழைவினை, வெற்றிகரமாக மாற்றி அமைத்தார். வைசேடிகப் புலமையாளர் எவ்வாறேனும் தமது எதிரிகளை வாதில் வெல்லுதல் வேண்டும் என்ற கொள்கையினுல் வகுத்த பிழைபடுகின்ற தருக்க முறையைக் கண்டித்தார். இப்பிழைபடுமுறை மஹா வித்தை என்று பெயர் பெறும். தம் வைசேடிகச் சீடர்களை, ‘பிழைபடுகின்ற முறைகள் கொண்டு வாதங்களில் வெற்றி காண விழைதல் ஆகாது’ என்று வற்புறுத்தினுர்.

வாதீந்திரர் காலத்தில் நியாயமும், வைசேடிகமும் மிகவும் நெருங்கிய நிலையில் வளர்வதாயின. இவ்வளர்ச்சி ஒன்றோடொன்று கைகோத்து வளர்வது போல் தோன்றியது. உலகு உண்மைக் கொள்கையை அதற்கு நேர்ந்த பல தாக்குதல்களினின்று காத்தற் பொருட்டு நியாயமும், வைசேடிகமும் இணைந்தே வளர்ந்தன. இக்காலத்தில் வைசேடிக நூல்களுள் சில தனித்த நிலையில் எழுதப்பெறலாயின. வாதீந்திரர் காலத்து வாழ்ந்த பிற புலமையாளர்

களது கருத்தும் நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகளை இணைத்தே வளர்க்கும் நோக்கமாக அமைந்தது. நியாய அறிவாராய்ச்சிக் கொள்கை, வைசேடிக அறிவாராய்ச்சிக் கொள்கையை வளர்த்தது. வைசேடிகப் பதார்த்தப் பாகுபாடும், நியாயத்தை ஒட்டியே அமைந்தது. வைசேடிகப் பதார்த்தப் (Categories) பாகுபாட்டின் அறிவு, நையாயிகர்கள் கொண்ட உயர்ந்த குறிக்கோளை அடை தற்கு இன்றியமையாததாகும்.

இக்காலத்தில் வங்க நாட்டைச் சார்ந்த இரகுநாத சிரோமணி என்பார், தனித்த சிந்தனையாளராகத் தோன்றினர். வைசேடிகப் பதார்த்தங்களை இரகுநாதர் பாகுபடுத்தியது சிறப்பாக அமைந்தது. இவரது பாகுபாடு, வைசேடிகம் ஏற்றிருந்த பாகுபாட்டிற்கு முற்றிலும் மாறுனது. இரகுநாதருக்கு முன்பு, இரு புலமையாளர்கள் விளங்கியதை மறத்தல் ஆகாது. சங்கரமிசிரர் என்பாரும் வாசஸ்பதி மிசிரர் என்பாரும் இரகுநாதருக்கு முற் பட்டோர் ஆவர். சங்கர மிசிரர்என்பார், வைசேடிகச் சூத்திரங்கட்குப் பேருரை கண்டவர் ஆவர். வாசஸ்பதி மிசிரர் என்பவர், ஸ்ரீ ஹர்ஷரது கண்டனங்களுக்குக் கண்ட ஞேதாரம் என்னும் நூலிலே, நியாய வைசேடிகத்தின் சார்பில் மறுப்பு வழங்கினர். இக்காலத்தில் பெருமதிப்பிற் குரிய நூலாசிரியர்களாக விளங்கியோர் மதுராநாதர், ஜகதீசர், கடாதரர் ஆகியோர் ஆவர். கீரணுவலீ, லீலாவதீ, தத்துவ சிந்தாமணி ஆகிய நூல்கட்குப் பேருரைகளை வகுத்தவர், மதுராநாதர் ஆவர். இவரது பேருரைகள் இக்காலத்திய நியாய வைசேடிகச் சிந்தனை களைத் தெளிவுற அறிதற்கு இன்றியமையாதனவாக விளங்குவனவாகும். ஜகதீசர் என்பார், தமது சப்த சக்தி பிரகாசிகை என்னும் நூலின் மூலமாக, ஆன்ஞேர் சொற்கள் தரும் அறிவு பற்றி விரிவாக எழுதியுள்ளார். சொற்பொருள் அறிவின் வாயில்கள் குறித்தும், முடிபுகள் குறித்தும் ஜகதீசரது நூல் விளக்குகின்றது. வங்கநாட்டு இலக்கணப் புலவர்களைச் சிறப்பாகவும் இந்திய இலக்கணப் புலவர்களைப் பொதுவாகவும் ஜகதீசரது இந்நூல் பெரிதும் ஈர்த்தது. கடாதரர் என்பாரை நவ்ய நியாயத்தின் (புது நியாயத்தின்) வடிவம் எனப் புகழ்ந்து பேசுவார்கள். அளவை இயலுள் பல சிக்கல்களுக்கு விளக்கம் கண்டவர்

கடாதரர் ஆவர். உண்மையான அல்லது கற்பனையான பல அறிவு நிலைகள் குறித்த சிக்கல்களை எழுப்பி விளக்கம் காண்கிறார். வங்க நாட்டு அளவைக் கருத்து முறை கடாதரர் காலத்திலே உச்ச நிலையை அடைந்தது. 17-வது நூற்றாண்டில் மண்டலேயா (பர்மா) போன்ற நாடுகளிலிருந்து பல மாணாக்கர்கள் வங்கம் போந்து நவத்வீபத்துள் (வங்காளத்துள்) புகழ் வாய்ந்த புலமையாளரை யடுத்து மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகளைப் பயின்றனர்.

வங்கக் கருத்து முறையானது வழியளவை, உரையளவை, வரையறை ஆகிய குறித்துக் கருதுவனவற்றை இனிக் காண்போம்.

2. வழியளவை (கருதலளவை)

வழியளவை என்பது ஒருவகை அறிவாகும். இவ்வறிவு நீங்காது யாண்டும் உடனாய் நிகழும் ஏதுவைக் கொண்டும் அவ்வேதுவின் பால் குறிக்கப்பெறும் பொருளைக் கொண்டும் பெறுகின்ற அறிவாகும் குறி ஒன்றுளது, அக்குறியால் குறிக்கப்படும் பொருள் வேறு. குறிக்கப்பெறும் பொருளே வழியளவையால் துணியப்பெறுவதாகும். ஏதுவை, மேலை நாட்டு அளவை இயலில் தொடை மொழி யென்பர். ஏது குறிக்கும் பொருளைப் பெரு மொழியென்பர். நீங்காது யாண்டும் உடனாய் நிகழும் நிகழ்ச்சியை உணர்வதாவது குறியினை(இலிங்கத்தை)ப் பக்ஷத்திடத்து நீங்காது குறிக்கப் பெறுவதோடு நிலவுவதாக அறிவதாகும். வழியளவையினால் பெறுகின்ற அறிவு, வழியளவைக்குரியவை உள்ள போது எளிதில் நிகழ்வதாகும். வழியளவையில் உள்ளீடாக அல்லது உண்மைக் காரணமாக விளங்குவது, நீங்காது யாண்டும் உடனாய் நிகழ்வதாகும். (வியாப்திஞானம்). உள்ளத்தியல் கண்கொண்டு வழியளவையை நோக்கினால் தன்னிச்சையினால் நிகழும் ஒவ்வொரு செயலுக்கும் முன் நிகழ்வன உளதாதல் போல வழியளவைக்கும் முன் நிகழ்வன உண்டு. முன் நிகழ்வன, தவறாது நிகழ்வனவாகும். முன் நிகழ்வன, மாறாத நிலையில் அளவை முறை ஒழுங்கிற்கு உட்பட்டு நிகழ்கின்றன. வழியளவை நிகழ்வதற்கு முன்னாக நிகழும் மூன்று உள்ளத்துக் கூறுகள் வருமாறு :

1. முடிவைப் பற்றிய அறிவும், அம்முடிவைப் பெற வைக்கும் முறைகளைப் பற்றிய அறிவும்.

2. குறிக்கோளை அடைதல் குறித்த வேட்கை (இச்சை).

3. குறிக்கோளை அடைதலைக் குறித்து மேற் கொள்ளும் உள்ள உறுதி, முயற்சி (பிரவிருத்தி).

வழியளவை மூலமாகக் கருத நினைக்கும் ஒருவனுக்கு அமைய வேண்டுவன :-

1. நீங்காது யாண்டும் உடனுய் நிகழும் ஏதுவின் அறிவும் அவ்வேதுவால் குறிக்கப்பெறும் பொருளின் அறிவும். 2. முடிவும் முடிவைப் பெறும் முறைகளும் ஆகியவை குறித்த அறிவு. 3. குறிக்கோளை அடைதல் குறித்த விழைவு. 4. அடைதல் நோக்கிய முயற்சியும் உறுதிப்பாடும். 5. குறியைப் (Linga) பற்றிய தனி அறிவு மட்டும் அல்லாது பக்ஷத்திடத்து விளங்குவதாகிய குறியைப்பற்றிய அறிவு. 6. நீங்காது யாண்டும் உடனுய் நிகழும் நிகழ்வு குறித்து நினைவு கூர்தல். 7. குறியைப் பற்றிய அறிவும் அக்குறியினுல் குறிக்கப்பெறும் உடன் நிகழ்வும், குறிக்கப்பெறுவதும், அக்குறி பக்ஷத்தில் விளங்குவதான நிலையின் அறிவும்.

மேற் குறித்த எழுவகை நிலைகளும் வழியளவையில் உண்மையில் நிகழ்வனவாகும். இந்நிலைகள், வழியளவை யால் பெறுகின்ற முடிவினைத் தருகின்றன. அல்லது குறியினுல் குறிக்கப்பெறுவதைப் பெறுமாறு செய்கின்றன. நியாய நூல்கள், மேற்குறித்த நிகழ்ச்சியைப் பழைய எடுத்துக்காட்டு ஒன்றனின் வாயிலாக விளக்குகின்றன.

1. யாண்டுப் புகையுளதோ அங்கெங் கெல்லாம் நெருப்பு உளதாதல் வேண்டும் (புகை, குறி; நெருப்பு-குறிக்கப்பெறுவது).

2. நெருப்பைப் பற்றிய அறிவும் அவ்வறிவைப் பெறுகின்ற வழியும்.

3,4. "நெருப்பைப் பற்றிய அறிவு அமைவது ஆகுக" என்ற வடிவில் கொள்ளும் விருப்பமும் உள்ள உறுதியும்.

5. புகை உண்மை பற்றிய அறிவு, குறியாக மட்டும் அன்று, பக்ஷமாகிய குன்றிடத்து எழும் புகையென அறிதல்.

6. பிரிவின்றி உடன் நிகழ்வதாகிய நிலையினை நினைவு கூர்தல் (எண் ஒன்றில் குறித்ததுபோல).

7. குன்றிடத்து விளங்கும் புகையை அறிவது. இவ்வறிவினால் புகை நெருப்போடு பிரிவின்றி யாண்டும் உடன் நிகழ்வதென அறிவது.

பிரிவின்றி மாருது உடன் நிகழ்வது வியாப்தி எனப் படும். இது வழியளவையில் முக்கியக் கூறு ஆகும். வியாப்தியின் வரையறை வருமாறு: 1. குறியினால் குறிக்கப் பெறும் பொருள் இல்லாத இடத்து அதைக் குறிக்கும் குறியும் இல்லாது போதல் ஆகும். நெருப் பில்லாத இடங்களில் எல்லாம், புகையில்லாதது பற்றிய அறிவு. 2. குறியும், குறியினால் குறிக்கப்பெறுவதும் ஓரிடத்திருத்தல். மறுப்பாக அமைகின்ற எதற்கும் எதிர்ப் பொருளாக அமையாதது. (இல் பொருள் அல்லது மறுக்கப் பெறுவது, மறுப்பின் அல்லது இல்பொருளின் எதிர்ப் பொருளாகும்). குறியும், குறிபொருளும் ஒத்திருத்தல். குறிபொருள் எந்த மறுப்பிற்கும் எதிர்ப்பொருளாக அமையாதது. மறுப்பு, குறியினிடத்து உளதாகி எதிர்ப் பொருளோடு குறியிடத்து இல்லாதது. இங்குக் குறிக்கப் பெற்றுள்ள வரையறையானது சிக்கலானதாகும். பிற் காலத்திய நியாய சிந்தனையாளர்கள் கொள்ளும் வரையறை களின் ஒரு எடுத்துக்காட்டாகும். இவ்வரையறை கொண்டு எத்துணை அளவு கருத்தை வெளிப்படுத்துவதில் சரியாக இருத்தல் வேண்டும் என்று கருதினர் என்பதை அறியலாம். உண்மையில் விளங்குகின்ற தடைகளையும், எழக் கூடிய தடைகளையும் எதிர்நோக்கியே வரையறைகளைப் பிற்கால நையாயிகர்கள் அமைத்தனர்.

நீங்காது யாண்டும் உடனாய் நிகழும் ஏதுவைப் பற்றி நமது உறுதியை வலுப்பெறச் செய்து கொள்ளுதல் மட்டுமே அடுத்து அடுத்துக் காட்சியின் மூலமாகக் கொள்ளுதல் இயலும். இவ்வேதுவைப் பற்றிய அறிவினைக் காட்சி, பிறப்பிக்காது. இயற்கை மீறிய பொதுமைப் பண்பைப் பற்றிய காட்சி, இங்கு வேண்டுவதாகிறது.

யாண்டும் நீங்காது உடன் நிகழ்வது ஏது என்பதை முதல் முதலிலேயே உடன் நிகழ்வதாகிய ஓர் நிகழ்ச்சியில் வைத்து அறிகின்றோம். (புகையையும், தீயையும் ஒருங்கே காணுதலால் அவ்விரண்டும் பிரிவின்றி உடன் நிகழ்வன என அறிகின்றோம்).

இவ்வாறு, வியாப்தியைப் பற்றிய அறிவு இயற்கை இறந்ததாகும். பொறி, காட்சியில் அமைவனவாகிய பொருள்களோடு நேராகக் கொள்ளும் தொடர்பு அன்று. இயற்கை மீறிய தொடர்பாகும். புகையுடைமை என்பது நெருப்புள்ள இடங்களில் எல்லாம் உளதாவது என அறிதல், பொதுப் பண்பு, தனித்த நிகழ்ச்சிகள் யாவற்றிலும் விளங்குவதை அறிதல் ஆகும். ஒரு காட்சியிடத்துப் பொதுப் பண்பு உணரப் பெறுவதை அப்பொதுப் பண்பு விளங்கும் தனி நிலைகள் யாவற்றிடத்தும் – கண்டவை, காணுதவை, ஆகிய யாவற்றிடத்தும் - விளங்குவதாக அறிகின்ற அறிவு, வியாப்த புலன்களின் தொடர்பால் நிகழ்வது. புலத் தொடர்பு, இயற்கையில் நிகழ்வது ஒன்று என்று கருதப் பெற்றபோதிலும் தொடக்கத்தில் இயற்கையாக நிகழ்ந்த பொதுப்பண்பு, பின்னர்ப் பிற இடத்தில் விளங்கும் நிகழ்ச்சிகளில் எல்லாம் உள எனக் கருதும் தொடர்பு இயற்கை மீறியது. இத்தொடர்பைச் சாமான்யலட்சணம் என்பர். ஐயம் என்பது நியாயக் கருத்து முறைப்படி வரையறையில்லாத அறிவாகும். நீங்காது உடன் நிகழ்வதென்னும் அறிவு நிகழ்ச்சி ஒன்றைப் பற்றி ஐயப்படுவதற்கும் அறிதல் வேண்டும். பொதுப் பண்பு பற்றிய அறிவு, ஐயத்தை நீக்கிக் கொள்ளுதற்கும் முக்கியமாக வேண்டுவதாகும். பொதுப் பண்பைப் பற்றிய அறிவு, யாண்டும் உடன் நிகழ்வது ஆகிய நிகழ்ச்சி குறித்ததொரு நிலையில் விளங்குவதில் குறையுளதா என அறிதற்குத் துணை புரிவதாகும்.

யாண்டும் உடன் நிகழ்வதாகிய நிகழ்ச்சி குறித்துப் பொதுவான அறிவு இருந்த போதிலும், அந்நிகழ்ச்சி தனி ஒரு நிகழ்ச்சி இடத்தில் எவ்வாறு விளங்குகிறது என்பது குறித்து ஐயம் நிகழ்தல் இயலும். பொதுவாகப் புகை, நெருப்பினுல் தொடரப் பெறுவது என்று அறிந்தாலும், குன்றிடத்துப் புகை காணும்போது நெருப்பு அக்குன்றிடத்து உளதோ, இலதோ என்கிற ஐயம்

நிகழலாம். இதனை நாம் வழியளவை மூலம் அறிதல் வேண்டும். இவ்வகை ஐயத்தை நீக்குவதன் பொருட்டுத் தருக்கம் அல்லது நேர்முறையல்லாஅளவை முறையிலே ஈடுபடுகிறோம்.

தருக்கம் என்னும் நேர்வழிச் செல்லா அளவை, யாண்டும் உடன் நிகழ்வதைக் குறித்து ஐயுறுவது, நன்றாகத் தெரிந்த ஒன்றை மறுப்பதிலே முடியும், அல்லது உண்மை அல்லாத ஒன்றை ஏற்பதாக முடியும். குன்றிடத்து நெருப்பு உளதோ, இலதோ என்று ஐயுறுகிறபோது, புகை உடைமையை நாம் காண்பதால் நெருப்பில்லாத இடத்துப் புகை நிகழாது என்பன போன்ற சிந்தனைகளைக் கொண்டு ஐயத்தை நீக்கிக் கொள்கிறோம் "குன்றிடத்து நெருப்பு இலதேல், புகை நெருப்பின் காரியம் அன்று என்ற முடிவு எழும். ஆனால் ஏற்கனவே, காட்சியளவையின் மூலமாக நெருப்பும், புகையும் யாண்டும் பிரிவுறாது உடன் நிகழ்வன என்பது நிறுவப்பெற்றுள்ளது". இங்கு எதிர்மறை முகமாக அமையும் சான்று, ஐயத்தை நீக்குகிறது. நமக்குத் தேவையான எதிர்முகச் சான்றை, இச்சிந்தனை வழங்குகிறது.

நேர்வழிச் செல்லாத சிந்தனை அல்லது தருக்கம் வியாப்தியைக் குறித்து நிகழும் ஐயத்தை நீக்குகிறது. இத்தருக்கம் ஐவகைப்படும். 1. தன்னையே சார்ந் திருத்தல், தன்னைப்பற்றுதல் (ஆத்மாச்ரேயம்). வியாப்தியை ஏற்காது போனால், அளவை முறையிலே அறிய வேண்டிய பொருள் தன்னைச் சார்ந்திருக்கச் செய்கின்றது. 2. ஒன்றை ஒன்று சார்ந்திருத்தல் (அன்னியோன்யா சிரயம்) ஒன்றனை ஒன்று பற்றுதல். அளவை நெறியில் அறிய இருக்கும் பொருள், பிறிதொன்றைச் சார்ந்துளது. அவ்வாறு சார்பாகக் கொள்ளப்பெறுவது அளவை நெறி யில் அறிய இருப்பதனைச் சார்ந்துளது. அளவை நெறியில் அறிய இருக்கும் பொருள் எதைச்சார்ந்துளதோ அதுவே இதனைச் சார்ந்துளது. வியாப்தியை ஏற்காத போது இந்நிலை தோன்றுகிறது. 3. ஒன்றையொன்று சாருவது சுழல்நிலை (சக்ரகா). வியாப்தியை ஏற்காது போனால் அறிய இருக்கும் பொருளிற்கு ஆதாரமாக அமையும் சிந்தனை, அறிய இருக்கும் பொருளையே

சார்ந்திருக்கின்றது என்று நிறுவுவதாகும். 4. ஒன்றை யொன்று சார்ந்திருப்பதனைத் தொடர்ந்து ஒன்றன்பின் ஒன்ருய் அளவற்றதில் கொண்டுவிடும். இதனை (அனவஸ்தா) (Regressus ad infinitum) என்பர். 5. ததன்ய பாதிதார்த்த பிரசங்கம் என்பது பிற வழக்குரைகள் யாவற்றையும் கொள்வது ஆகும்). வியாப்தியை ஏற்காத நிலையில் எழுகின்ற மறுப்புரைகள் யாவற்றையும் இப்பொழுது ஏற்பது கடமையாகிறது. முதலிலே குறிக்கப் பெற்றுள்ள மூன்றும் மூவகையான உட்பாகுபாடுகளை அடைகின்றன. உதாரணமாக தன்னையே சார்ந்திருத்தல் என்பது மூன்று உட்பிரிவுகளைக்கொள்கிறது. 1. ஒரு பொருளின் தோற்றம், அப்பொருள் தோன்றுவதையே சார்ந்து விளங்குகிறது எனில் அப்பொருள் தனது தோற்றத்திற்குத் தன்னையே பற்றி நிற்கின்றது என்பது ஆகும். 2. ஒரு பொருளின் இருப்பு, அதனின் இருப்பையே சார்ந்துளது எனின் இங்கு அமைகின்ற தற்சார்பு, இருப்பு குறித்தமையும் சார்பாகும். 3. ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவு நாம் பெற்றுள்ள அறிவையே சார்ந்து இருக்குமாஞல் இங்கு அமையும் தற்சார்பானது, அறிவு பற்றிய சார்பாகும். இவ்வாறு ஒன்றனை ஒன்று சார்ந்திருத்தலும், ஒன்றையொன்று சார்ந்திருத்தலாகிய சுழல் நிலையும் மூவகை உட்பிரிவுகளை அடைகின்றன.

தருக்கமாகிய வாதவுரை, வழியளவையேயாகும். அல்லது வழியளவை தோன்றுதற்கு உரிய ஒரு நிலையாகும். வழியளவை தோன்றுதற்குரிய முன்னிலையாக விளங்குவதால், தருக்கம் யாண்டும் நீக்கமின்றி உடன் நிகழ்வதாகிய நிகழ்வினை உட்படுத்தி நிற்கின்றது. வியாப்தி அல்லது உடன்நிகழ்வு இங்குக் கடக்கப்பெறுதலும் கூடும் என்பது குறிக்கத்தக்கது. (இவ்வாறு கடத்தல், மூல வழியளவைக்குத் தேவையானதாகும். மூல வழியளவையிஞல் பெறுகின்ற உண்மையை நிறுவுவதற்கே தருக்கம் மேற்கொள்ளப்பெறுகிறது). தருக்கத்தில் வியாப்தியைக் குறித்த ஐயம் ஏற்கனவே கொள்ளப்பெற்ற உண்மைகளை மறுத்தலாகவோ, அல்லது பொய் என நிறுவப்பெற்றவற்றை ஏற்பதாகவோ முடிகிறது. தருக்கமும், யாண்டும் நீங்காது நிகழ்வதாகிய உடன் நிகழ்வு பற்றிய அறிவும் ஒன்றையொன்று சார்ந்தே விளங்க வேண்டும் என்று

எண்ணத் தூண்டுகிறது. நையாயிகர்கள், இத்தகைய சிந்தனை, ஐயத்தை நீக்குதற்பொருட்டே என்று கூறுகின்றனர். வியாப்தி குறித்து ஐயம் நிகழுகிறபோது ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகளைத் தருக்கத்தில் தொகுத்து வியாப்தியின் உண்மையினை நிறுவவும் அவ்வுண்மை குறித்து எழுந்த ஐயத்தை நீக்கவும் தருக்கம் தேவையாகிறது; சிந்தனையின்றி வியாப்தி குறித்த ஐயம் நீங்காது என்பர்.

கருதல் அளவையிலே, பொருளாக உள்ளது எந்தெந்தத் தகுதிகளை உடையதாதல்வேண்டும் என்பதை நையாயிகர்கள் ஆராய்ந்துள்ளனர். இவர்களுடைய இவ்வாராய்ச்சி நுண்மையுடையதாக விளங்குகிறது; விருப்பத்தை விளைவிப்பதாகவும் உள்ளது. நையாயிகர்களுடைய ஆராய்ச்சி குறித்து நாம் கருதுதற்கு முன்னர் ஒருவன், பொருளைப்பற்றித் தாம் பெற்றுள்ள அறிவினை நன்கு அறிதற்பொருட்டு வழியளவை முறையினை விரும்பலாம். முதலிலே அவன் பொருளைப்பற்றி அறிதற்கு வழியளவை அல்லாத பிற வாயில்களையும் பயன்படுத்தியிருக்கலாம். இவ்வாறு, பிற பிரமாணங்களின் வாயிலாகப் பெற்ற அறிவினை உறுதிப்படுத்துதற்கோ, தெளிவதற்கோ வழியளவையை விரும்பலாம். இங்கு நாம் அறிய வேண்டுவது யாதெனின், வழியளவையை நாடுகின்றவன் கொள்வது தனித்ததொரு விருப்பமாகும் என்பது. வழியளவையில் (பக்ஷதா) பொருளாவதற்கு உரிய தகுதி, அப்பொருளுக்கு அமையும் பண்புகள் குறித்து உள்ள உறுதியான அறிவு இல்லாதது ஆதலின் பொருளைக் குறித்த பண்பு, அறிய வேண்டுவது ஆகும். இங்குப் பொருளைப் பற்றிய பண்பு நன்கு அறியப் பெற்றுலும் வழியளவை மூலமாக அப்பண்பினை அறியவேண்டிய விருப்பம் தொடரவில்லை. எங்கெங்குப் பொருளைப் பற்றிய பண்பின் அறிவு உறுதியாக உளதோ, அங்கெங்கெல்லாம் வழியளவையில் பொருளாக அமைதற்குரிய தகுதி, அப்பொருளுக்கு அமைவதில்லை என்று கூறுதல்வேண்டும். ஏனெனில் பொருளின் பண்பு பற்றிய அறிவு ஏற்கனவே நன்ருகத் தெளியப்பெற்றுள்ளது. ஆனல் வழியளவை மூலமாக அறியத் தனித்தொரு விருப்பம் எழுவதால் உறுதியான அறிவு வழியளவைக்கு ஊறுவிளைவிக்காது.

உறுதியான அறிவு, வழியளவை மூலமாகத் தெளிகின்ற விருப்பத்தோடு அமையாது போனால் அந்நிலை வழியள வைக்குத் தடையாகிவிடும். உறுதி இன்மையும் பொருளின் உண்மையைக் காணும் விழைவு இன்மையும் வழியள வைக்கு முக்கியமானதாகின்றன. நையாயிகர்கள் கருத்துப் படி, இக்கருத்தினை அளவை நெறி பிறழாது சரிவர உரைப்பது வருமாறு: ஒரு பொருளின் பண்பு, வழி யளவையின் மூலம் பெறத்தக்கதானால் அவ்வாறு பெறும் பண்பு குறித்த உண்மையில் உறுதி இன்மையும் வழியளவை மூலமாக அப்பண்பு குறித்த உண்மையை அறிவதற்கு விருப்பம் இல்லாமையும் ஆகிய இவை ஒரு பொருள் வழியளவையின் பொருளாக இருத்தற்கு உரிய தகுதிகளை வழங்குகின்றன என்று உரைத்தல் ஆகும்.

3. உரையளவை (சான்றுரை, சப்த பிரமாணம்)

நியாயக் கருத்து முறையின் அளவை இயலும் வைசேடிகக் கருத்து முறையின் புலன்கடந்த பொருள் இயலும் இயைந்து விளங்குகின்றன. புதிய அளவை இயல் விளங்கின அக்காலத்தில், வைசேடிக நூல்கள் அவ்வுரையளவையைப் பற்றி (சப்தப் பிரமாணம்) விரிவாக ஆராய்கின்றன. உரையளவை, உண்மையாகப் பொருந்து கின்ற அறிவு பெறுதற்குரிய வழியாகுமா என்பது குறித்து விரிவான ஆய்வு வைசேடிக நூல்களில் காணப்பெறுகிறது. உரையளவை என்பது சொல்அல்லது உரையைப்பற்றியது, உண்மையான அறிவுடைய ஒருவனது உரையைப்பற்றிய தாகும். பொருள் குறித்தோ உரை குறித்தோ சரியான அறிவை உடைய ஒருவன், தான்பெற்ற அறிவினை மற்றையோர்க்குத் தெரிவிக்கும் விருப்பம் உடையவனாக விளங்குகின்றவன் உரைப்பது உரையாகும். உண்மை அறிவு உடைய ஒருவன் உரைக்கின்ற அளவிலே அமைவது உரை எனத் தொன்மையான கருத்து அமைந்தது. இக்கருத்து இக்காலத்தின் தொடக்கத்தில் பெரிதும் பரவி யிருந்தது. ஆதலால், கங்கேசர் என்பார் எவ்வெச்சொல் அல்லது உரை அதனின் உண்மையான பொருள் உணர்வின் வாயிலாக அமைகிறதோ அவ்வவையெல்லாம் உரையளவையாகும் எனக் கருதுகிறார். வேத உண்மையை

யும் தலைமையையும் ஏற்கின்ற வைதீகப் புலமையாளர்கள், கங்கேசரது கருத்தினை ஆதரித்து உரையளவை நிகழ்வதற்குரிய முக்கியக் காரணங்களைக் குறித்தனர். 1. எது குறித்து ஒருவன் தனது கருத்தினை வெளியிட விரும்புகின்றானோ அச்சொல்லையோ அல்லது உரையையோ குறித்த சரியான பொருளறிவை அவன் உடையவன் ஆதல் வேண்டும். அப்பொருளறிவைச் சரியான அறிவு தருகின்ற வாயிலின் மூலம் (பிரமாணம்) பெற்றிருத்தல் வேண்டும். 2. பொருளறிவு குறித்த அறிவு, இவனிடத்தில் அமைதல் வேண்டும். 3. மற்றையோரும் சரியான அறிவு பெற வேண்டும் என்கிற விழைவு இவனிடத்தில் அமைதல் வேண்டும்.

மேற்குறித்தவற்றால் உரையளவை என்பது கேள்விப் புலனால் ஒரு சொல்லின் வாயிலாகவோ அல்லது உரையின் வாயிலாகவோ அறிவினைத் தருவதாகும். வங்க நாட்டு (நவத்வீப)க் கருத்து முறையைக்கொண்ட மெய்ப்பொருள் இயலார் கருத்து யாதெனில், கேள்வியினால் மற்றையோர் சொல்ல அறிகின்ற அறிவோடு அவ்வாறு கேள்வி யினால் கேட்டறிந்த அறிவினை வழியளவையின் மூல மாகவும் அறிதல் கூடும். வழியளவையிலே அறிவு பெறுதற்குத் துணையாக அமைவது தக்க குறி அல்லது இலிங்கமாகும். ஓர் ஆசிரியரைப் பற்றி நாம் நன்கு அறிந்திருப்போமேயானால் அவரது கருத்துக்களை நாம் அவரது உரைகளை உரக்கப் படிக்காமலும் அறியலாம். ஆதலால் ஒரு சொல்லைப்பற்றிய அறிவு, கேட்கப்பெறுகின்ற நிலையில் மட்டும் அல்லாது அறியப்பெற்ற நிலையிலும் (எவ் வகையிலாயினும் சரி) உரையளவை அதற்குரிய தகுதி பெறுகின்றது. ஒரு கருத்து அல்லது ஒரு நிகழ்ச்சி பற்றிய உரையளவையின் தோற்றம், சொல்லின் வாயி லாகவோ அல்லது உரையின் வாயிலாகவோ அமைகிறது. இத்தோற்றத்திற்குரிய பல தொடர்ந்த நிலைகள் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன. 1 ஒலிக்கப் பெற்ற ஒலிகளைக்கேட்டு அறிதல். (சொல்லப்பெற்றவை). இவ்வொலிகள் குறிக்கும் கருத்துக்களை அவற்றிற்குரிய குறிகளின் மூலமாக, எழுத்துக்களின் மூலமாகப் படித்துக்கேட்பதின்றி அறிதல். 2. சொற்கட்கும் அவற்றிற்குரிய பொருள்கட்கும் உள்ள உறவினை நினைவு கூர்தல். 3. சொற்களால் குறிக்கப்

பெறும் கருத்துப் பொருள்களை அறிதல். இவ்வாறு கருத்திலே தோன்றுவதற்குத் துணையாகும், வெவ்வேறு வகை அறிவுகள்: 1. எதிர் நோக்குவதன் அறிவு அல்லது ஒரு சொல் இல்லாமையின் காரணத்தினாலே அச் சொல்லிற்கு உரிய பொருளை வெளிப்படுத்த இயலாமை. 2. பொருந்தும் தன்மை பற்றிய அறிவு அல்லது சொல்லினால் குறிக்கப்பெறும் பொருள், உண்மைப் பொருளோடு முரணாது இருத்தல். 3. சொற்கள் அல்லது எழுத்துக்கள் தொடர்ந்து ஒலிக்கப்பெறுதலால் அல்லது எழுதப்பெறுதலால் அத்தொடர்ச்சியின் காரணமாக ஏற்படும் அறிவு. அல்லது சொற்களை அடுத்து அடுத்து வைக்க ஒன்றோடொன்று அமைவதன் காரணமாக (சந்நிதி) ஏற்படும் அறிவு. 4. கருத்துப்பொருள் பற்றிய அறிவு. எப்பொருள் கருதப்பெற்றுள்ளதோ அப்பொருளைப்பற்றிய அறிவு. உரையை அமைத்தவனது உள்ளத்தில் இருக்கும் அல்லது அவன் கருதிய அறிவு (தாத்பரியம்).

ஒருவன் மற்றொருவனுக்குத் தனது பேனாவின் நீல நிறத்தைத் தெரிவிக்க விரும்புகிறான். விரும்பி "இப்பேனா நீல நிறம் உடையது" என உரைக்கிறான். பேனாவைப் பற்றிய அறிவு பெறுதற்குரியவன், முதலிலே பேனாவினை உடையவன் சொல்லுகின்ற சொற்களை அச்சொற்களுக்கு உரிய ஒலிகளின் வாயிலாக உணர்தல் வேண்டும். பின்னர் அச்சொற்களுக்கும், அச்சொற்களால் குறிக்கப்பெறும் பொருள்களுக்கும் இடையே அமையும் உறவினை நினைவு கூர்தல் வேண்டும். இவ்வாறு, நினைவு கூர்தலின் வாயிலாகவே கேட்கின்றவன், கேட்கப்பெறும் பொருள் குறித்த அறிவினைப் பெறுகிறான். கேட்பானின் எதிர் நோக்குகின்ற அறிவு, பொருந்துகின்ற அறிவு, சொற்களின் அறிவு, கருதிய பொருளின் அறிவு ஆகியவை துணை செய்யச் சொற்கள் கருத்தினைத் தெரிவிக்கின்றன. கேட்பானிடத்து மேலும், கேட்ட ஒலிக்குறிப்புகளின் வாயிலாகப் பெற்ற அறிவும், சொல்வான் கருதிய அறிவும் ஒருங்கே இயைய இப்பேனா நீல நிறமுடையது என்ற அறிவு தோற்றுவிக்கப்பெறுகிறது. இவ்வறிவு, உரையளவையால் எழுவதாகும். (சப்தபோதம்). ஒரு சொல்லிற்கும், அச்சொல்லின் பொருளுக்கும் இடையே இருவகை உறவுகள் இருப்பனவாகக் கருதப்பெறுகின்றன.

ஒவ்வொரு தனிச்சொல்லும் ஒவ்வொரு தனிக்கருத்தை உடையதாகின்றது என்பதை விளக்க இருவகை உறவு நிலைகள் ஏன் ஏற்கப்பெறுகின்றன ? முதல் வகை உறவு சக்தி எனப்படும். சக்தி என்பது, தொன்றுதொட்டு மரபு வழிச் சொற்கட்கு அமைந்த பொருளாகும். 2. இலட்சணம் அல்லது குறிப்புப் பொருள். மரபுவழி அறியப்பெறும் பொருளோடு மறைமுகமாகத் தொடர்புடைய கருத்துப் பற்றிய குறிப்பாகும். நடுவர் ஒருவர், வழக்குத் தீர்க்க வீற்றிருக்கும் இருக்கையை நாம் நினைவில் வைத்து நடுவரையே, 'நடுவர் இருக்கையெனக்' குறிக்கின்றோம். நடுவர், ஓர் இருக்கையினின்று வழக்கு விசாரிப்பது மரபு. காலப்போக்கில் விசாரணைக்கு என அமையும் நடுவரையே அவர் அமர்ந்து விசாரிக்கின்ற இருக்கையினால் பெஞ்சு (Bench) என அவரைக் குறிக்கின்றோம்.

சொற்களுக்கும் சொற்பொருள்களுக்கும் இடையே அமையும் உறவு, மரபுவழி அமைவது எனக் குறித்தோம். இவ்வாறு மரபுவழி அமைந்துள்ள உறவைப்பற்றிய அறிவு எட்டு வகைகளில் பெறுதற்கு இயலும். 1. இலக்கணம், 2. உவமம், 3. அகராதி, (நிகண்டு) 4. தகுதி, உடையோரது சொற்கள், 5. வழக்கு, 6. சொற்களால் குறிக்கப்பெறும் சூழ்நிலை அல்லது சொற்கள் விளங்கும் சூழ்நிலை, 7. பொழிப்புரை அல்லது எளிய கருத்துரை, 8. தொடர்ச்சி. இவ்வாறு எழுகின்ற அறிவு தொடக்க நிலையில் வழக்காற்றால் அறியப்பெறுவதாகும். மேலே குறிக்கப்பெற்ற மற்றைய வழிகள், சார்பு நிலையில் அமைவனவாகும்.

ஒரு குழந்தை 'அ' என்பவனிடத்து ஒரு செயலைக் காண்கிறது. அச்செயல் 'அ' என்பவன் 'ஆ' என்பவனிடத்து இருந்து பெறுகின்ற ஒலிக்குறிப்பைப் பெற்ற பின்னரே நிகழ்கின்றது. செயலுக்கும் செயலுக்குக் காரணமான ஒலிக்கும் இடையேயுள்ள உறவு பற்றிய அறிவே, குழந்தை அறிவிற்கு அடிப்படையாகும். 1. 'அ' என்பவன் ஈடுபடுகின்ற செயலானது குறித்ததொரு இலட்சியத்தை அடைதற்பொருட்டேயாகும் அடைதலைக் குறித்த உள்ள உறுதி, ஆர்வத்தினால் எழுகிறது. 2. இலட்சியத்தைப் பற்றிய அறிவும் அதைப்பெறும் வழியின் அறிவும், உள்ள உறுதிக்கு முன்னரேயுள்ளன என்பதைக்

குறிக்கின்றன. அறிவு எவ்வாறு தோற்றம் பெறுகிறது என்பதைப் பற்றி ஆராயும்போது, உறவு பற்றிய அறிவை அறியும்படி நேர்கிறது.

'ஆ' என்பவன் ஒலித்த ஒலிகளைப் பற்றிய அறிவு 'அ' என்பவனது அறிவிற்குக் காரணமாகும். 'ஆ' என்பவன் விளிக்கிறான். அவனது விளியின் பொருளை 'அ' என்பவன் உணர்கிறான். 'ஆ' என்பவன் எழுப்பும் ஒலிகளைப் பற்றிய அறிவு, கேள்வி வாயிலாக நேர்கின்ற காரணத்தால் 'அ' என்பவன் தவறாது தொழிற்படுகிறான். 'ஆ' என்பவன் ஒலியை அறிகின்ற அறிவும் உறுதியும் விருப்பமும் 'அ' என்பவனிடத்தில் அவன் தொழிற்படு முன் விளங்குகின்றதால் 'அ' என்பவனிடத்துச் செயல் நிகழக் காண்கிறோம்.

ஒரு வாக்கியத்தின் முழுமையான பொருளை அறிதற்குரிய வாயிலாக விளங்குகின்ற நிகழ்ச்சி அமைவதிலேயே பொருள் உணர்வு தோன்றுகின்றது. சொற்கள், தனித் தனியே ஒலிக்கப்பெறுவதால் பொருள் உணர்வு ஏற்படுகின்றது என்று சொல்வதற்கில்லை. பல்கால் வெவ்வேறு சூழ்நிலைகளில் சொற்களை அடுத்தடுத்துக் கேட்டுள்ள காரணத்தால், அச்சொற்களால் குறிக்கப்பெறும் பொருள் உணர்வு தோன்றுகிறது. இந்நிலையில் பொருள் உணர்வின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் பல சூழ்நிலைகளிலே சொற்கட்கும் பொருள்கட்கும் இடையே அமைந்துள்ள உறவு பற்றிய அறிவேயாகும். அவ்வுறவு பற்றிய அறிவு, பல சூழ்நிலைகளில் வெளிப்படுவதால் விளங்குவதாகிறது.

சொல், பொதுப் பண்போடு உறவு கொள்கின்றது என்பது தொன்மையான கருத்தாகும். தனி நிலையோடும், வடிவத்தோடும் சொல் உறவு கொள்கின்றது என்பதும் அக்காலத்திய கருத்தாகும். இந்நாளைய கருத்து யாதெனில் சொல்லிற்கும் பொதுப் பண்புகளைஉடைய தனி நிலைகட்கும் இடையே உறவு உள்ளது என்பதாகும். தனிநிலை ஒன்றைப் பற்றிய வரையறையான அறிவிலே பொதுப் பண்பும் அல்லது அறிவும் அடைமொழியாகத் தனிப் பொருளினிடத்து அல்லது தனி நிலையிடத்து விளங்கக் காண்கிறோம். வரையறையில்லாத அறிவில் சொல்லும், சொல்லினால் குறிக்கப்பெறும் உறவும் தொடர்பின்றி விளங்குகின்றன.

4. சொற்பொருள் வரையறைக் கலை (The Art of Definition)

நையாயிகர்களது கருத்தை, சொற்பொருள் வரையறைக் கலை பெரிதும் ஈர்த்தது. நையாயிகர்கள் சொற்பொருள் வரையறையைக் குறித்து வாதிட்டுள்ளதைக் காணுகிறபோது மெய்ப்பொருள் இயல் ஆய்வு, முழுமையுற அமைந்துள்ளதை அறியலாம். வரையறை அல்லது இலட்சண வாக்கியம் என்பது வரையறை செய்யப்பெறுவதின் சிறப்பான இலட்சணத்தைச் சிறிதும் பிறழ்வின்றிச் சரியாக உரைப்பதாகும். இவ்வரையறை கொண்டு, வரையறை செய்யப்படும் பொருளை ஒத்த பிறவற்றையும், ஏனையவற்றையும் பிரித்து அறிதல் இயல்வதொன்றுதல் வேண்டும். சரியாக, நுட்பமாக வரையறை செய்யவேண்டும் என்பது பிழைகளின்றி வரையறை அமைதல் வேண்டும் என்ற குறிப்பை உடையதாகும். 1. அ – வியாப்தி; யாவற்றையும் உட்படுத்தாத தன்மை, வரையறை, குறுகிய எல்லையைக் குறிப்பதாகி ஒரு பாகுபாட்டிலே அடங்குகின்ற அனைத்து உறுப்பினர்களையும் குறிப்பதாக அமையாதது. 2. அதி-வியாப்தி: குறிக்க வேண்டுவன அல்லாத பிறவற்றையும் உட்படுத்துவதாக விளங்குவது. வரையறை மிகு விரிவுடையதாக அமையின் பாகுபாட்டுள் அடங்காத பிறவற்றையும் உட்படுத்துவது ஆகும். 3. அ-சம்பவம்: அல்லது பொருந்தாமை; வரையறையுள் குறிக்கப்பெறும் குறிப்புகள் வரையறை செய்யப்பெறுவனவற்றின் முக்கியக் கூறுகளாக அமையாது போகுமானாலும் பொருந்தாத குறிப்புகளைக் குறிப்பதானாலும் அ-சம்பவம் அல்லது பொருந்தாமை நேர்ந்துவிடும். பசுவிற்கு வெண்மையை இலட்சணமாகக் குறித்தால் அது குறுகிய குறிப்புடையதாக வெண்மை நிறம் படைத்த ஒரு சில பசுக்களையே பொருந்துவதாக அமையும். விரிவுடைய வரையறை அன்று. பசு இனத்திற்கே பொருந்துவதாக இவ்வரையறை அமையவில்லை. இங்கு நிகழும் குற்றம் அ-வியாப்தியாகும். 2. பிளவு அற்ற குளம்பு, பசுவின் இலட்சணம் எனக் குறித்தால் பிளவு இல்லாத குளம்புடைய பசுவே இல்லை ஆதலின் இது பொருந்தாததாகும். இங்கு நிகழும் குற்றம் அல்லது பிழை அசம்பவம் ஆகும். 3. கொம்புடைமையைப் பசுவின் இலக்கணம் எனக் குறித்

தலும் பொருந்தாது. காரணம், கொம்புடைமை பசு அல்லாத பிற உயிர்கட்கும் பொருந்துவதாகும். இவ்வரையறை மிக விரிவுடையதாகும். இங்கு நிகழும் குற்றம் அதி-வியாப்தி ஆகும். வரையறைக்கு இன்றியமையாது வேண்டப்பெறுகின்ற சிறந்த கூறு, சில சமயங்களில் நமக்கு எளிதில் கிட்டாமல் போகலாம். இவ்விடர்ப் பாட்டினைத் தவிர்க்க நையாயிகம் வரையறைக்குப் பொதுவான பண்பும் பொருந்துவதாகும் என்று கூறுகின்றது. பொதுப் பண்பு பயன்படுத்தப்படும்பொழுது மிகு விழிப்புடன் பயன்படுத்துகின்றனர். அதி-வியாப்தி அல்லது மிகு விரிவு என்ற குற்றத்திற்கு உள்ளாக்காமல் நையாயிகர்கள் அமைக்கின்றனர். சிறந்த தனித்த இலட்சணங்கள் அமையாத இடத்து, பொது இயல்புகளைப் பயன்படுத்தி வரையறைகளை அமைப்பது என்பது அளவை இயலுள் அவர்கட்கு இருந்த மதிநுட்பத்தையும், அவர்கள் அடைந்திருந்த உயர்வையும் குறிப்பதாகும். இங்குப் பொது இயல்பு தனித்த, சிறப்பான இயல்பாக மாற்றம் கொள்கின்றது. இம்மாற்றம், வரையறை காணும் நோக்கத்தை நன்கு நிறைவேற்றுகின்றது.

மேலே குறித்த அளவைத் திறனை, மிகு பயன் விளைக்கும் வகையில் நையாயிகர்கள், அறிவு, விழைவு, எதிர்மறை போன்ற தொடர்புடைய பொருள்களைக் குறித்த சிக்கல்களின் பகுப்பு ஆய்விலே வெளிப்படுத்துகின்றனர். அறிவு, என்பது எப்பொழுதும் தொடர்புடையதாகும். அறிவு என்ற சொல், ஏதேனும் ஒன்றைப் பற்றிய அறிவாகும். அறிபொருள் இன்றி அறிவு அமையாது. அறிபொருள் இல்லாத அறிவு இயல்வது ஒன்றன்று. ஆதலால், அறிவு அறிபொருளோடு தொடர்புடையது அல்லது சார்புடையது ஆகும். விழைவு, உள்ள உறுதி போன்றவையும் அறிவைப் போன்று சார்புடையன; தொடர்புடையன. எவ்வறிவும் அவ்வறிவால் குறிக்கப்பெறும் பொருட் குறிப்பு இன்றி விவரித்தல் இயலாது. அறிவு நிகழ்ச்சி ஒவ்வொன்றிலும் அடங்கும் கூறுகளாவன: எழுவாய், பயனிலை, அவற்றிடையே அமையும் உறவு ஆகிய யாவும் அறிவிற்குப் பொருள்களாக அமைவன. அறிவு நிகழ்ச்சியைச் சரியாக விவரிக்க வேண்டின் மேற்குறித்த முக்கூறுகளையும் விழிப்புணர்வோடு ஆராய்தல் வேண்டும். 'இது ஒரு பேனா' என்கின்ற உரையிலே அறிவு வெளிப்படுத்தப்பெறுகிறது. இவ்வறிவு

பிற அறிவுகளினின்று பிரித்து உணர்த்தப் பெறுகிறது. 'இது ஒரு நூல்' என்று அமையும் உரையில் அடங்கும் அறிவு வேறு. 'இது ஒரு பேனா' என்பதில் அடங்கும் அறிவு வேறு. இவ்விரு உரைகளும் வேறுபடுதற்குக் காரணம், அறிபொருளிலே, அல்லது பயனிலையிலே அமையும் வேறு பாடேயாகும். அறிபொருளில் அல்லது பயனிலையில் அல்லது எழுவாயில் அல்லது இவற்றைத் தொடர்புபடுத் தும் தொடர்பில் ஆகிய நிலைகளில் எழுகின்ற மூன்று வேறுபாடுகளால் அறிவிலே வேறுபாடுகள் தோன்றும். மேற் குறித்த இரு உரைகளிலும் 'இது' என்று குறிக்கப் பெறுவது, கண்ணிற்கு எதிரிலே உடனாகத் தோன்றுகின்ற புலன்தரு வரவு ஒன்றைக் குறிப்பதாகும். ஆதலால், அறியப்பெறுகின்ற பொருள், இரு நிலைகளிலும் வெவ் வேறாக அமையக் காண்கிறோம். ஓர் உரையிலே பேனா வும், மற்றோர் உரையிலே புத்தகமும் அறிபொருள்களாக விளங்குகின்றன. குறிக்கப்பெறுவது பேனாவின் தன்மை யினாலும் அல்லது புத்தகத்தின் தன்மையினாலும் உரை களில் வேறுபாடு எழக் காண்கிறோம். இங்கு இருவகை அறிவும் எழுவாயாக விளங்கும்; 'இது' என்பதையே, ஒன்றனையே குறித்து நிற்கின்றன. வேறுபாடு நிகழ்வது பயனிலையிலேயே ஆகும். இதை விதேயம் என்பர். ஓர் உரையில் 'இது' என்பது பேனாத் தன்மையைப் பண்பாகக் கொண்டுள்ளது. மற்றொரு உரையில் அது புத்தகத் தன்மை யைக் கொண்டுள்ளது. நையாயிகரது கருத்துப்படி முழுமை யான, சரியான விவரிப்பு எவ்வாறு உருக்கொள்ளுமெனின் கீழே குறித்தவாறு என்க. 'இது ஒரு நூல்' என்பது குறிக்கும் அறிவு, 'இது' என்பது புத்தகத் தன்மை என்னும் அடைமொழி ஏற்று விளங்குவது பற்றிய அறிவு. 'இது ஒரு பேனா' என்பதிலும் 'இது' என்பது பேனாத் தன்மை என்கின்ற அடைமொழியை ஏற்ற அறிவாகும்.

எழுவாயுள் தோன்றுகின்ற வேறுபாடு, அறிவிலே அதற்கு ஏற்றதொரு வேறுபாட்டினை விளைக்கக் காண் கிறோம். 'இப்பேனா கருமை நிறம் உடையது', மற்றொன்று 'இம்மிதியடி கருமை நிறம் உடையது.' இங்கு நாம் நினை வில் வைக்கத்தக்கது குறித்ததொரு பொருளை எழுவாயாக மட்டும் அறிகிறோம். இவ்வாறு கொள்வது அறிவோடு அது கொள்ளும் தொடர்பிலேயே ஆகும். நையாயிகரது

கருத்துப்படி எழுவாய் என்பது எழுவாயாக விளங்குதற்குக் காரணம், அதனிடத்து விளங்கும் எழுவாய்த்தன்மையே யாகும். மேலே குறித்த இரு உரைகளிலே ஒன்று, பேனு வைக் குறித்தது, மற்ருென்று மிதியடியைக் குறித்தது. குறிக்கப்பெறும் வேற்றுமை எழுவாய்த் தன்மையின் வேற்றுமையே ஆகும். எழுவாய்த்தன்மை அறிவோடு அமையும் உறவிலே தோன்றுவது. பொருள்களுள் எழுவா யாக அமையத்தக்கன அறிவோடு தொடர்புடையனவாகும். அறிவோடு தொடர்புடைய நிலையில், பொருள்கள் ஒரே தன்மையுடையன ; எனினும் இவ்விரு பொருள்களால் (பேனு, மிதியடி) தோன்றுகின்ற அறிவு வேறுபடுவதாகும். வேறுபாடு எங்ஙனம் தோன்றுகிறது. நையாயிகர்கள் இதற்குத் தருகின்ற விளக்கம் யாதெனில், பொருள்கள் எழுவாய்த்தன்மையோடு விளங்குதலிலே ஏதோ ஒரு மாற்றம் விளைகின்றது என்பதாகும். மேற்குறித்த உரை களிலே பேனுத்தன்மையையும் மிதியடித்தன்மையையும் நாம் கவனித்தால், இவ்விரு தன்மைகளும் இரு பொருள் களிலே விளங்குகின்ற எழுவாய்த்தன்மையை முறையே வரையறை செய்வன என்று அறியலாம். பேனுத்தன்மை யும் மிதியடித்தன்மையும் பொதுப் பண்புகளாகும். பேனுக் களிடத்தும், மிதியடிகளிடத்தும் விளங்குகின்ற பொதுப் பண்புகள் ஆகும். தனி ஒரு பேனுவை அல்லது மிதியடியைக் குறித்துப் பேசும்போது அப்பண்புகள் எழுவாயாகி எல்லைக்குட்படுகின்றன. நமது அறிவோடு இப்பொருள்கள் கொள்கின்ற உறவினுலே அவை எழுவாய்த்தன்மையைப் பெறுகின்றன. எழுவாய்த் தன்மை என்பது அறிவோடு கொள்கின்ற உறவேயாகும். ‘இந்தப் பேனு கருமையுடை யது’ என்னும் உரையை, அறிவிற்கு நையாயிகர்கள் தரு கின்ற விளக்கத்தை நினைவில் வைத்து, அமைப்போமே யானுல் அது கொள்ளும் வடிவம் வருமாறு: பயனிலையாக அமையும் கருமை என்பதை, எழுவாய் அடையாக ஏற்று விளங்குகிறது. பேனுவைப் பற்றிய அறிவு, கருமை என்னும் பயனிலைத் தன்மையின் இடத்து விளங்குவதை அறிவதும், இதேபோலப் பேனுத்தன்மை எழுவாய்த் தன்மையிலே கட்டுப்பட்டு விளங்குவதை அறிவதும் ஆகும்.

எழுவாய்த்தன்மை, ஒரு பொருளை எழுவாயாக அமைக் கிறது. இதேபோல, பயனிலைத்தன்மை ஒரு பொருளை

பயனிலையாக அமைக்கிறது. சில, அறிவு நிலைகள்பற்றி முழு விளக்கம் அமைப்பதற்குப் பயனிலை கொள்ளும் எல்லைகள் பற்றிய விரிவான விளக்கம் தேவையாகிறது. இம் மேஜை கூஜாவை உடையது. இங்கு, கூஜா என்பது பயனிலையாக இருந்து மேஜையிடத்து விளங்குகிறது. கூஜாத்தன்மை என்பது மேஜைக்கு உரியதாகின்றது. பயனிலையாக விளங்குகிறவை தம்முள் பயனிலை உடைமையினுலேயே பயனிலை ஆகின்றன. பயனிலைகளை எவ்வாறு பிரித்து அறிவது? பயனிலைகள் தம்முள் வேறுபடுவன அல்ல. வேறு படுத்தி அறியப் பயனிலைக்கு ஓர் எல்லை தேவை ஆகும். பயனிலையாக விளங்கும் கூஜாத்தன்மை மேஜை மீது விளங்குகிறது. மேஜை என்பது எழுவாய் ஆதலால் எழுவாய் மேஜைத் தன்மை உடையதாகி அதன் பயனிலைத்தன்மை கூஜாவை உடையது என்னும் எல்லைக் குட்படுகிறது. எழுவாயாகிய மேஜையும் மேஜைத்தன்மை என்னும் எல்லைக்குட்படுகிறது. நாம் பெறுகின்ற அறிவு நிலைகளிலே தோன்றும் வேறுபாடு எல்லாம், எழுவாயும், பயனிலையும் பெறுகின்ற உறவு நிலையில் தோன்றும் வேறுபாடுகளே ஆகும். இவற்றைக் குறித்த முழுமையான விளக்கத்தைப் பிற்பட்ட நியாய நூல்களுள் காணலாம்.

நையாயிகர்கள் விளக்கத்திற்குக் கொள்கிற முறை நுண்மை உடையது எனினும், வெறும் சொற்களால் வேண்டாத வீக்கமும் விரிவும் பெற்றுள்ளது ஆகும் நையாயிகரது ஆய்வுரைகளும் வேண்டாத நுணுக்கம் கொள்வனவாகவும் தோன்றுகின்றன. பொருள் வரையறையை நுனித்து உணர்த்த விரும்புகின்ற நையாயிகன் ஒவ்வொரு சொல்லையும் ஆய்ந்து தேர்ந்து ஆள்கின்றுன். எச்சொல்லை நீக்கினுலும் குறித்த சரியான பொருள், அவன் புலப்படுத்தக் கருதிய பொருள் வெளிப்படாது. போகும்.

அபாவம் – இன்மை. அபாவம் என்பதைத் தனி வெறுமை எனவும், வேறுபாடு எனவும், பிற்பட்ட நியாயத்துள் விளக்குவதைக் காணலாம். இது அளவைச் சிறப்பு உடையதாகும். இதன் விரிவு, இங்குக் கிடைத்த இடத்துள் அடங்குவது அன்று.

———

அதிகாரம் — 11

சாங்கியம் – யோகம்

1. தோற்றுவாய்

இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகளுள் சாங்கிய மெய்ப்பொருள் இயல் மிகவும் தொன்மை வாய்ந்ததாகத் தோன்றுகிறது. உபநிடதங்களுள் சாங்கியச் சிந்தனை களின் நுண்சின்னங்களைக் காண்கிறோம். இவ்வாறு, உப நிடதங்களில் சாங்கியக் கருத்தமைவுகள் காணப்பெறுவதை நோக்கும்போது, சாங்கியச் சிந்தனைகள் உபநிடத காலத் திற்கு முன்னரே, ஒருவாறு வரையறையான உருவம் பெற் றிருத்தல் வேண்டும் என்று விளக்க வேண்டுவதாகிறது. கதா, ஸ்வேதாஸ்வதர ஸமத்ராயன் ஆகிய உபநிடதங் களுள் சாங்கியக் கருத்துக்கள் காணப்பெறுகின்றன. கபிலர் என்பார், சாங்கியக் கருத்துக்கொள்கையை நிறுவிய புகழ்மிக்கோர் ஆவர். இச்செய்தி ஸ்வேதாஸ்வதர உப நிடதத்துள் குறிக்கப்பெற்றுள்ளமை சிறப்புடையதாகும், இதன் வரலாற்றுச் சிறப்பினைச் சங்கரர் மறுக்கின்றார். எனினும், உபநிடதம் இதைக் குறிப்பது சிறப்புடையதே யாகும். இன்று வழங்கும் சாங்கியக் கொள்கை, இறை உண்மையை மறுக்கும் கொள்கைகளை உடையது. ஆனால் இந்தக் கொள்கைக் கூறுகள், உபநிடதக் குறிப்புக்களில் காணப்பெறவில்லை.

மெய்ப்பொருளியல் கருத்து முறைகளுள் சாங்கியக் கருத்து முறை பேரிழப்பிற்கு உள்ளாகியது. கபிலர் அவரது நேர் சீடராகிய ஆசூரி, பஞ்சசீகர் ஆகியோ ருடைய நூல்கள் யாவும் இறந்தன. ஈஸ்வர கிருஷ்ணரது சாங்கியக் காரிகை ஒன்றே இந்த அழிவினின்றும் தப்பியது. இவர் கிறிஸ்தவச் சகாப்தத்திற்கு முன்னர் இருந்திருக்க முடியாது. இவர் காலம் குறித்து கருத்து வேறுபாடுகள் உள்ளன. இருப்பினும், பொதுவாக இவரது நூலின் காலநிலையினை வரையறை செய்வது முடியாத தன்று. கி. பி. 4-வது நூற்றாண்டிற்குப் பின்னர் இந்நூல்

அமைந்திருக்க முடியாது. இந்நூலின் பழைய உரைகளும் காணப்பெறவில்லை. ஆதலால் கௌடபாதரது உரையையும், வாசஸ்பதியின் சாங்கியத் தத்துவக் கௌமுதியையும் சாங்கியத்தின் முற்கால விளக்கங்களாகக் கொள்ளலாம். எனினும் கௌடபாதரது காலம் குறித்தும் அவர் யாவர் என்பது குறித்தும் கருத்து வேறுபாடு இருந்து வருகிறது. பர்த்ருஹரியின் நூலாகிய வாக்யபதியத்திலிருந்து 'யுக்திதீபிகை' என்ற சாங்கியத்தின் முற்பட்ட உரை, பல மேற்கோள்களை ஆள்கிறது. இவ்வுரை நம் நற்பயனால் கிடைத்தது. குமாரிலர், தர்மகீர்த்தி ஆகியோர் 'வாக்ய பதீயா' என்ற நூலில் குறிக்கப்பெறாததினால், இவர்கட்கு முன்னதாக இந்நூல் அமைந்திருத்தல் வேண்டும். ஆதலால் சாங்கியக் கொள்கை முறைகள் குறித்து முற்பட்ட, வலுவான சான்றுகளை நாம் பெறுகின்றோம்.

பதஞ்சலியின் யோக சூத்திரத்திலும் அதற்கு வியாசர் எழுதியதாகக் கருதப்படும் பாஷ்யத்திலும், சாங்கியப் பகுப்புகள் குறித்தும், கொள்கைகள் குறித்தும் நிறைந்த வாதங்களைக் காண்கின்றோம். பதஞ்சலியைக் குறித்துக் கருத்து வேறுபாடு உள்ளது. அவரது காலமும், அவர் யாவர் என்பதும், கருத்து வேறுபாட்டிற்குக் காரணமாவன. இந்நூல் கிறித்தவ சகாப்தத்தின் முற்பட்ட நூற்றாண்டுகளில் தோன்றிய நூலாகலாம். கி. பி. 6-வது நூற்றாண்டில் தோன்றியதாகக் கொள்ளத்தக்க 'யுக்திதீபிகை', சாங்கிய மெய்ப்பொருளியலின் நீண்டகாலப் படிமுறை வளர்ச்சியைக் குறித்த பெருவிளக்கமாக அமைகிறது. இந்நூலுள், பல முற்பட்ட ஆசிரியர்களைக் குறித்த செய்தியினைக் காணுகிறோம். இவர்கள் பல உட்பிரிவுகளாகிய கருத்து முறைகளைத் தமது பெயர்களால் நிறுவியவர்கள் ஆவார்கள். இவர்களது வேறுபடுகின்ற கொள்கைகள், மேற்கோள்களாகவும் குறிப்புகளாகவும் காட்டப்பெறுகின்றன. பல நூற்றாண்டுகள் மெய்ப்பொருளியல் பயிலப்பெற்றிருந்தால் அன்றி, இவ்வேறுபாடுகள் தோற்றம் கொள்வதற்கில்லை. மகாபாரதத்திலும், கீதையிலும் சாங்கியச் சிந்தனைகள் பதிவு பெற்றிருப்பது அதன் மிக்க தொன்மையினை மறுக்க முடியாத நிலையில் நிறுவுகின்ற சான்றாகும். தவிரவும், 'புத்த சரிதத்துள்', புத்தரும் 'ஆலாரா காலாமா' என்பாரிடம் சாங்கியத்தைப் பயின்றதாகக் கூறப்பெறும் மரபுச்

செய்தி, சாங்கியம் பௌத்தத்திற்கு முற்பட்டது என்ற கொள்கைக்கு அரண் செய்வதாகும். இவ்வாறு வரையறை யான உறுதி உரைகளைக் கற்பனை மிக்க பழைய புனைவுகள் என்று கருத வேண்டாம். சாங்கியத்திற்கு ஆதாரமான முற்பட்ட நூல்கள் காணப்பெருமையினல், சாங்கியக் கருத்தின் அமைப்பைக்குறித்து வரையறையான கருத்தினை வெளியிடுவது துணிகரமான செயலாகும். சாங்கியம் பரவியபோது இருந்த நிலைக்கும், ஈஸ்வரகிருஷ்ணர் காலம் வரை உள்ள இடையிட்ட பல நூற்றாண்டுகளில் கொண்ட வேறுபாட்டிற்கும், சாங்கியத்தின் ஒற்றுமை வேற்றுமைகளை நாம் உறுதியாகக் கூற இயலாது.

நியாய சூத்திரத்திலும், பிரமசூத்திரத்திலும் சாங்கியக் கொள்கை முறையின் அடிப்படையான கருத்துக்கள் விரிவாகக் கண்டிக்கப்பெறுகின்றன. இது சாங்கிய மெய்ப் பொருளியலின் தொன்மையினை மேலும் வலியுறுத்தும் சான்றாகும். தவிரவும், சாங்கியக் கருத்து ‘சாரகசம்ஹிதையில்’ முழுமையும் கூறப்பெறுகிறது. ‘அசுவகோஷ’ரது ‘புத்த சரித்துள்ளும்’ சாங்கியக் கொள்கைகள் விளக்கப் பெற்றிருக்கின்றன. ‘அகிர்புத்தினிய சம்ஹிதை’யில் சாங்கியக் கொள்கைகள் சில தழுவல்களுடனும் வேறுபாடுகளுடனும் விளக்கப்பெறுகின்றதை நாம் காண்கின்றோம்.

சாங்கிய மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள், பௌத்தத்திற்கு முற்பட்ட தோற்றம் உடையவை என்ற முடிவு முற்றிலும் பொருந்துவதேயாகும். ஈஸ்வரகிருஷ்ணரது சுருக்கமான நூல் சாங்கியப் பகுப்புக்களை அளவை முறையில் முறைப்படுத்தி விளக்குகிறது. இவரது நூலையே நமது விளக்கத்திற்கு மூல நூலாகக் கொள்வோம். இவரது நூல் வியத்தகு நூலாகும். எல்லாக் கருத்துக்களையும் 68 செய்யுட்களில் சுருங்க உரைக்கிறது. இச்செய்யுட்களில் சில இடங்கள் புரிந்து கொள்வதற்கு அருமையாகவும், இரு பொருள் படுவனவாகவும் அமைகின்றன. எனினும் ஈஸ்வரகிருஷ்ணரது நூல் சாங்கியத்தின் அடிப்படையான கருத்துக்களை அளவை முறையில் மெய்ப்பித்துக்காட்டுவது சிறப்பாகும். ‘சாங்கியத் தத்துவ கௌமுதீ’ என்னும் தலையாய விளக்கவுரை ‘வாசஸ்பதி’ என்பவரால் எழுதப்

பெற்றதாகும். சாங்கியச் சிந்தனையின் படிமுறை வளர்ச்சியாகிய சங்கிலியில் காணாத சில இணைப்புக்களைக் காண்பதற்கு 'யுக்திதீபிகை' என்ற நூல் துணை செய்வதாகும். சாங்கியப் பிரவசன சூத்திரமும் அதற்கு விஞ்ஞான பிட்சு எழுதிய பாஷ்யமும் சாங்கியக் கருத்து வளர்ச்சியை அறிவதற்குப் பெரிதும் துணை செய்யும்

சாங்கியத்தின் இருபத்து நான்கு தத்துவங்கள்

சாங்கியம் இரண்டு முடிவான தத்துவங்களை அடிப்படைப் பகுப்புக்களாக ஏற்கின்றது. இவ்விரண்டும் ஆன்மீகத்தையும் ஆன்மீகம் அல்லாத பிரபஞ்சத்தையும் உள்ளடக்கியன ஆகும். இரு தத்துவங்களுள், ஒன்று புருடன் மற்றொன்று பிரகிருதி. புருடன் என்பது மூலமான ஆன்மாக்கள் அல்லது உயிர்களைக் குறிக்கும். இவ்வுயிர்கள் உறுதியான, மாறாத, என்றுமுள்ளவைகளாகக் கருதப் பெறுகின்றன. இவற்றின் தன்மை, தூய உணர்வேயாதும். இத்தூய உணர்விற்குப் புறப்பொருள் குறிப்புத் தேவையானதன்று. இவ்வுணர்வோடு புறப்பொருளைத் தொடர்புபடுத்துவது நாம் இல்லாத ஒன்றை அதன்மீது வைத்துக் காண்பது. உயிர்கள் அல்லது புருடர்கள் செயல் நிலையில் நோக்கும்போது எண்ணிறந்தனவாகும். ஆதலால் சாங்கிய மெய்ப்பொருளியலை இருமைக் கொள்கை உடையது என்று கூறுவது முற்றிலும் பொருந்துகின்ற விளக்கம் ஆகாது. புருடர்கள் அனைவரையும் ஒரு வகுப்பாகக் கொண்டு பிரகிருதியினின்றும் தோன்றுவன அனைத்தையும் மற்றொரு வகுப்பாகக் கொள்ளின் இருமைக் கொள்கை இடம்பெறும். பிரகிருதி என்பது தோற்ற உலகின் பொருள் இயலையும், உள்ளத்தியலையும் தோற்றுவிக்கும் மூலப்பொருளாகும்.

பிரகிருதி, எண்ணிக்கையில் தனித்த ஒரு பொருள் என்று கொள்ளப்பெறினும், எவ்வகையிலும் இது ஒரே தன்மையை உடைய பொருள் என்று கூற முடியாது. பிரகிருதி முற்றிலும் மாறான தன்மைகளின் இணைப்பு அல்லது சேர்க்கை என்று கொள்ளவேண்டும். பிரகிருதியின் அடிப்படையில் முக்கூறுகளாக அமைகின்ற சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம் ஆகியவை தத்தம் இயல்புகளிலும் செயல் நிலைகளிலும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்தனவாக அமைகின்றன. இவ்வெதிர்ப்பு கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது.

பிரகிருதி, 'உள்ளது சிறத்தல்' என்ற முறைக்கு உட்படு தற்கு முன்னர், தம்முள் ஒப்ப நின்ற நிலையில், சாத்துவிகம் முதலிய குணங்கள் முரணாது நிற்கின்றன. பிரகிருதி தன்னை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதற்கும் வெளிப்பட்டுத் தோன்றுதற்கும் காரணம் சாத்துவிகம். பிரகிருதியின் எல்லாச் செயல் நிலைகளுக்கும் ஆற்றலுக்கும் காரணம் ஆவது இராசதம். பிரகிருதியின் செயலற்ற நிலைக்கும் செயல் தடையுறுதற்கும் காரணமாவது தாமதம். இம் மூன்று குணங்களும் பொருள் நிலையிலும் உள்ளத்து நிலையிலும் வெவ்வேறு தோற்றங்கள் உடையன. உள்ளது சிறத்தலாகிய முறை, பிரகிருதியின் வாயிலாகவும், பிரகிருதியின் இடத்தும் நிகழ்கின்றது. தோற்ற முறைமை வரையறைக்கு உட்படுகின்றது. அளவை முறையில் இம் முறையின் இன்றியமையாமை நிறுவப்பெறுகிறது. உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையுள் தோன்றுவன வற்றைத் தத்துவங்கள் எனக் கூறுகின்றோம். இத் தத்துவங்கள் தோற்றமுறைமையின் பல நிலைகளாகும். உள்ளது சிறத்தலாகிய முழு நிகழ்ச்சி இருபத்து நான்கு தத்துவங்களில் அடங்கும். இவற்றுள் பிரகிருதி தொடக் கத்திற்கு முதன்மையானது. பிரகிருதி தோற்ற முறைத் தொடக்க எல்லையாகும். ஐவகைப் பருமையான மூலக் கூறுகள், ஐவகை அறி கருவிகள், ஐவகைத் தொழிற் கருவிகள், மனம் ஆகியவை அனைத்தும் மற்றொரு முடிவான எல்லையாகும். இவ்விரு எல்லைகளுக்கிடையே எழுவகைத் தத்துவங்கள் உள்ளன. 'மகத்' அல்லது புத்தி என்பது உணர்வின் ஒத்த பகுதியாகப் 'பொருள் உலகில்' அமைகிறது. உணர்வினை வெளிப்படுத்துவதும் புத்தி யாகும். புத்தி, அகந்தை (அகம் அல்லது நான் எனும் உணர்வு) (அகங்காரம்), ஐவகைப் பொருள்களாகிய உடல் சார்பு கடந்த மூலக் கூறுகள் (தன்மாத்திரைகள்) ஆகிய ஏழும், எழுவகைத் தத்துவங்களாவன. புத்தி, அகங்காரம் தன்மாத்திரைகள் ஐந்து ஆகிய இவ்வேழு தத்துவங்களும் இருவகை இயல்புகளை உடையன. இவை தோன்றுவனவாகவும், தோற்றுவிப்பனவாகவும் அமையக் காண்கிறோம். புத்தி என்கிற முதல் தத்துவம், மூலப் பிரகிருதியினின்று தோன்றுவதாகும். இதே புத்தி, அகந்தையைத் தோற்றுவிப்பதாகும். ஆகவே, தோன்று

கின்ற இயல்பும் தோற்றுவிக்கின்ற இயல்பும் ஒருங்கே புத்தியினிடத்துக் காண்கின்றோம். அகந்தை, புத்தியின் நின்று தோன்றி ஐவகைத் தன்மாத்திரைகளை அல்லது நுண்ணிய மூலக் கூறுகளைத் தோற்றுவிக்கின்றது. ஐவகைத் தன் மாத்திரைகளாவன: ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம். இவற்றோடு ஐந்து அறி கருவிகளும், ஐந்து தொழிற் கருவிகளும் மனமும் ஆகிய பதினொன்றும் சேரும். ஐவகைத் தன் மாத்திரைகள் அல்லது திண்ணிய மூலக் கூறுகள் அகந்தையினின்று தோன்றி, ஐவகைப் பருமை மூலக் கூறுகளாகிய ஆகாயம், காற்று, நெருப்பு நீர். நிலம் ஆகியவற்றைத் தோற்றுவிக்கின்றன. (பிரகிருதி, புத்தி, அகங்காரம், தன்மாத்திரை 5, கருவி 11, ஐம்பூதங்கள் 5) இந்த இருபத்து நான்கு தத்துவங்களும் புருடனோடு அல்லது, தூய உயிரோடு இருபத்தைந்து தத்துவங்கள் ஆவன. ஆன்மீகம், ஆன்மீகம் அல்லாத கூறுகளால் ஆய உலக முழுமையும் இருபத்தைந்து தத்துவங்களுள் அடங்கும். புருடன் என்பது எதற்கும் காரணமாவதில்லை; காரியம் ஆவதும் இல்லை; உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமைக்கு அயலாகத் தனித்திருக்கின்றது.

பிரகிருதியைப் பிரபஞ்சத் தோற்றத்தின் முதற் காரணமாகவும் மூலப் பொருளாகவும் கொள்ளுகின்றனர். இவ்வாறு கொள்ளுதற்குக் காரணம் யாது என்ற வினா எழுகிறது. காரணச் சட்டம் பிரகிருதியை மூலப்பொருள் என்று கொள்ள வேண்டியதன் இன்றி அமையாமையைப் புலப்படுத்துகிறது. உலக நிகழ்ச்சிகள் முறையே நிகழ்வதை நாம் விளக்க வேண்டும். நிகழ்ச்சிகள் ஒரு ஒழுங்கினை அல்லது முறையினைப் புலப்படுத்துகின்றன. இவ்வுலகு தற்செயலாகத் தோன்றியிருக்க முடியாது. காரண நிலை, எல்லா மாற்றங்கட்கும் அடிப்படையானது; மாற்றங்கட்குக் காரணமாவது; அவற்றுள் தலைமையானது மாகும். நாம் காணுகின்ற பருமை உலகு அதற்கு முன் இருந்த ஒரு நிலை காரியம் ஆதல் வேண்டும். காரண காரியத் தொடர்ச்சியில் காரியம் காரணத்தினின்று வேறுபடுவதாயினும் காரியம், காரணத்தின் முக்கிய கூறுகளைக் கொண்டதாகும். அவை 'காரண—காரியத்தின்' பொதுக் கூறுகள் அல்லது இயல்புகளாக அமைகின்றன. காரியம் தன்னிடத்துக் கொண்டுள்ள பொதுமையான இயல்பு

களைக் காரணத்தினின்று பெறுகின்றது. காரியத்தின் சிறப்புக் கூறுகள் காரணத்தினின்று பிரித்தறியத் துணை செய்வனவாகும். இச்சிறப்புக் கூறுகளும் காரண முறைமையினுலே வரையறை உறுதல் வேண்டும்.

வைசேடிகரது கொள்கைப்படி இரு அணுக்கள் சேர்ந்து ஈரணுவின் கூட்டணுவைத் தோற்றுவிக்கும். இவ்வாறு தோன்றுகின்ற கூட்டணுக்கள் மூன்று ஒன்ருய்ச் சேர்கின்ற நிலையில் மூவணுக்களாகிய கூட்டணு தோன்றும். இவ்வாறே, பிறவும் அமையும். ஈரணு, பரிமாணத்தில் மிகுவது இல்லை. ஆனல் மூவணு மிகுகிறது. பரிமாணத்தில் ஈரணுக்களைவிட மூவணு பெரியது. இவ் விளக்கம் மிக்க இடர்ப்பாடு தருகின்றது. அணுக்கள் பரப்பு அற்றவை; பரப்பு அற்ற அணுக்கள் எவ்வாறு பரப்புள்ள பொருள்களைத் தோற்றுவிக்க இயலும். சிறியது எந்நாளும் பெரியது ஆகாது; காரணம், பரிமாணத்தில் பெரியதானல், சிறிய காரியங்கள் அதனினின்றும் தோன்றக்கூடும். பெரியது சிறியதனை உட்படுத்தும். காரணத்தில் உள்ளதே காரியத்தில் தோன்றும். தனித்த சிறப்புகளைப் பெரிய கூறுகளினின்று தோற்றுவிக்க முடியும். பெரும் பிரிவுகள் சிறப்புப் பிரிவுகளினின்றும் மாறுபடுபவை அல்ல. காரியத்தில் காணப்பெறும் பரிமாணம், காரணத்தில் உள்ள பரிமாணத்தைப் பொறுத்தது. காரணத்தில் உள்ளது விரிவுடையதாகவும் பெரியதாகவும் அமையுமானல் காரியத்தில் காணும் பரிமாணத்தை விளக்குதல் எளிதாகும். பரிமாணம் அதனுள் அடங்கும் பலவகைச் சிறு பரிமாணங்களை உள் அடக்குவதேயாகும். ஆதலால் மேற்கண்ட குறிப்புகளுக்கேற்ப, சாங்கியம், காரணம் காரியத்தைவிடப் பொதுமையை மிகுதியாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும் என்று குறிக்கின்றது. பெரும் பிரிவின்றி ஒரு சிறு பிரிவினை ஊகிக்கலாம். ஆனல் சிறு பிரிவினின்று பெரும் பிரிவினை ஊகித்தல் இயலாதாகும்.

இப்பொழுது காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கையினைக் கருதவேண்டியவர்களாகிருேம். சாங்கியப் புலன்கடந்த பொருளியலின் அடிப்படைக் கல்லாகக் காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கை அமைகிறது. வெவ்வேறு தத்துவங்களைக் காரண காரியத் தொடர்ச்சி முறைமையினல் ஊகித்தறியக் கூடும். எந்நிகழ்ச்சியும்

காரணம் இன்றி நிகழ்வது அன்று என்ற கருத்து அனைவ ராலும் ஒத்துக்கொள்ளப்படுவது. காரியம் காரணத்தி னுள் அடங்கியுள்ளது என்னும் கருத்தினைச் சாங்கியம் கூறுகிறது. இதனைச் சத்காரியவாதம் என்று கூறு வார்கள். அதாவது காரியம் காரணத்தில் அடங்கியது என்பதாகும். உள்ளது சிறத்தல் என்னும் சாங்கியக் கொள்கை காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. உள்ளது சிறத்தல் கொள்கையினைப் பரிணாமவாதம் என்று வழங்குகின்றனர்.

சாங்கியக் கருத்துப்படி காரணமும் காரியமும் உள் பொருள்களே. காரியம் முதற்காரணத்தின் மாற்றமே யாகும்; ஆதலால் முதற்காரணத்தோடு ஒத்ததேயாகும். பிரகிருதி, முக்குணங்களும் ஒப்பநின்ற நிலையாகும். பிரகிருதி முக்குணங்களின் ஒன்றியைந்த நிலை என்பது உலகில் காணப்படும் பொருளின் அமைப்புக்களிலும் உள் ளத்து நிகழ்ச்சிகளிலும் காணப்பெறும் முக்குண இயல்பு களை விளக்குதல் பொருட்டு எழுந்ததாகும். தோன்று கின்ற புறவுலகு, மூலமான ஒரு தத்துவத்தினின்று தோன்றியிருத்தல் வேண்டும். தோன்றும் உலகின் சார மான இயல்புகள் இதனைத் தோற்றுவிக்கும் காரணத்தி லும் அமையும் என்று விளக்கப்பெறும். காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கை, காரண காரிய ஒருமையினை நிலை நிறுத்துகிறது. காரணமும் காரியமும் அடிப்படையில் ஒத்திருந்தாலன்றிக் காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கை சிறப்புறாது. ஆதலால் சாங்கியத்துள் காரண காரியத் தொடர்ச்சிக் கொள்கை பெரும் சிறப்பிற்கு உரிய தாகின்றது. சாங்கியத்தின் காரண காரியக் கொள்கைக்கு எதிராகத் தள்ளுதற்கு அரிய தடைகளை நியாய வைசேடிகக் கொள்கையினர் எழுப்புகின்றனர். அவை யாவன: (1) காரியம் ஒரு புது முழுமையாகும். இது எவ்வெக் கூறுகளால் ஆயதோ அவ்வக் கூறுகளினின்றும் வேறுபடுவது; அக்கூறுகளின் ஒன்று சேர்ந்த நிலை, என்று காரியத்தைக் கொள்ள முடியாது. (2) காரியத்தை அது தோன்றுவதற்கு முன்னால் அறிய முடியாது காரணம் காரியத்தின் வேறன்று எனின் காரணத்தோடு ஒருங்கே அறியப்பெறுதல் வேண்டும். (3) காரியம் மூல காரணத்துள் இருத்தல் இயலாது. ஏனெனின் செயற்

படுத்துகின்ற ஒருவன் இன்றியே காரியம் தோன்றிவிடும். செயற்படுத்துவோன் தேவையற்றவனாக மிகையானவனாக ஆவான் என்பன. சாங்கியம், காரியத்தைப் புதிய நிகழ்ச்சியாகக் கொள்ளாமல் முதற் காரணம், செயற்படுத்துவோனால் மாற்ற முறுகின்றது, முதற் காரணத்தின் பகுதிகள் ஒரு இயைபுக்கு உட்படுகின்றன, எனக்கொள்வது தன்னைத்தான் மறுப்பதும் பாழ்படுத்திக் கொள்வதுமாகும். முன்பு இல்லாத ஒரு புதிய மாற்றத்தினைத் தோற்றுவிப்பதும், முன்னர் அமைப்பின்றி இருந்த நிலை அறிவுறுவதும் சாங்கியக் கொள்கையின் மறுப்பாகும்; சாங்கியம் தனது முக்கியக் கொள்கைகளைத் துறப்பதாகும். உள்ள எப்பொருளும் அழிவுறாது என்பதும் இல்லாத எப்பொருளும் தோன்றாது என்பதும் சாங்கியத்தின் முக்கியக் கருத்துக்கள் ஆகும். ஆதலால் புதிய ஒன்று தோன்றுகிறது என்பது சாங்கியத்தினின்றும் வேறுபடுவதாகும். (4) காரண நிலையில் தொடக்கத்திலும் முடிவிலும் எவ்வித வேறுபாடும் இல்லை. அதாவது காரியத்தின் தோற்றத்திற்கு முன்னரும் பின்னரும் காரண நிலையில் மாறுபாடு இல்லை என இது பொருள்படும். ஏன் மாறுபாடு இல்லை என்றால் காரியம் காரணத்துள் என்றும் இருக்கின்றது. காரியம் காரணத்துள் உளதாகும் நிலையையும் தோற்றத்தையும் ஒன்றாகவே கருதும்படிச் செய்துவிடும். காரண காரிய வேறுபாட்டினை நீக்குதல் அரிது; நீக்க வேண்டுமெனின் முரணான நிலையினை ஏற்பதாகும்.

காரியமாகிய முழுமை காரணத்தினின்றும் வேறுபட்ட தனி நிலை என்று முதலில் கூறப்பெற்ற கருத்து சாங்கியத்திற்கு ஏற்புடையதாகாது. காரியம் காரணத்தினின்றும் வேறுபடுமானால் அது வேறு எனவே காணப்படும்; மேலும் அது பிறிதொரு நிகழ்ச்சி இடத்தில் உள்ளதாகவே அறியப்படும். முழுமையானது அதனுள் அடங்கும் பகுதிகளுக்கு அயலாக அறியப்பெறுவதில்லை. முழுமை அதனுள் அடங்கும் பகுதிகளை விட எண்ணிக்கையில் வேறுபடுகின்றது என்பது நிறுவப்பெறாத முடிவாகும். மேலும் முழுமை அல்லது காரியம் முதற் காரணத்தினின்றும் வேறுபடுதல் வேண்டும் என்பது விளக்கம் தராத ஒரு வழக்குரையாகும். நிமித்த காரணம், துணைக்காரணம் ஆகிய இரண்டிற்கும் முதற்காரணம் வேறுபடும் என்பது

விளக்கம் தருவதாகாது. இது உண்மையானல் முழுமையானது, இதனுடைய பகுதிகளில் நின்றும் பிரித்து அறியப் பெறல் வேண்டும். முழுமை, துணைக் காரணங்களினின்றும் பிரித்து அறியப்படும். இது போல முழுமை, பகுதிகளினின்றும் பிரித்துக் காண்பதற்கு இயல்வதாக இருக்க வேண்டும். மேலும் முழுமை எவ்வாறு பகுதிகளினின்றும் வேறுபட்டு இருக்கிறது என்பதனை அளவை முறையில் நிறுவுதல் இயலாது. முழுமையானது தொகுதியாக எல்லாப் பகுதிகளிலும் உடனியைந்திருக்கும் உறவினல் அம்முழுமை ஒருங்கியைந்து உள்ளதா அல்லது அது பகுதிகளுள் தனித்தனியே உள்ளதா? என்ற வினு எழும். முழுமையானது பகுதிகளில் ஒன்று சேர்ந்த தொகுதியாக உள்ளதா என்ற வினுவும் எழும். ஏனெனில் பகுதிகள் அனைத்தையும் அறிகின்ற நிலை வந்தாலன்றி முழுமையினை அறிதல் இயலாது. உண்மையில் ஒரு சிறந்த கூறினைக் காணும்போது முழுமையின் இயல்பினை நாம் இக்கூறினிடத்துக் காண்கிரேம். தனி ஒருவனை நாம் அறிகிறபொழுது அவனின் பல்வேறு உடற்பகுதிகளை நாம் கண்டறிவது இல்லை. முழுமையானது ஒவ்வொரு பகுதியிலும் உள்ளார்ந்த நிலையில் நிறைவோடும் அதனின் முழுப் பரப்போடும் இருப்பதாகக் கொண்டால் எத்துணைப் பகுதிகள் உண்டோ அத்துணை அளவு முழுமைகளும் உளவாகும். முழுமையானது பகுதிகளினின்றும் வேறுபடுதல் வேண்டும் என்பதற்குக் காரணத்தை இவ்வாறு காட்டுகின்றனர். பகுதிகள் ஒன்றை ஒன்று அடுத்த நிலையில் வைக்கப்பெறும்போது முழுமையின் தோற்றம் அமைவதாகவும் ஒன்றை ஒன்று அடுத்து வைக்காத நிலையில் முழுமை அழிவுறுவதாகவும் கருதப்பெறுகிறது. இம்முழுமையினுள் அடங்கும் பகுதிகள் அழிய மாட்டா. ஆனல் முழுமை அழியும். இங்கு நியாய வைசேடிகரது வழக்குரையானது நிறுவிக் காட்ட வேண்டிய முடிபினை நிறுவுவதற்கு முன்னரே ஏற்கின்ற ஒரு குறையினை உடையதாகும். சாங்கியம், முழுமையினைப் புதிய ஒரு நிலை என்று கொள்வதில்லை. முழுமை, தோற்றம் உறுவதுமில்லை; அழிவதுமில்லை என்று சாங்கியம் கருதுகிறது. சாங்கியர்கள் கருத்துப்படிப் பகுதிகள் முழுமையின் பங்கினை ஏற்று, நிகழ்வனவாகக் கொள்ள

வேண்டும். பகுதிகளின் நிகழ்ச்சி, முழுமையில் அமையும் வரிசைக்கு ஏற்ப நிகழ்வன. அவை எத்தகைய பங்கு கொள்கின்றன என்பது பகுதிகளின் சிறப்பான அமைப்பு முறைமையினைப் பொறுத்ததாகும்.

மூன்றாவது கருத்தாவது:- காரியம், உற்பத்திக்கு முன்னால் காரணத்துள் உள்ளது என்று கொண்டால் செய்வானும் அவன் செயல் நிலையும் மிகையாகும். இதனைச் சாங்கியம் மறுத்துப் பல வழக்குரைகளைத் தொடர்ச்சியாகத் தொடுக்கின்றது. முதலாவது, காரியம் காரணத்துள் உளதாதல் வேண்டும் என்பதாகும். ஏனெனில் இல்பொருள் தோன்ற இயலாது. சதுரவட்டம் (இல்பொருள்) எத்துணை அளவு முயன்றாலும் தோன்றாது. உற்பத்தி அல்லது தோற்றம் காரியத்தோடு இன்றியமையாத தொடர்புடையது. நிமித்த காரணம் தொழிற்படுத்தினாலன்றிக் காரியம் தோன்றாது. இதைப்போலத் துணைக் காரணங்களும் முக்கியமானவைகளே. இவற்றின் முக்கியம் இவை காரியத்தோடு கொள்ளுகின்ற தொடர்பினைப் பொறுத்தது. காரணம் செயல்படுவதற்கு முன்னால் காரியம் இல்லை. காரணச் செயல் நிறைவுறும் பொழுதே காரியம் தோற்றம் கொள்கின்றது; இதற்கிடையே காரியத்திற்கு ஒரு நிலையும் இல்லை; எவ்வாறு முயன்றாலும் காரியத்தை இயக்கம் கொள்ளச் செய்ய முடியாது. சாங்கியக் கொள்கை, இவ்விடரினைத் தவிர்க்கிறது. இன்மைக் கொள்கையுடையவன் காரியம் என்பது இன்மையினின்று தோன்றுகிறது என்று கூறுகிறான். இது காரண காரியத் தொடர்பினை மறுப்பதை ஒக்கும். வரையறை பெற்ற காரணம், வரையறை உள்ள காரியத்தைத் தோற்றுவிக்கின்றது. யாவும் "வரையறைப்பட்டதே" என்னும் கொள்கை (Determinism) காரண காரியத் தொடர்பின் உள்ளீடாகும். இல்பொருள் ஒன்றைத் தோற்றுவிக்கக் கூடும் எனின் எங்கும் அது கிடைக்கக் காணலாம்; எதுவும் எதனுடைய விளைவாகவும் அமையலாம். ஒருமைக் கொள்கை உடைய வேதாந்தியின் கருத்து காரணம் உண்டு என்பதாகும். ஆனால் காரியம் என்பது ஒரு தோற்றமே (உள்ளது அன்று) என்பதாகும். இக்கருத்து, காரண காரியச் சிக்கலைத் தவிர்ப்பதாகும். ஆனால் அது அச்சிக்கலுக்குரிய விளக்கமாகாது. மேலும் நியாய-

வைசேடிகரது கருத்து, காரியம் என்பது காரணச் செயலுக்குப் பின்னுல் தோன்றுவது என்பதாகும். காரணச் செயலுக்கு முன் காரியம் என்பது இல்லை என்பது தவிர்க்க வொண்ணுத தடைகளை எழுப்புவது ஆகும். "காரியம் முன்னர் இல்லை" என்னும் உரை பொருத்தமற்றதாகும். இவ்வுரையில் (காரியம் எழுவாய்-இல்லை பயனிலை) இல்லை என்ற பயனிலை, எழுவாய்க்கு உரியதானுல்தான் இல்லை என்பதை உறுதியோடு கூறலாம். உரியதாதல் என்பது உறவினைக் குறிப்பதாகும். உறவு என்பது உள்ளவற்றைக் குறிக்கும் இரு சொற்களிடையேதான் அமையும். இத்தகைய பயனிலை எழுவாயோடு தொடர்புருவிடில், காரியம் உண்மை என்பது மறுக்க முடியாததாகும். ஏனெனில் பயனிலை ஆகிய, இல்லை என்பது எழுவாயோடு தொடர்பின்றி உளது. காரியம் காரணத்துள் உளதாகின்றது, என்று கொள்வோம். அப்பொழுது காரணம் நிகழ்த்துவது என்ன? இதற்கு விடை, பொதிந்துள்ள ஒன்று அல்லது மறைந்துள்ள ஒன்று புலப்பட்டு-வெளிப்பட்டுத் தோன்றுகின்றது என்பதாகும். உற்பத்தி அல்லது தோற்றம் என்பது புலப்பாடேயாகும்.

இரண்டாவதாகப் பொருள்களைத் தேர்ந்தெடுக்கும் முறை காரியம் காரணத்துள்ளது என்பதைக் குறிப்பதாகும். எண்ணெய் விதைகள் கொண்டு எண்ணெயை உற்பத்தி செய்கிருேம். மணலினின்று எண்ணெய் தோன்ருது. எண்ணெய் விதைகளில் எண்ணெய் உள்ளார்ந்த நிலையில் மறைந்து உள்ளது. காரியத்தோடு தொடர்புடைய ஒன்றே காரணமாகும். வேறு எதுவும் காரணமாகாது. பகுதிகளினின்று முழுமை தோன்றுவது குறித்து முன்னர் விளக்கியது போல முழுமை, பகுதிகளினின்று எண்ணிக்கையில் வேறுபடலாகாது. காரணமும் காரியமும் அடிப்படையில் ஒத்தனவே.

மூன்ருவதாக, உற்பத்தி ஒழுங்கற்ற ஒரு நிகழ்ச்சியன்று. காரியம் அதற்குரிய காரணத்தோடு முற்றிலும் ஒத்ததாதலால் அது எண்ணிக்கையில் வேறுபடுகின்ற பிறிதொன்றிலிருந்து தோன்ருது. எடுத்துக்காட்டாக, துணி நெய்யப்பெற்ற நூலிலிருந்து வேறுபட இயலாது. அது நெசவு கருவிகளினின்றும் வேறுபடுவது போல நூலி

னின்று வேறுபடுமேல், துணி நூலை ஒத்து ஒரே தன்மை யுடையதாக இருக்க முடியாது. மேலும் இத்துணியின் அமைப்பில் உள்ள நூல்கள் பிறிதொரு துணியினைத் தோற்றுவிக்கலாம். நெசவுக் கருவி பல துணிகளைத் தோற்றுவித்தலைக் காண்கிறோம். எண்ணிக்கை வகையில் உள்ள ஒருமைப்பாட்டை இங்குக் காண்கிறோம். இது நியாய-வைசேடிக மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள் எழுப் பிய முதல் தடைக்கு அமைந்த விடையாகும்.

இரண்டாவது தடையாவது, காரியம் தோன்றுவதற்கு முன்னால் காணுமாறு இல்லை என்பதாகும். காணுத நிலை அது இல்லது என்பதற்குத் தக்க சான்றாக அமை யாது. காரணத்துள் ஒடுங்கியிருந்ததால் அதைக் காணக் கூடவில்லை. காரணத்தின் செயல், அதனுள் ஒடுங்கி இருந்த ஒன்றை வெளிப்படுத்துகின்றது.

மூன்றாவது தடையாவது, மாற்றத்தின் விளைவும், புலப்பாடும் புதிய ஒரு பொருளின் தோற்றத்தைச் செய்வன என்பதாகும். சாங்கியம் இத்தடை எழுவதன் காரணத்தை விளக்குகிறது. மாற்றத்தின் தன்மையினைத் தவறாகப் புரிந்து கொள்வதனுல் இத்தடை விளைகிறது, என்று அது குறிக்கிறது. மாற்றம் என்பதன் பொருள், காரணத்துள் முன்னதாக அமையும் இயல்பின் அழிவு என்பதன்று. முன்னர் இல்லாத இயல்பின் தோற்றம் என்பதும் அன்று. தோற்றம் அல்லது உற்பத்தி என்பது பொருளிலே ஒடுங்கி யுள்ள அல்லது மறைந்துள்ள ஒரு இயல்பின் வெளிப் பாடேயாகும். அழிவு என்பது வெளிப்பட்டுத் தோன்றிய குணம் மீண்டும் தோற்றமுறாத முன்னிலைக்கு மீள்வது என்பதாகும். இத்தடை இங்குப் பொருத்தமற்றது. காரி யத்தின் தோற்றத்திற்கு ஏற்பப் புதிய பொருத்தமும், அமைப்பும் அமைய வேண்டும். அவ்வாறு அமைவது காரணப் பொருளின் இயல்புகளேயாம்; வேறுபடுகின்ற நிலையன்று. உளதாகின்ற நிலைக்கும் தோற்றத்திற்கும் தொன்று தொட்டு அமையும் வேறுபாடு சாங்கியத்தால் மறுக்கப்பெறவில்லை. தோற்றம் இல்லாத ஒரு பொருள் தோற்றம் கொள்வதே அல்லது வெளிப்பட்டுத் தோன்று வதே தோற்றமாகும். இவ்வாறு தோன்றும் பொருள் தோற்றுவிக்கின்ற பொருளோடு ஒத்தது ஆதலால்; புதிய

பொருளொன்று இங்குப் படைப்புறுகின்றது என்பது பொருந்தாது.

நான்காவது தடையாவது, காரண காரியத் தொடர்பு காரணத்தின் வரையறை ஆற்றலை உட்படுத்துவதாகும். இக்காரணம் வரையறையான காரியத்தைத் தோற்றுவிக்கும் ஆற்றல் பெற்றது; இவ்வாற்றல் வெளிப்படுதல், தோன்றுகின்ற ஒன்றிற்கும் தோற்றுவிப்பதற்கும் இடையே அமையும் உறவினைப் பொறுத்தது ஆகும். இதனால் குறிக்கப்பெறுகின்ற கருத்து, காரணத்துள் காரியம் பொதிந்து இருப்பது என்பதாகும். ஆற்றல் பற்றிய கருத்து, அடி நிலைப் பொருள் ஒன்றும் அதனடியாக அவ்வாற்றலால் எழுகின்ற பொருளும் உள்ளன என்னும் கருத்தோடு இன்றியமையாத தொடர்பு கொண்டது. காரணமாகிய ஆதாரம், அடிப்படையாக முன்பே உள்ளது ஆகும். அதனின்றும் எழும், காரியப்பொருள் அல்லது காரியம் என்பது முன்னரே உள்ளதா, இல்லதா என்பது கேள்வியாகும். காரியத்தை எழுப்பும் ஆற்றலைப் பற்றிய கருத்து இருமுனைக் குறிப்புடையதாக ஆகிறது. அடிப்படைப் பொருள், அதனின்று எழும் பொருள், இரண்டனுள் ஒன்றோ, மற்றொன்றோ இலதாகும்போது ஆற்றல் தோன்றாது; தொழிற்படாது. அடிப்படைப் பொருள் ஒன்று இலதெனின் காரண ஆற்றல் அதனின்றும் எவ்வாறு தொழிற்படுவது? அடிப்படைப் பொருள் ஒன்று வேண்டுவதன்று, இல் பொருளிலிருந்து காரண ஆற்றல் தொழிற்படக் கூடும் எனின் ஒழுங்கற்றுத் தாறுமாறாக எதுவும் தோன்றும் என்பது தவிர்க்க முடியாததாகும்.

ஐந்தாவது, காரண காரியத் தொடர்பு நிகழ்வதே காரியம் காரணத்துள் அடங்கியிருப்பது என்னும் குறிப்பை உடையதாகும். இல்பொருளுக்குக் காரணம் தேவையேயில்லை. ஒரு இல்பொருளுக்கும் மற்றொரு இல்பொருளுக்கும் இடையே உள்ளார்ந்த வேறுபாடுகளை அறிவது அருமையாகும். சதுர வட்டம் போல், துணியானது அதன் காரணத்தில் அமையவில்லையானால் ஒன்றனின் தோற்றத்தையும், மற்றொன்றனின் தோற்றமின்மையையும் விளக்க முடியாது. இரு இல்பொருள்களிடையே உள்ளார்ந்த வேறுபாடுகள் அமையுமானால் அதை விளக்கக்கூடும். இல்

பொருள் ஆகும் ஒன்றில் அதன் தன்மை வடிவத்திலோ, குணத்திலோ, செயலிலோ, உள்ளார்ந்த வேறுபாடுகள் இருக்கக்கூடும் என்பது கருத முடியாது.

இதுகாறும், சாங்கியம் தொடுத்த வெவ்வேறு வழக்குரைகள் அளவை முறையிலே அடிப்படையான கருத்துரையாகிய காரணமும், காரியமும் பொருட்டன்மையில் ஒன்றேயென்பதினின்று வருவிக்கப் பெற்றமையாகும். இந்நிலை குறித்து ஆதாரமாகப் பல நிலைகள் கோவையாக அமைவதைக் காணலாம். தோன்றும் பொருள், முதற் காரணத்தின் இயல்பு அல்லது குணம் ஆகும். முதற் காரணம் இல்லாத இடத்தில் இப்பொருள் தோன்ற இயலாது. பொருளிற்கும், குணத்திற்கும் இடையே அமையும் இவ்வுறவு எண்ணிக்கையினுல் வேறுபடும் பொருள் தன்மை இடையே அமைய இயலாது. பசுத்தன்மை என்ற குணம், குதிரைக்குக் குணமாகாது. ஆதலால் பொருளிற்கும், குணத்திற்கும் இடையே அமையும் உறவு காரணத்திற்கும் காரியத்திற்கும் உறவேயாகும். அவை எண்ணிக்கையினுல் வேறுபட இயலாது; ஆதலால், காரணமும், காரியமும் ஒன்றுதல் வேண்டும். முதற் காரணமும் அதனின்று தோன்றும் பொருளும் அவற்றிடையே அமையும் உறவும் வேறு இரு பொருள்களிடையே அமைய முடியாது. எடுத்துக்காட்டாக ஜாடிக்கும் துணிக்கும் இடையே இவ்வுறவு அமைவதற்கில்லை. நூலிற்கும், துணிக்கும் இடையே அமையும் உறவு பொருளுக்கும், அதன் முதற் காரணத்திற்கும் இடையே அமைவதாகும். இவ்வுறவு எண்ணிக்கையினுல் வேறுபடுகின்ற வேறு இரண்டினிடையே அமையாது. சாங்கிய நிலை குறித்த பிறிதொரு வலுவான ஆதாரம் உண்டு. முழுமையான ஒரு பொருள், பொருள் தன்மையிலே அதனின் பகுதிகளினின்று வேறுபடுமானுல் அப்பகுதிகட்கு வேறு எடையிருத்தல் வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக ஒரு துணியின் எடை அதனுள் இடம் பெறும் நூலின் எடையை விட மிகுதலும் இல்லை, குறைதலும் இல்லை.

காரண காரியத்தின் இடையே அமைந்த வேறுபாடுகள் பல நிலைகளில் அமையலாம். காரணத் திறமை, பெயரமைப்பு, தோற்றம், ஒடுக்கம் ஆகிய நிலைகளில் காரணமும் காரியமும் வேறுபடினும் இவ்வேறுபாடுகள் காரணமும்

காரியமும் முற்றிலும் வேறுபடுவன என்பதை நிறுவு வனவாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. தெளிவான எடுத்துக் காட்டு ஒன்று இவ்வுண்மையினை விளக்கும். ஆமை ஒன்று தனது வெவ்வேறு உறுப்புக்களை வெளிப்படுத்தும். பின்னர், அவ்வுறுப்புக்களை உடலிற்குள் இழுத்துக் கொள்ளும். இவ்விரிவும், சுருக்கமும் தோற்ற ஒடுக்கங்களையும் விளக்கு வன ஆகும். பொன்னினின்று பல அணிவகைகள் செய்யப் பெறுகின்றன. அணிவகைகள் அழிவுறுகின்ற போது மீண்டும் பொன் ஆதலைப் பார்க்கின்றோம். கட்டியாக உள்ள பொன் அணியாக மாறுகிறது. பின்னர், அணியாக உள்ளது கட்டிப் பொன்னாக ஆகிறது. தோற்றமும் ஒடுக்க மும் இவ்வாறே அமைவன. உண்மையில் புதிய பொருள் முற்றிலும் புதிதாகத் தோன்றுவதில்லை. உள்ள ஒரு பொருள் முற்றிலும் அழிவதில்லை. முன்னர் இல்லாத ஒன்று முற்றிலும் புதியதாகத் தோன்றுவதில்லை. உள்ள ஒரு பொருள் முற்றிலும் அழிவதில்லை. ஆதலால் உள்ளது போகாது, இல்லது தோன்றாது என்னும் உண்மையினை நிறுவுவதற்குச் சிறந்த சான்றுகளாக ஆமையும் அதன் உறுப்புக்களும், பொன்னும் பணியும் அமையும். காரணத் திறமையில் அமையும் வேறுபாட்டினைக் காணுவோம். களிமண் உருண்டைக்கும் ஜாடிக்கும் வேறுபாடுண்டு. ஒன்று உருப்பெறாதது, மற்றொன்று நல்ல ஒரு உருவம் பெற்றுள்ளது. இதனடிப்படையிலும் எண்ணிக்கை வேறு பாட்டை ஊகிக்க முடியாது. ஒருவன், சிறந்த வழிகாட்டி யாக விளங்குவான். ஆனால், அவன் ஒருவனைத் தூக்கிச் செல்ல முடியாது. ஆனால் அவனைப் போன்ற பலர் அவனைத் தூக்கிச் செல்ல முடியும். அது போலத் தனி ஒரு நூல், ஒன்றைச் சுற்றி மூடப்பயன்படாது. ஆனால் பல நூல்கள் இயைந்தால் மூட முடியும். காரணத் திறமையும் தொழிற்பாடும் வேறுபடுகின்றன. இவ்வேறுபாட்டால் காரண காரியங்கள் எண்ணிக்கையில் வேறுபடுவனவாகக் கொள்வதற்கு இயலாது.

பிரகிருதி

பிரகிருதி என்பது, மாறுகின்ற இவ்வுலகத் தோற்றம் முழுமைக்கும் மூல, அடிப்படையான காரண ஆதாரமாகும். பல்வகைக் காட்சியை வழங்கும் பொருட்கள், தோற்றம்

கொள்வதையும் அழிவதையும் சிறு எல்லையினை நிரப்பு வதையும் அசைவதையும் உளதாதலையும் செயற்படுதலை யும் மற்றொன்றைச் சார்தலையும் காண்கிறோம். இந் நிகழ்ச்சிகட்கு உரிய காரணங்கள் இருத்தல் வேண்டும். காரியத்தைவிட மிகுந்த பொதுமையும் பரிமாணமும் காரணம் உடையதாதல் வேண்டும் என்று கண்டோம். தனித்ததும் சிறந்ததும் பிறிதொரு தனித்ததிலிருந்தோ, சிறந்ததிலிருந்தோ தோன்ற முடியாது. பருமையான பொருட்கள், ஐவகைப் பருமை மூலக் கூறுகளின் கீழ், பகுக்கப்பெறுகின்றன. இவற்றின் காரணங்கள், மிகுந்த பொதுமையுடையவாதல் வேண்டும். சிறப்பு சிறிது குறைந்ததாதல் வேண்டும். ஐவகைப் பருமையின் மூலக் கூறுகள், தமக்கு ஐவகை நுண்ணிய மூலக் கூறுகளைக் காரணங்களாகக் கொண்டுள்ளன. இம் மூலக் கூறுகளைத் தன் மாத்திரைகள் என வழங்குகிறோம் என்பது முன்னரே குறிக்கப்பெற்றது. இந்த ஐவகைத் தன் மாத்திரைகளும் பதினோரு கருவிகளோடு அகந்தையினின்று தோற்றம் கொள்கின்றன. அகந்தை, புத்தியினின்று தோற்றம் கொள்கிறது. புத்தி, பிரகிருதியினின்று தோற்றம் கொள்கிறது பிரகிருதி, முன்னர்ச் சொல்லியதுபோலச் சாத்துவிகம், இராசதம், தாமசம் ஆகிய மூன்று மூலக்கூறு களின் ஒன்றுபட்ட சிக்கலான நிலையாகும். சாத்துவிகம் ஒளியாகும். ஒளி தருவதாகும். இது பொருட்களின் எழுச்சிக்குக் காரணமாகும். அறி கருவிகளில் தங்கிப் பொருட்களை அறிதற்குத் தகுதியுடையனவாக ஆக்கு கின்றது. இராசதம் செயல் நிலையில் உள்ளது. அனைத்து இயக்கமும் அதன் காரணமாக அமையும். இராசதத்தின் துணையின்றிச் சாத்துவிகமும், தாமதமும் முற்றிலும் செயலற்றுப் பயனற்று விளங்கும். செயல் நிலைகள் அனைத்தின் அக மாறுதல்களும், புற இயக்கங்களும் இராசதத்தால் விளைவனவாகும். தாமதம் என்பது பருமையினாலும் தடைகளாலும் விளங்குவதாகும். பருப் பொருள்களில் ஈர்ப்பாகவும், உடல் உறுப்புக்களில் மந்தமாகவும் தாமதம் தொழிற்படுகிறது. சாத்துவிகத்தின் காரியம் விளக்கமாகும். இதுபோலத் தாமதத்தின் காரியம் மறைப்பு ஆகும். ஒவ்வொரு பொருளிலும், பருப் பொருளாயினும் உள்ளம் உடைய பொருளாயினும்,

சாத்துவிக, இராசத, தாமதக் கூறுகள், தம்முள், இயல்பில் முரணி நின்றாலும், ஒத்துழைத்தலைக் காண்கிறோம். திரியும் நெருப்பும் எண்ணெயும் ஒருங்கே ஒளி தருவதைக் காணு கிறோம். இதுபோல, சாத்துவிகம் முதலிய குணங்கள் உள்ளது சிறத்தல் முறையில் முழுவதும் ஒத்துழைக்கக் காணுகிறோம். இவற்றுள் ஒன்று மிகுதலும் மற்றையவை அதற்கு உடன்படுதலும் வெவ்வேறு நிலைகளிலும் தொழிற்பட்டு அளவுகளிலும் மிகுந்தும் குறைந்தும், பல்வகைப் பொருட்கள் எல்லையற்ற சிக்கல் நிலைகளிலே தோற்றமுறச் செய்வதைக் காண்கின்றோம். உள்ளது சிறத்தலாகிய நிகழ்ச்சி முழுமையும் உணர்வற்ற பயன் நோக்கால் வரையறை பெறுகிறது. இதன் விளைவாக இன்ப நுகர்வும் ஆன்ம விடுதலையும் அமையக் காண்கிறோம். உள்ளது சிறத்தல் முறைமையில் ஒவ்வொரு நிலையும் பயன் நோக்கியதாகும். ஆனால் பிரகிருதி இப்பயனை உணர மாட்டாது.

உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையில் வெவ்வேறு நிலைகளின் அளவைச் சிறப்பை அறிந்து கொள்ள இனி முயலுதல் வேண்டும்.

உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமை (பரிணாமவாதம்) (Evolution)

முதலில் தோன்றுவது 'மஹத்' ஆகும்; இது பெரியது; புத்தி என்றும் வழங்கப் பெறும்; காலத்தாலும், இடத்தாலும் பெரிய பரிமாணம் உடையது; ஆதலால், மஹத் எனப் பெயர் பெறுகிறது. பிரகிருதியினின்று தோன்றியவற்றுள் மிக்க பரிமாணம் உடையது மஹத் ஆகும். அறிவு, அறிதல், உணர்ச்சி, உள்ள உறுதி ஆகியவையும் பிற உள நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும் இயற்கையி னின்று (பிரகிருதியினின்று) தோன்றுவன என்று சாங்கியம் கொள்வது முரணுவதுபோலத் தோன்றும். உளக் கூறுகள் அல்லது உளத்தியல்புடையவை எவ்வாறு பொருளியல் புள்ள பிரகிருதியினின்று தோன்றக்கூடும்? இங்கு முரண் அமைகிறது. உள்ளத்தியல்புடையவற்றிற்கும் பொருள் கட்கும் இடையே அமையும் வேறுபாடு யாது? பருமையான பொருட்கள் உள்ளத்தியல்புடையனவற்றினின்று வேறு படுவது பருமை நிலையிலேதான். உள்ளத்தியல்புடையன

தமது அமைப்பில் நுட்பமானவையாகும். நுண்ணிய பகுதிகள் உடையனவாகும். ஒன்றை ஒன்று எதிர்த்து நிற்கும் ஆற்றல்கள் அல்லது தத்துவங்கள் மூன்றை, பிரகிருதி சம நிலையில் கொண்டுள்ளபோது தோற்ற முறைமை (உள்ளது சிறத்தல்) நிகழாது. இந்தச் சம நிலையில் பிரகிருதி இருப்பற்றதைப்போலவே ஆகும். வியாச பாஷ்யத்தில் விவரித்துள்ளதுபோல் உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையின் பயனை நோக்குகிறபோது பிரகிருதி சம நிலையில் இருக்கின்ற நிலை எவ்வகையிலும் ஒரு இருப்பு அற்ற நிலையினின்று வேறு படாது. இந்நிலை இன்னது என வரையறை செய்ய முடியாதது; காண முடியாதது; எனினும் பிரகிருதியை நாம் முடிவான முதற் பொருள் எனக் கொள்ள வேண்டியவர்களாகிறோம். காரணம், சாங்கியத்தின் காரண காரியத் தொடர்புக் கருத்துப்படி காரணம் என்பது சிறப்புறுத நிலையாகும். காரியம் என்பது சிறப்புறுகின்ற நிலையாகும். காரணங்கள் யாவற்றிற்கும் காரணமாக விளங்குவது எச்சிறப்பும் இல்லாத ஒன்றுதல் வேண்டும். அதனைத் தூய நிலையில் உள்ள ஒன்றாகக் கருத வேண்டும். அது தனித்த கலப்பு அற்ற உள் பொருள்; மனத்தினால் கருதவொண்ணாதது; இல்பொருளாகக் கற்பனை செய்து காண்பதற்கு அரியது; ஆதலால் எதிர்மறை முகமாகப் பிரகிருதியினை விளக்க வேண்டியதாகின்றது.

மூலப் பிரகிருதி முக்குணங்களால் ஆயது. முக்குணங் களும் அதனிடம் முற்றிலும் சமமான நிலையில் உள்ளன. அது மாற்றம் அடைகின்றது. இம்மாற்றம் அதன் முழுத் தன்மைக்கு ஏற்றது, ஒரே தன்மையானது. அதாவது ஒத்ததினின்று ஒத்தது தோன்றுவதாகும். இவ்வாறு முற்றிலும் ஒரே தன்மையாகிய பிரகிருதியில் இருப்பு அற்றது போலவே கொள்ளுதல் கூடும். இதனால் ஒரு பயனும் இல்லை. இதை முன்னரும் குறிப்பிட்டிருக்கிறோம். ஒரு இலக்கினை (பயனை) நோக்கி உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமை அமைகிறது. இலக்கு அல்லது நோக்கு உள்ளார்ந்த நிலையில் அமைகிறது. இது தற்காலிகமாகத் தடைப்படுத்தப்படுகிறது. உலகப் படைப்புக்கும் அதற்கு முந்திய நிலைக்கும் இடையிடும் காலத்தில் இப்பயன் நோக்கு தற்காலிகமாகத் தடைக்கு உட்படுகிறது. பின்னர்

விடுதலையடைகிறது; சம நிலை கலக்குற்று அசைவுறுகிறது. இவ்வசைவினால் தோற்ற முறைமை தொடங்குகிறது. அசைவுறுதல் அல்லது இயக்கமுறுதல் சலனமுறல் என்பது முக்குணத்துள் ஒரு குணம் மிகுதல் ஆகும். அல்லது இவற்றுள் ஒன்று மற்றவற்றைவிட மிகுதலாகும். முதலில் தோற்றம் கொள்ளும் 'மஹத்' சத்துவக் கூறின் மிகுதியினால் தோன்றுவதாகும். இதுவே உயரிய எளிய பொருளாகும். இதனுடைய மிகுந்த பொதுமை இயல்பு இது முதலிலே தோன்றுவதற்குக் காரணமாகலாம். இத்தோற்றம் உள்ளது சிறத்தல் முறைமையின் முதலிலே வைக்கப் பெறுகிறது. இத்தொடக்கம் எளியதிலிருந்து சிக்கலானதற்கு மாறுகின்ற நிலை ஆகும்; பொதுமையான நிலையினின்று தனிநிலைக்கு மாறுவதாகும். சிறப்புறாத நிலையினின்று சிறப்புறும் நிலைக்கு மாறுதலாகும். இத் தொடக்கம் தூய அறிவாற்றலாகும். இது தனது பிரபஞ்ச இயல்பினால் எல்லைக்குட்பட்ட எல்லா அறிவுகளையும் தன்னகத்துக் கொண்டுள்ளது. 'மஹத்' அல்லது புத்திக்கு உரிய புறப்பொருள் ஏதும் கிடையாது. எல்லைக்குட்பட்ட அறிவுகள் அனைத்திற்கும் புறப் பொருளின் குறிப்பு உண்டு. ஆனால் இப்புத்தி அறிந்து கொள்ள வேண்டிய பொருள் ஏதும் இல்லை. இரண்டாவதாகத் தோன்றுவது அகந்தை (Egoity) அல்லது தன்னுணர்வாகும். இது தன்னுணர்வைச் சார்ந்தது ஆதலின் புத்தியை நோக்க எல்லைக்குட்பட்டதே. 'மஹத்' என்பது எல்லைக்குட்பட்டதன்று. அகந்தைக்கு எதுவும் பொருளாகலாம். பிரபஞ்ச நிலையில் அகந்தைக்கு இவ்வாற்றல் பொதிந்துள்ளது. புறப்பொருட்களின் ஒழுங்கு தோன்றாவிடினும் அவற்றின் தோற்ற முறை மைக்கு உரிய நிலை அகந்தையில் அடங்கியுள்ளது. அகந்தையினின்று இருவகையான தோற்றங்கள் இணை வரையாக அமையக் காண்கிறோம்; அவற்றில் ஒருவகை அகத்தது; மற்றொருவகை புறத்தது. அகத்தன ஐவகை அறிகருவிகளாகும். புறத்தன ஐவகைத் தொழிற்கருவிகள். மனம், தனது இரு இயல்புகள் ஆகிய அறிதலையும், செயல் துணிதலையும் உடையதாகும். அறிதலும், செயல் துணி தலும் ஒருங்கே மனத்தினால் வரையறை உறுகின்றன. பொருள் வரிசையில் மூலக் கூறுகளாகிய ஐவகைத் தன்

மாத்திரைகள் தொடர்ச்சியாக அமைகின்றன. அகத் தொடர்ச்சி சாத்துவிக இயல்பினின்று தொடங்குகிறது. புறத்தொடர்ச்சி 'மஹத்தின்' தாமதக் கூறினின்று தொடங்குகிறது. இராசதக் கூறு மற்றைய இரு கூறுகளையும் முறையே செயற்படுத்துவதற்குப் பயன்படுகிறது. இவ்வாறு தோற்றம் கொள்ளும் அனைத்தும் அகந்தையினின்று தோற்றம் கொள்வனவாகும். ஒவ்வொன்றிலும் காணப்பெறும் அகந்தையின் உள்ளார்ந்த நிலையினின்று இவற்றின் தோற்றத்தை நன்கு அறியலாம். எவ்வியல்புகள் காணப் பெறுகின்றனவோ, அவ்வியல்புகள் அகந்தையினின்று தோற்றம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். அறிகருவிகளும், செயற்கருவிகளும் அகந்தை நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவன. அகந்தையின் உடைமைப்பற்று உணர்வை நிறைவேற்றப் புறப்பொருள்கள் தேவையாகும். புறப்பொருள்கள் அகந்தையின் உடைமையாகும். அகந்தை இவற்றின் உரிமையாளனாகும். வெவ்வேறு பொறிகள் அகந்தையின் நோக்கத்தை நிறைவு செய்யும் கருவிகளாகும். அகந்தையினிடத்துக் காணப்பெறும் உடைமை விருப்பம் இவ்வாறு நிறைவுபெறுகின்றது. அறிகருவிகளும் செயற் கருவிகளும் பொருள்களைப்பற்றி ஒன்றுவதால் அகந்தையின் உள்ளார்த்த நிலையை நாம் வெளிப்படையாக அறிகிறோம் இக்காரணத்தைக் கொண்டு அகந்தை, கருவிகளின் தன்மையால் இயக்கமுறுகின்றது. அகந்தை மற்றும் பொருள்களாலும், தாக்குறுதலைக் காணுகிறோம். எடுத்துக்காட்டாக, அகந்தை (Ego) என்னும் தலைவன் கண்ணை இழக்கின்றபோது, தான் குருடாகி விட்டதாகக் கருதுகின்றான். உடைமைப் பொருள்கள் இருக்கும் பொழுது வளமுடையோன் எனவும் அவையில்லாதபோது வறியோன் எனவும் கருதுகின்றான். பருமையான பொருள் முதற் கூறுகள், நுண்ணிய கூறுகளினின்று தோன்றுகின்றன என்பது அளவை முறைப்படி இன்றியமையாததாகும்; ஏனெனில் பருமையான நிலையில் உள்ளனவே அகந்தைக்குப் பயன்படுதல் கூடும். பொறிகள் அல்லது இந்திரியங்கள் அகந்தையின் தனித்த சிறப்புற்ற வடிவங்களாகும். பொறிகள் ஒரு எல்லைக்குள் தொழிற்படுவன; அவை சிறப்புறுகின்ற துறை உண்டு. ஆனால் அகந்தை யாவற்றையும் உள்ளடக்கும் தன்மை வாய்ந்தது.

தத்துவங்கள் என்பன இவ்வாறு அளவை முறையிலே நாம் பெறுவன என்பதைக் கூர்ந்து அறிதல் வேண்டும். வழி அளவை முறையில், (அனுமானத்தில்) பொதுமை இயல்புடையனவற்றிலிருந்து தனி இயல்புடையவை ஊகிக்கப்பெறுகின்றன. இதேபோல, இயங்கும் தனித்த இயல்புடையன பொது இயல்புடையனவற்றினின்று தோன்றக் காண்கின்றோம். இங்குச் சாங்கியத்தின் உள்ளது சிறத்தலாகிய கொள்கையின் மற்றொரு கூறினையும் காணலாம். அகத் தத்துவங்களும், புறத் தத்துவங்களும் அடிப்படையான ஒரு தத்துவத்தினின்று வருவிக்கப் பெறுதலை இங்குக் காண்கிறோம். உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையில், அகத் தத்துவங்கள், புத்தி அகங்காரம், முதலியன முதலில் இடம் பெறுகின்றன. புறத்தத்துவங்கள், தன்மாத்திரைகள் பருமையான மூலக் கூறுகள் ஆகியவை அடுத்துத் தோன்றுகின்றன. இவ்வாறு தோன்றுவது அளவை முறையில் அமையும் வரையறையால் ஆகும். அகத் தத்துவங்கள் புற நிலைகளைத் தவறாது குறிப்பனவாகும். புறப்பொருட்கள் இதனால் இன்றியமையாதனவாகின்றன. உலக ஒழுங்கு, இவ்விரு வகை அக, புற இயல்புகளை உடையதாகக்காண்கின்றோம்.

முடிவாக, உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமை படிமுறையில் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகப் பொருட்களைத் தோற்றுவித்தாலும், ஒரு தொடர்ச்சியினைப் புலப்படுத்து கின்றது. முன் நிகழ்வது (வேறுபாடுகள் உள எனினும்) தொடர்கிறது; பின் நிகழ்வதில் சேருகிறது. பின் நிலையில், முன்னிலை அழிவுறுவது இல்லை. மூலப்பொருள் அடிப்படையில் நின்று யாவற்றையும் உட்படுத்துகின்றது. தோற்ற முறைமையில் ஒவ்வொரு நிலையிலும் பிரகிருதியின் மூவியல்புகளும் இருக்கின்றன. தோற்ற முறைமையின் பல்வேறு நிலைகளிலே ஊடுருவிச் செல்லும் பொதுவான நிலை இருப்பதால் ஒரே பொதுவான தத்துவத்தில் இவற்றின் கூறுகளைச் காணுவது அளவை முறையில் இயல்வதாகின்றது.

கட்டுற்ற நிலையும் விடுதலையும்

ஆன்மா அல்லது புருடன் கட்டுறுவதன் காரணம் என்ன ? புத்தியோடுப் அகந்தையோடும் ஆன்மா, தான் ஒன்றெனு எண்ணி மயங்குதலால், தளை அல்லது கட்டு

நேருகிறது. இவ்வாறு புத்தி அகந்தை ஆகியவற்ருேடு ஒன்றுகின்ற உணர்வு ஏன் அமைகிறது? தூய நிலே அல்லது தூய நிலேயில் உள்ளபுருடன், புத்தியில் பிரதிபலிக்கக் காண்கிருேம். இப்பிரதி பலிப்பின் காரணமாகப் புருடன் தன்னேப் புத்தியினின்று பிரித்தறியத் தவறுகிறது. இவ்வாறு வேறுபாட்டினே உணராது போதலால் இரண்டும் ஒன்றெனக் கருதுகின்ற நிலே அமைகிறது. மேலும், மேலும் தூய ஆன்மா அடுத்தடுத்துத் தோன்றும் பொருட்களோடு ஒன்று எனக் காணும் நிலேயும் அமைகிறது. ஆன்மா இயல்பிலே கட்டற்றதாகத் தூயதாக நோய், பாவம், ஒழுக்கக் குறைவு, அறிவின் குறைவு முதலியவைகளே ஏற்கும் தன்மையற்றதாக இருப்பது ஆகும். ஆனுல் இப்பொருட்களோடு ஒன்றுகின்ற உணர்விஞல், தானும் இப்பொருட்கள் போல எல்லேக்குட் பட்ட தன்மைகட்கு அல்லது குறைகட்கு உட்படுவதாக எண்ணி அல்லலுறுகின்றது.

துன்பம் என்பது இருப்பதால் அது, அனேத்துக் குறைகளேயும் ஒருங்கே தொகுத்து உணர்த்துகிறது. இந்நிலே, புருடனேக் கட்டுப்பாடுகளினின்று அல்லது தளேகளினின்று விடுதலே பெறுகின்ற வழி, வகைகளே எண்ணுமாறு வற்புறுத்துகிறது. ஆதலால் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவு தேவையாகின்றது. ஆன்மா இயல்பில், தான் எவ்வகைத் துன்பமும் இடுக்கணும் அற்ற நிலேயில் உள்ளது என்பதனே, அறிவாலும் செயல்நிலேயில் அனுபவத்திஞலும் ஊன்றி உணர்ந்தலான்றி விடுதலே அமையாது. இவ்விடுதலேயை அடைதல், பகுத்துணரும் அறிவிஞல் அமைவதாகும். புருடன் அல்லது ஆன்மா, தான் ஆன்மா அல்லாத பிரகிருதியினின்று முற்றிலும் வேறுபட்டது என்பதையும், தான் அல்லாத பிறவற்ருல் எவ்வகையிலும் தாக்குருதது என்பதையும் உணர்ந்தால் அன்றி, விடுதலே அடைதல் இயலாது. இப்பகுத்தறிவு எளிதில் அடையக் கூடிய ஒன்றன்று. அறிவிலே இவ்வேறுபாட்டுணர்வு அமைந்து அமைந்து முதிர்ந்து மெய்யுணர்வு தலேப்படல் வேண்டும். இந்த மெய்யுணர்வு அமைவதற்கு ஒழுக்கக் கட்டுப்பாடு நெடுங்காலம் தேவையாகும். உலகினது பொருட்களிடத்து நாம் கொள்ளும் பற்றினே அறவே நீக்குதல் வேண்டும். இது

முதன்மையான தேவையாகும். உலகில் நம்மை ஈர்ப்பன புகழ், பொருள், பதவி, ஆற்றல் முதலியனவாகும். யோக நெறி நிற்றலைப் பற்றின் நீக்கத்திற்கு உரிய வழியாகக் கூறுகின்றனர். யோக நெறி நின்ருல், ஆன்மா தனது இயல்பான விடுதலை உணர்வினை மீளவும் பெறும்.

புருடன்

புருடன், மாருத நிலைபெறுகின்ற ஆன்மா என்னும் உண்மையினை அனுபவத்தில் அறிய இயலாது. ஆன்மா, தூய உணர்வினைத் தனது இயல்பாகக் கொண்டுள்ளது. அறியும் குணங்கள் அற்றது ஆதலால், புருடனைப் புறப் பொருள்களை அறிவது போல் புறத்தே வைத்து அறிய முடியாது; அகக் கட்சிக்குப் பொருளாவது, பெரும்பாலும் குணங்களின் விளைவாக அமைந்து ஒரு உணர்ச்சி நிலையாகத் தோன்றுகிறதாதலின், அகத்தும் புருடன் அறிய ஒண்ணுததாகும்.

அனைத்துத் தொகுதிகளும், சிக்கல்களும் ஒன்றிற் கொன்று துணை நிற்றலும் பணி புரிதலும் உண்மை என்று சாங்கியம் வாதாடுகின்றது. பிரகிருதியும் அது உறுகின்ற மாற்றங்களும், முக்குணத் தொகுதிகளது சிக்கல் உற்ற நிலைகளேயாகும். இவை மற்ரெரு தத்துவத்திற்குப் பணி புரிவதாக அமைதல் வேண்டும். படுக்கை, நாற்காலி மரச்சாமான்கள் போன்றவை, பல தனிப்பொருள்களின் கூட்டாகும். இவை தமது இருப்பில் நிறைவுள்ளனவாகக் கருதுவதற்கு இல்லை என்பதை நாம் அனுபவத்தில் அறிகிரேம். இவை ஒன்றனின் தேவையைப் பூர்த்தி செய்வதை நோக்கியே அமைகின்றன. பொருள் உலகம் அக உலகம் யாவும் தனித்த நிலையில் தன்னிறைவோடு இருப்பனவாகக் கருதுவதற்கு இல்லை. ஆதலால் இவ்விரு உலகுகளும், கூட்டுருத புருடன் அல்லது ஆன்மாவிற்குப் பணிபுரிவதற்கென்றே உளவாகின்றன. தூயஆன்மாவைக் குறித்து நாம் அனுபவத்தில் ஏதும் அறியக் கூடாவிடினும், இதனின் உண்மையினை நாம் ஒத்துக் கொள்ளவேண்டும். எளிய கூட்டுருத பொருளொன்று இலதேல் ஒன்றிற் கொன்று துணை நின்று பணி புரிதலாகிய செயல்கட்கு ஒரு எல்லை இருக்க இயலாது. இந்த எளிய பொருளை

மறுத்தலாவது எல்லேயில்லாத நிலேயில் ஒன்றை விரித்துச் செல்வதாகும்.

இரண்டாவது வழக்குரை முதலிலே அமைவதினின்று வருவிக்கப்பெறுவதாகும். முக்குணத்தொகுதியாகிய பிரகிருதிக்கு எதிரிடையாக எளிய ஒரு பொருள் அமைதல் வேண்டும். முதல் வழக்குரையால் சிக்கலான பொருள்களின் முன்னிலே என்பது அளவை முறையில் கூட்டுருத எளிய பொருள் என்பதை நாம் கண்டோப். இவற்றிடை நிலவுகின்ற எதிர்மறை நிலே வெளிப்படை. மூன்ருவது வழக்குரையாவது அறிவற்ற பொருட்கள் அனேத்திற்கும், அறிவுள்ள ஒரு இயக்குவோன் வேண்டும் என்பதாகும். இவ்வாறு இயக்கவல்லது இறுதியிலே புருடனுகுப். நான்காவது வழக்குரை உணர்வற்ற உலகாகிய உள்பொருள் எல்லேயில்லாத மாற்றங்கட்கும் சிக்கல்களுக்கும் உள்ளாவதை உணரவல்லவன் ஒருவன் வேண்டும் என்பதாகும். இவ்வாறு உணரவல்லவன் அல்லது நுகர்வோன் தூய ஆன்மா ஆவான்.

இறுதியாக, விடுதலே நோக்கி அமையும் முயற்சிகள் நாம் உணர்வனவாகும். முடிவுருமல் என்றென்றும் சுழலும் இயல்பிற்ருகிய இவ்வுலக வாழ்வினின்று விடுதலே காண உள்ளம் விருப்புவது இயற்கையே. ஆன்மீக வாழ்வில் ஈடுபாடு உள்ளோர் அனேவரும் இத்தகைய விடுதலே வேட்கை உடையோராவர். இவ்வேட்கை, விடுதலே அமையக் கூடும் என்பதனேச் சுட்டுகின்றது. இதனேப் பொய்த்தோற்றமுடைய இயற்கையின் வஞ்சகம் என்று ஒதுக்குதல் இயலாது. பிரகிருதியே இந்த இலக்கினே நோக்கி முயற்சியினேக் கொள்ளுதல் இயலும். வீடுபேறும், துன்பத்தினின்று விடுதலேயும், பிரகிருதியின் தொடர்புள்ளவரை நிகழாது. இக்குறைகள் பிரகிருதியின் நீக்க முடியாத நிலேயில் இடம் பெற்றுள்ளன. ஆதலால் விடுதலேயின் இன்றியமையாமை, விடுதலேயுறுகின்ற புருடனின் அல்லது ஆன்மாவின் உண்மையினே நிறுவுகின்றது புருடனே விடுதலே வேட்கையுடையோன், விடுதலேயை அடையக் கூடியவனும் அவனே ஆவான்.

மேற்குறித்த வழக்குரைகள் அனேத்தும் நோக்க ஆய்வியலே அடிப்படையாகக் கொண்டன (Teleology). பிர

கிருதியின் இயக்கம் இருவகையில் பயன் நோக்கியது என்று கூறப்பெறுள்ளது. முதலாவதாகப் பன்மை உலகினை ஆன்மா துய்ப்பதற்குத் துணை புரிகின்றது. இத்துய்ப்பு அல்லது நுகர்வு அகக் கருவிகளின் வாயிலாகவும் அகக் கருவிகளிலேயும் அமையக் காண்கிறோம். இரண்டாவதாகப் பிரகிருதி புருடனின் விடுதலை நோக்குவதாகும். உள்ளது சிறத்தல் முறைமையின் நோக்கம் இதுவேயாகும். இது வரை நாம் கண்ட வழக்குரைகள் அனைத்தும் விடுதலை நோக்கு நிறைவுறுவதும் சிறப்புறுவதும், தூய ஆன்ம உண்டு என ஒத்துக் கொள்ளுகின்ற நிலையிலேதான் என்பதனை வற்புறுத்துகின்றன.

புருடர்கள், பலராவர், எண்ணிறந்தவர் என்பதனைச் சாங்கியம் முதலிலேயே அமைத்துக் கொள்ளுகிறது. இது சாங்கியத்தில் நாம் காணுகின்ற ஒரு சித்தாந்தம் அல்லது முடிபாகும். இது தொன்று தொட்டு நம்பி வந்த ஒன்றாக ஏற்கப் பெறுகிறது. இங்குத்தரப்பெற்ற வழக்குரைகளை அளவை நெறியிலே நோக்கினால் வலுவற்றவையாகவும் உறுதி பயவாதனவாகவும் இருக்கக் காண்கிறோம். இவை அனுபவத்தால் அறியப் பெற்ற ஆன்மாவைக் குறித்தன சாங்கியம் நம்புவதோ தூய ஆன்மாவாதலால் அனுபவத்தால் அறியப்பெறாத இத்தூய ஆன்மாவினைச் சார்வன அல்ல. பிறப்பு இறப்பு வெவ்வேறு உறுப்புகளின் உடைமையும், பயிற்சியும் ஆகிய யாவும் வரையறைக்கு உட்பட்டன. இவை வெவ்வேறு ஆன்மாக்கள் உள்ளன என்பதை நிறுவுவதாகக்கொள்கிறோம். ஆன்மாக்கள் பலவாக இல்லையானால் ஒருவனின் பிறப்போ மறைவோ மற்றைய அனைவரது பிறப்பையும் மறைவையும் நிகழ்த்துதல் வேண்டும். அறிகருவிகள் தத்தமக்குரிய பொருட்களைத் தேர்ந்து அறிகின்ற காரணத்தால் இவ்வறிவு பொதுவான ஒரு ஆன்மாவிற்கு உரியதாகாது. ஒருவன் தனது கண் பார்வையை இழப்பானேயானால் மற்றையோரும் இழத்தல் வேண்டும். நாம் காணுவது இதற்கு மாறானது. இரண்டாவதாகத் தனித்த நிலையில் உடல்கள் இயங்குகின்றன. ஒரே காலத்தில் இயங்கவில்லை ஆதலின் ஆன்மா பொதுவானதன்று. ஒவ்வொரு ஆன்மாவினோடு ஒவ்வொரு உள்ளம், உடல், உறுப்பமைவு இருப்பதையும், ஆளுக்கு ஆள் அவை வேறுபடுவதையும் காண்கிறோம். மூன்றாவ

தாக அறிவாற்றல்கள் ஒழுக்கப் பண்புகள் வெவ்வேறு நிலையில், வெவ்வேறு ஆட்களிடத்து நிகழக் காண்பதால் இந்நிகழ்ச்சிகள் வெவ்வேறு ஆன்மாக்களைக் குறித்தன வாக அமைய வேண்டும்.

இவ்வழக்குரைகள் கோவையாக அமையவில்லை. அளவைச் சிறப்புகளும் காணப்பெறுமாறு இல்லை. பிறப்பு, மரணம், உறுப்புகள் உடைமை, அறிவு, ஒழுக்க ஆற்றல் கள் வெவ்வேறு நிலையில் வேறுபடுதல் பிரகிருதியையும் அதனின்று தோன்றுகின்ற வெவ்வேறு பொருட்களையும் பொறுத்தன. இவற்றால் தூய புருடன் எந்நிலையிலும், எவ்வகையிலும் தொடக்குறாத நிலையில் உள்ளான்? இந் நிகழ்ச்சிகளைப் புருடர்கள் பலர் வேறுதல் வேண்டும் என்ப தற்குக் காரணமாக நாம் கொள்வது இயலாது.

சாங்கிய மெய்ப்பொருளியலில் புருடனுக்கும், பிர கிருதிக்கும் இடையே அமையும் உறவு எவ்வாறு அமைகிறது என்பது பெரிய இடர் தருவது. புருடனும் பிரகிருதியும் இணைவரையாக இரு பொருள்களாக என்றென்றும் உள்ளனவாகும். இவ்வுறவு சேர்தல் அல்லது இணைப்பு என்று கொள்வதற்கு இல்லை. என்றென்றும் உள்ளனவாதலால் இவ்வுறவு தவிர்க்க முடியாத உறவாதல் வேண்டும். இவ்வுறவு தளை அல்லது கட்டுப்பாடு என்பதாகுமானால் இதனினின்று விடுதலை அமையாது. ஆகவே இவ்விரண்டினிடையே அமையும் உறவு, பிறிதாதல் வேண்டும். புத்திக்கும், புருடனுக்கும் இடையே அமையும் உறவு வழி அளவையினால் கொள் வதாகும். புத்தியும் பிரகிருதியும் அடிப்படையில் ஒத்து, காரண காரிய தொடர்புச்சட்டத்தோடு இயைபு உடை யனவாகும். புத்திக்கும், புருடனுக்கும் இடையே அமையும் உறவு, உறவின் இயல்பு யாதாக இருக்கக்கூடும்? புருடன் புத்தியில் பிரதிபலிக்கக் காண்பதாகக் கூறப்பெறுகிறது. புத்தி என்பது ஒளி தருகின்ற, ஒளி எளிதில் ஊடுருவிச் செல்லுகின்ற ஒரு பொருளாகும். ஆனால் புருடன் எங்கும் நிறைந்தவன்; எல்லா புத்திகளோடும் மேற்குறித்த உற வினையே கொள்ளுதல் வேண்டும். ஒவ்வொரு புத்தியி னிடத்தும் பிரதிபலிப்பு ஏன் நிகழ்தல் கூடாது. சாங்கியம் இது அளவை முறையிலே அறியொணாத முடிவான செய்தி

யென இதனை ஏற்கின்ற கட்டுப்பாட்டிற்கு உள்ளாகின்றது. உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையின் அடிப்படை இது வெனவும் இம்முறைமை சிறப்புடையதாதற்கும் பயன் நோக்கி அமைவதற்கும் காரணமாவது எனவும் அறிகிறோம்.

அறிவு அளவு இயல் (Epistemology)

பதஞ்சலி, ஐவகை அறிவு நிலைகளை ஏற்கிறார். அவை யாவன: உண்மை அறிவு (பிரமாணம்), பிழைபட்ட அறிவு (விபர்யாயம்), பொருளற்ற கருத்து நிகழ்வு (விகல்பம்) கனவு அற்ற உறக்கத்தில் நிகழும் அறிவு (நித்திரை) நினைவு கூறுதல் (ஸ்மிருதி). இவற்றுள் முதலாவது உண்மையினை நல்குவதாகும். ஆதலால் அளவை நெறியில் பொருந்துவதாகும். ஏனையவை உள்ளத்தியல் உண்மைகள் அளவை நெறியில் பொருந்துவன அல்ல (அளவைப் பண்புகளற்றவை). பொருந்தும் அறிவு அல்லது ஏற்புடைய அறிவு மூவகைப்படும். - காட்சி (பிரத்யக்ஷம்) கருதல் அளவை (அனுமானம்) உரையளவை (சப்த பிரமாணம்). காட்சியென்பது ஒரு பொருளை வரையறையாக உள்ளுணர்விலே அறிதல் ஆகும். புறக்காட்சியிலே புலன்கள் பொருட்களை நோக்கிச் செல்கின்றன. பொருட்களோடு புலன்கள் பொருந்தும் போது புலன் உணர்வுகள் பொருள் வடிவங்களில் மாற்றம் உறுகின்றன. இங்கு புத்தி, உடனடியாகப் பொருளாக மாறுகின்றது. ஆனால் புலனும், புத்தியும் உணர்வற்றவை ஆதலால் இவை அடைகின்ற மாற்றத்தை அறிவு எனல் பொருந்தாது. உள்ளத்தில் அமையும் வடிவம், ஆன்மீக ஒளியைப் பெறுகிற பொழுது அறிவு அமைகின்றது. இவ்வொளியின் இயற்கை யாது? இது குறித்து வாசஸ்பதி, விஞ்ஞான பிட்சு ஆகியோரிடை கருத்து வேறுபாடு இருந்து வந்துள்ளது. வாசஸ்பதி என்பார் புத்தியும் அது உறுகின்ற மாற்றங்களும் மிகுந்த தெளிவோடு கண்ணாடிபோல் சாத்துவிக குணத்தின் மிகுதியினால் விளங்குவதாகக் கருதுகிறார். தூய புருடனை ஒத்ததாக இங்குப் புத்தி அமைகிறது. இதனால் ஆன்மாவின் பிரதிபலிப்பை எளிதில் பெறுகிறது. பின்னர் உணர்வு போன்ற ஒரு நிலையினைப் பெறுவதாகின்றது. இதனால் அறிவு அமைகின்றது. இவ்வறிவு அகம், புறம் ஆகிய இரு குறிப்புகளையும் உடையது. உள்ளுணர்வினால் அமையும்

காட்சி ஒவ்வொன்றும் வடிவத்தைப் பற்றிய தீர்ப்பாகும். "இது ஒரு ஜாடி, இதனை நான் ஜாடி என்று அறிவேன்". அகநிலையில் குறிப்பதை அறிவதற்கு மற்றொரு மன மாறுபாடு அல்லது மற்றொரு ஆன்மாவின் பிரதிபலிப்புத் தேவையில்லை. இக்கொள்கையை ஒற்றைப் பிரதிபலிப்பு என்று கூறுவார்கள். ஒரே சார்பு உடையது ஆதலால் இது தனி ஒற்றைப் பிரதிபலிப்புக் கொள்கை எனப்பெயர் பெறும்.

விஞ்ஞான பிட்சு என்பார், புராணங்களில் காணும் மூல பாடங்களைப் பின்பற்றி வேறு விளக்கத்தைத் தருகிறார். அவர் கூறுவதாவது, அறிவு என்பது புத்தியின் மாற்றத்தினாலேயே விளைவது என்பதாகும். புத்தி எப்பொருளின் வடிவத்தை ஏற்கின்றதோ அதனைக் காண முடியும். இவ்வகையில் புத்தியினது மாற்றம் புருடனில் பிரதிபலித்தாலன்றிக் காண ஒண்ணததாகும். அறிகின்ற செயலனைத்தும் புருடனிடத்து நிகழ்வது, புத்தியினிடத்து நிகழ்வது அன்று. இத்தொடக்க நிலைப் பிரதிபலிப்பு, புத்தி, பொருளின் வடிவத்தில் அமைகிறபோது ஏற்படுகிறது. புற அறிவு அமைகிறபோது இது ஜாடி எனக் கூறுகிறோம். அகத்தீர்ப்பின் வடிவம் நான் ஜாடியை அறிவேன் என்பது. இது பிறிதொரு முறையினால் நிகழ்வதாகும். இத்தீர்ப்பில், புறப்பொருள் போல, அறிகின்றவனும் அறிவிலே ஒரு கூறுவான். ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவு, அதனை ஒத்த மனப் பதிவும், மாற்றமும் நிகழும்போது ஏற்படும். புத்தி "யான்" எனும் வடிவம் பெறுகிறபோது அகநிலையில் அக அறிவு ஏற்படும். தூய புருடனின் வடிவிலே இம்மாற்றம் நிகழ்கிறது; நிகழ்வதால் "நான் ஜாடியை அறிவேன்" என்னும் அறிவு இங்கு நிகழ்கிறது. இங்கு ஒரு பிரதிபலிப்புக்குப் பதிலாக இரண்டு உள்ளது. ஆகையால் புத்தியில் இம் மாற்றங்கள் நேர்கின்றன. இவ்விளக்கம் சாங்கியக் கொள்கையாகிய புருடப் பன்மையோடு பொருந்துகின்றது. வாசஸ்பதியின் கொள்கை பொருந்துவதைவிட விஞ்ஞான பிட்சுவின் கொள்கை சாங்கிய மெய்ப்பொருளியலோடு பொருந்துவதாகும். பிரதிபலிப்பு, நிழல் போன்ற தோற்றமாக இருத்தல் ஆகும். ஆனால் புருடன் அறிவு, அளவை இயலிலும் ஒழுக்கநிலையிலும் கொள்ளுகின்ற பங்கு புறத்தே அமைவதாகவும் பொய்த்தோற்ற முடையதாகவும்

கருதப்படுகிறது. மற்றைய கொள்கையை விட இரு பிரதி பலிப்புக் கொள்கை பங்கு கொள்வது போன்ற தோற்றம் நம்பும்படியாக அமைகிறது.

முக்கிய ஒரு குறிப்பினை இங்குக் கருதாது விடுத்த லாகாது. வாசஸ்பதியும், விஞ்ஞான பிட்சுவும் காட்சி யினை இரு தலைப்புகளில் வரையறை இல்லாத நிருவிகல்பக் காட்சி யென்றும், வரையறையான, சவிகல்பக் காட்சி யென்றும் பகுக்கின்றனர். இது குறித்து, ஈஸ்வர கிருஷ்ணரது மூல நூல்கள் ஏதும் கூறவில்லை. வியாச பாஷ்யத்தின் விளக்கம், உள்ளுணர்வு அடியாக அமையும் காட்சியினை வரையறை உடைய காட்சியாகக் கொள்கிறது. யுக்திதீபிகை இருவகைப் பிரதிபலிப்புக் குறித்து ஏதும் கூற வில்லை. ஆலோசன என்ற சொல் சாங்கிய காரிகையில் காணப்பெறுவதால் இச்சிக்கல் எழுகிறது. வாசஸ்பதி, ஆலோசன என்னும் சொல்லைத் தெளிவற்ற காட்சி என்ற பொருளுடையது என்று விளக்குகிறார். இதற்கு மாறாக யுக்தி தீபிகை அச்சொல் இந்திரியம் அடைகின்ற மாற்றத் தினை விளக்குவது என்று கூறுகின்றது. மேலும், அறிவு ஒரு அக நிகழ்ச்சி என்பதனை நிலை நிறுத்துகிறது. தவிரவும் பொது இயல்பினை மட்டும் தனித்த நிலையில் அறிதல் இய லாது. அறிவனைத்தும் தனிக் கூறும், பொதுக் கூறும் கலந்ததேயாகும். பொறி, அல்லது அறிகின்ற உறுப்பிற்கு அறிகின்ற திறனில்லை திறன் உண்டு எனக் கொள்ளின் மனம் அல்லது புத்தி என்ற ஒன்றை அமைத்துக் காட்டு வது மிகையாகும். ஆதலால் காட்சியினை நிருவிகல்பக் காட்சி என்றும், சவிகல்பக் காட்சியென்றும் பகுத்து ஓதுதல் மூல நூற் பகுதிகளோடு பொருந்தாத புதிய புனைவாகும்.

கருதல் அளவை :— உடன்பாடு, எதிர்மறை என்ற இரு பெரும் பிரிவுகளாகப் பகுக்கப்பெறுகிறது. இப்பகுப்பு உடன் நிகழ்ச்சி, உடன்பாட்டில் அமையுமானால் ‘ வீதம் ’ எனவும், எதிர்மறையில் உடன் நிகழ்ச்சி அமையுமானால் ‘ அவீதம் ’ எனவும் பெயர் பெறும். உடன்பாட்டுக் கருதல் அளவை இருவகைப்படும். ஒன்று, காரண உறவை அடிப்படையாகக் கொண்டது. மற்றொன்று, பொதுவாக அமையும் ஒத்த இயல்புகளைக் கொண்டது. புகையினின்று நெருப்புண்டு என்று கருதுதலும், மேகங்கள் சூழ்வது

கொண்டு மழை வரக்கூடும் என்பதும் உடன்பாட்டில் அமையும் கருதல் அளவையாகும். இங்கே காரண உறவு அடிப்படையாகும். புலன்கடந்த பொருள்களின் இருப் பினை உணர்தல் உடன்பாட்டுக் கருதல் அளவையின் மற்றொரு வகையாகும். மூலப் பிரகிருதியின் உண்மை யினையும் புலன்களின் உண்மையினையும் நாம் அறிகிறோம். காரணமும் காரியமும் ஒரே தன்மையதாக அமைய, பொது வாக நாம் காண்பதால் இவ்வுலக அமைப்பின் மூல காரண மும், ஒரே தன்மையதாதல் வேண்டும் என்று கருதுகின் றோம். முக்குண இயல்புகளை உலகப் பொருள்களிடத்துக் காணுவதால் மூல காரணமும் மூவியல்பு உடையது என ஊகிக்கிறோம். செயல்கள் அனைத்தும் கருவிகளால் நிகழ் வனவாகும். அறிவானது ஒரு செயலாகும். இச்செயலை நிகழ்த்தும் கருவிகளாவன பொறிகள் அல்லது இந்திரி யங்கள். அறியும் புலன்கள் காணுதற்குரியனவாக இல்லா விடினும் கருதல் அளவையினால் உண்டெனக் கொள்கின் றோம். காணுஞ்தனவற்றின் இயல்புகளின் கூட்டம் அல்லது சமூகம் காணும் செய்திகளோடு சேர்ந்து கருதலளவையை நமக்கு இயலும் ஒன்றாக ஆக்குகிறது.

புலன் கடந்த பொருட்களை நாம் அறிவதற்குச் சப்தப்ர மாணம் அல்லது உரையளவை நமக்கு மூலமாகிறது. இப் பிரமாணம் தக்காருடைய வாய்ச் சொற்களை ஆதாரமாகக் கொள்வது. வேதங்களைப்போலக் குறைகள் அனைத்தையும் தவிர்த்ததாக அமைவது உரை அளவை.

யோகம்

சாங்கியமும், யோகமும் கீதையில் ஒன்றெனவே கூறப்பெறுகிறது; இவ்விரண்டையும் வேறு எனக் கொள்பவர் மூடர்கள் என்றும் அது கூறுகிறது. சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரண்டு சொற்கட்கும் கீதை காணும் பொருள் யாதாயினும் இவ்விரண்டும் தனித்த ஒழுங்குக்கு உட்பட்ட முறைகள் எனக் கொள்வது பொருந்துவதாகும். சாங்கியம், செயல்நிலை அடைகின்றபோது யோகம் ஆகும். யோகத்தின் மெய்ப்பொருளியல் அடிப்படை, சாங்கியத்தின் அடிப்படை போல்வதே. ஒரு வேறுபாடு உண்டு. பதஞ் சலி யோகத்தில், கடவுளை, ஈஸ்வரனைப் புதியதொரு தத்துவ மாகப் புகுத்தியுள்ளார். அதனால் யோகம் கடவுள்

கொள்கையுடைய சாங்கியம் எனப்படுகிறது. புறக்கடவுள் (External God) இடத்து நம்பிக்கை கொள்வதினால் மீண்டும் மீண்டும் நிகழும் பிரபஞ்ச ஒடுக்கங்கட்கு, பின்னர் நிகழும் உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையினைத் துவக்கி வைக்கின்ற இடர்ப்பாடு நீங்குகிறது. உலக நிகழ்ச்சியினை நிறுத்துபவன் இறைவனேயாகும், பிறகு, மீண்டும் உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமையினைத் துவக்கி வைப்பவனும் இறைவனேயாகும். யோக சூத்திரத்துள் இறைவனது பிரபஞ்சத் தொழில்கள் வலியுறுத்தப்பெறவில்லை. வியாசதேவர் என்னும் புலமையாளர் பிரபஞ்சத் தொழில்களைக் கூறுகிறார். 'வியாசதேவரது' நூல்களுக்கு உரை கண்டோர் பிரபஞ்சத் தொழில்கள் இறைவனுக்கு உண்டென நிறுவுதற்குப் பெரிதும் முயன்றனர். 'வாசஸ்பதி' என்பார் பாமதியில் பிரகிருதியின் இயக்கம் இறைவனால் கட்டுப்படுத்தவும், நெறிப்படுத்தவும் இயக்கம் கொள்கின்றது எனக் கூறுகிறார். இறை உண்மை பிரபஞ்ச உண்மை கொண்டு நிறுவப்பெறவில்லை. வெவ்வேறு மனிதர்களிடையே சிறு பொருள்களிலிருந்து பெரும் பொருள்கள் வரை அறிவானது பரப்பினும், எல்லையிலும் வேறுபடக் காண்கிறோம். எவ்வெவற்றிக்குச் சிறப்பு படிநிலைகளில் அமையக் காண்கின்றோமோ, அவற்றிற்கு எல்லாம் பேர் எல்லையாகிய ஒன்று அடிப்படையில் அமைய வேண்டும். பரிமாணமம் அணுவில் குறைந்தும் பரவெளியில் (Space) பெருகியும், இருப்பதைக் காண்கிறோம். இதுபோல ஒருவனிடத்தில் அறிவு பேரெல்லையை அடைதல் வேண்டும். இவ்வாறு பேரெல்லையாக அமைவோன் இறைவன் ஆவான். காலத்தால் கட்டுப்படுவோனுமல்லன், அவன் என்றென்றும் உள்ளவன் ஆதல் வேண்டும். இல்லையேல் என்றென்றும் உளதாகும் பிழையற்ற ஞானத்தின் மூலமாகிய, வேதத்தின் வெளிப்பாடு அமைதல் இயலாது.

இறைவனை அகத்தில் வணங்கி வழிபடுதல் ஒன்றையே அறிவொளி பெற்று மீண்டும் மீண்டும் பிறத்தலாகிய தளையினின்று ஆன்மா விடுதலை அடைகின்ற நெறியாகப் பதஞ்சலி கருதவில்லை. சாங்கியம் கருதுவது போல ஆன்மா அல்லது புருடன் தன்னைப் பிரகிருதியினின்று பிரித்து அறிந்து, இவ்வாறு பிரித்து அறியும் அறிவே விடுதலைக்கு மூலமான ஒரே வழியென்று அறிதலைப் பதஞ்சலி

ஏற்கின்றார். யோக சூத்திரத்தில் பதஞ்சலி வெவ்வேறு அகவழிபாட்டு முறைகளை நமக்கு வழங்குகிறார். இம் முறைகள், புருடன் தனது உண்மை நிலையினை உணர்தற் பொருட்டுத் தரப்பெற்றுள்ளன.

யோகத்தின் பொதுவியல்பினைச் சுருக்கமாக இங்கு விளக்குவோம். முன்னர் நாம் குறித்த ஐவகை உள நிகழ்ச்சிகளை ஒடுக்குதலும் நெறிப்படுத்துதலும் யோகம் என்று வரையறை செய்யப்படுகின்றது. ஆன்மாவின் தூய்மையும் பந்தங்களினின்று இயல்பில் நீங்கிய நிலையும் மனத்திலே இடையறாது நிகழ்கின்ற மாறுபாடுகளினால் மறைக்கப்பெறுகின்றன. இம்மாறுபாடுகளோடு ஆன்மா ஒன்றித் தனது இயல்பினை மறக்கின்றது. இவ்வகையில் ஒன்றுதலே மூல அறியாமையாகும். (அவித்தை). இவ்வறியாமையும் உடன்பாட்டு முறையில் உள்ள ஒன்றாகும். பிறழ்ந்த அறிவு வடிவத்தில், அவித்தை வெளிப்படுகிறது. அவித்தையாகிய மயக்க உணர்வினால் நிலையுதல் இல்லாததை நிலைத்ததாகவும் தூயதல்லாததைத் தூயதாகவும் துன்பத்தை இன்பமாகவும், ஆன்மா அல்லாததை ஆன்மா எனவும், ஆன்மா எண்ணுகிறது. அவித்தையின் ஆற்றலால், புத்தியோடு தானும் ஒற்றுமை உடையது என ஆன்மா கருதுகின்றது. விருப்பு வெறுப்புகளை வளர்க்கிறது. இவற்றால் வாழ வேண்டுமென்ற விருப்பாற்றல் பெருகுகிறது. கடைசியாக மரணத்திடத்தில் தவிர்க்க முடியாத அச்சத்தை உண்டாக்குகிறது. இவை அவாவையும் தூய்மையைக் கெடுப்பனவாகிய பழிகளை அல்லது கறைகளையும் உண்டாக்கி ஆன்மீக வாழ்வின் தோற்றத்தை அருமை உடையதாக ஆக்குகின்றது. இவற்றை மாற்றும் மருந்தாக நன்னெறியில் உய்க்கவல்ல அறிவு, ஒழுக்க, உடல் ஒழுங்கு முறைகள் பல உள. இவ்வொழுங்கு முறைகள் அனைத்தும் உடலையும், உள்ளத்தையும் கட்டுப்படுத்தி நெறிப்படுத்துதற்கெனவே தரப்பெற்றுள்ளன.

தூய்மைப்படுத்தும் ஒழுங்கு முறைகள் அல்லது பரிகருமங்களை இங்குக் குறிப்போம். இவை, அன்பாக இருக்கப் பயிலுவது, மகிழ்வோர் இடத்து நட்புக்கொள்வது, துன்புறுவோர் இடத்துக் கருணை காட்டுவது, தூயோர் ஆன்மீக உயர்வு பெறுவதைக் குறித்து மகிழ்வது, பாவிகளிடத்து எவ்வகை உறவும் கொள்ளாது புறக்கணிப்

பது முதலியனவாகும். முதல் நிலையில் தோற்றுவாய் ஆக அமையும் ஒழுங்கு முறைகளாகிய அஹிம்சை அல்லது ஊறு செய்யாமை, சத்தியம் அல்லது உண்மை, அஸ்த் தேயம் அல்லது கள்ளாமை, பிரம்மச்சரியம் அல்லது சிற் றின்பம் விரும்பாமை, அபரிக்கிரகா அல்லது பிறர் பொருள் வெஃகாமை ஆகியவை இன்றியமையாது வேண்டப்படு வனவாகும். இவற்றுள், ஊறு செய்யாமை மிக முக்கிய மானது இவ்வடிப்படை வொழுக்கத்தோடு பொருந்த மற்றவைகளைப் பயில வேண்டும். ஊறு விளைப்பதில் எந்த உண்மையாவது முடியுமானால் அது உண்மை போன்ற பொய்மையாகும்

இவ்வாறு அமையும் வெவ்வேறு பயிற்சிகளும் ஒழுங்கு முறைகளும் மனம் அமைதியுறல் ஆகிய சமாதி நிலையை அடைதற்குத் துணை நிற்பனவாகக் கூறப்பெறுவன. சமாதி இருவகைப்படும். ஒன்று சம்ப்ரக்ஞாதா சமாதி. இது புருடன் தன்னைப் புத்தியினின்று வேறுபடுத்தி உணர் வதாகும். மற்றொன்று அசம்பிரக்ஞாதா சமாதி; இதில் உணர்வு மனத்தில் நிகழும் நிகழ்ச்சி என்ற நிலையும் ஒடுங்கிப் புருடன் தனது விடுதலையைப் பெற்றுத் தனது இயல்பான தூய நிலையை மீண்டும் பெறுகின்றான்.

முடிவாக, பற்று நீக்கத்தையும், சார்பற்றுக் கருது கின்ற நிலையினையும் மிக உயர்வாக வற்புறுத்தியுள்ளதை நாம் அறிதல் வேண்டும். ஆன்மீகத் துறையில் ஆர்வல னாக விளங்குகின்ற ஒருவன், இவ்வுலகப் பொருட்களின் பயனற்ற தன்மையினை உணந்து, உலகப்பொருள்கள் நோக்கி மேற்கொள்ளும் முயற்சிகளைத் தவிர்த்து, முன் னேறுதல் வேண்டும். ஆன்மா வேறு தான் வேறு என்று கருதும் வேற்றுமையைத் துறத்தலையே பெரும் துறவாகப் பற்று நீக்கமாகக் கொள்கின்றனர். முற்றிலும் விடுதலை அடைவதற்குப் பிரகிருதி புருடன் ஆகிய இவற்றைப் பிரித்து உணர்தலிலே கொள்ளுகின்ற பற்றையும் நீக்கு வது இன்றியமையாததாகும் அறிவொளியில்லாது பற்றறுதல் மட்டும் ஒருவனை மயக்கிப் பிடிக்கும் வலையும் வீழ்த்தும் படுகுழியும் ஆகும்.

அதிகாரம் - 12

பூர்வ மீமாம்சை

1. தோற்றுவாய்

இந்திய மெய்ப்பொருளியலுள் பூர்வ மீமாம்சை, தருமத்தின் இயல்பு குறித்து ஆராயும் ஒரு கருத்து முறை யாகும்; வேதத்தின் கரும காண்டம் கூறிய தருமத்தை ஆராய்ச்சி செய்வதற்கு எழுந்ததாகும். கரும காண்டம், வேதத்தின் முற்பகுதியாகும். உத்தரமீமாம்சை, பிரமத்தின் இயல்பினை வேதத்தின் பிற்பகுதியில், ஆராயக் காண் கிறோம். இப் பிற்பகுதி ஞான காண்டம் எனப்படும். தருமம் குறித்த அனைத்து உண்மைகளையும் அறிவதற் குரிய தனித்தலைமை நூல், வேதம் ஆகும். ஆதலால் அதனை ஆஸ்திக தரிசனம் எனக் கூறுவார்கள். ஆஸ்திகம் என்ற சொல்லிற்கு மறுமை உலகின் உண்மையை ஏற்பது என்ற பொருளும் இறை உண்மையை ஏற்பது என்ற பொருளும் இருந்தாலும், பொதுவாக வேதத்தின் தலைமையை ஏற்பது என்ற பொருளே இங்குக் கொள்ளப்பெறுகிறது. தரிசனம் என்ற சொல், உயரிய ஞானத்தின் வாயிலாக வீடு பேறு அடைதலையும், பேருண்மையினை உணர்தலையும் குறிக்கோளாக இந்தியக் கருத்துரைகள் கொண்டுள்ளன என்று வலியுறுத்துகிறது.

ஜைமினி என்பவர் பூர்வ மீமாம்ச சூத்திரங்களை ஆக்கியோர் ஆவார். (கி. மு. 400). பாதாரயணர் உள்ளிட்ட பல ஆசாரியர்களை ஜைமினி குறிக்கிறார். பாதராயணரும் ஜைமினியைக் குறிப்பதால் அவர்கள் இருவரும் ஒரே காலத்தவராக இருக்கலாம். பூர்வ மீமாம்ச சூத்திரங்கள் பற்றிய உரைகளுள் இன்று மிகவும் முற்பட்டதாக நாம் அறியக் கிடைப்பது சபர ஸ்வாமியின் பாஷ்யம் ஆகும். (கி. பி. 200). மீமாம்சையின் பன்னிரண்டு அதிகாரங்களைக் குறித்த பேருரையாக இது அமைகின்றது. போதாயணர், உபவர்ஷர், பாவதாசர் ஆகியோர் சூத்திரங்கட்கு இதற்கு முன்னர் விருத்திகள் எழுதியுள்ளனர். பர்த்ருமித்திரரும்,

பர்த்ருஹரியும் விருத்திக்காரர்களாகக் குறிக்கப்பெறு கின்றனர்.

சபர பாஷ்யம், குமாரில பட்டரால் கி. பி. ஏழாவது நூற்ருண்டில் விரித்து உரை காணப்பெற்றது. சுலோக வார்த்திகம் (1. 1.) தந்திரவார்த்திகம் (1. 2 III.) தூப்தீகை (IV–XII) ஆகியவற்றுள் குமாரிலபட்டரது விரிவுரைகளைக் காணலாம். இவருடைய பிரகத்தீகை, மத்தியமதீகை, ஆகிய இரண்டையும் இன்று நாம் இழந்துள்ளோம். இவையும் சபர பாஷ்யத்தின் விரிவேயாகும். குமாரிலரது மாணுக்கர் பிரபாகரர், குருவெனவே வழங்கப்பெற்ருர். இம்மாணுக்கர் இரு தனித்த பேருரைகளைச் சபர பாஷ்யத்திற்குக் கண்டார். அவையாவன பிரகதீ (நிபந்தனம்), லகுவீ (விவரணம்). இவ்விரு உரை நூல் களும் சாலிகாநாதர் என்பவரால் உரை காணப்பெற்றன. இவ்வுரை நூல்களாவன ருஜு விமலா, தீபசிகை என்பன வாகும். மண்டனமிசிரரும், பட்டோம்வேகர் ஆகியோரும் குமாரிலரது மாணுக்கர் ஆவர். மண்டனமிசிரர் விதி விவேகம், பாவன விவேகம், விப்ரம விவேகம், மீமாம் சானுக்கிரமணீ ஆகிய நூல்களை எழுதினர். பட்டோம் வேகரை பவபூதி என்றே சிலர் எண்ணினர். இவர் சுலோக வார்த்திகம், பாவன விவேகம் ஆகிய இரு நூல்களுக்கும் பேருரைகளை எழுதினர். பிரபாகரரது கொள்கைகளை நன்கு விளக்கி, சாலிகாநாதர், பிரகரண பஞ்சிகம் என்னும் நூலை எழுதினர். விதி விவேகம் என்னும் நூலிற்கு ‘நியாயகணிகை’ என்னும் பேருரையை வாசஸ்பதி மிஸ்ரா என்பவர் எழுதினர். (கி. பி. 850.) இவர் எழுதிய சிறு நூல் தத்துவ பிந்து எனப்படும்.

சம்கர்ஷ காண்டம் குறித்து, தேவசுவாமி என்பவர் ஒரு பாஷ்யம் கி. பி. 1000 ஆண்டிற்குள் எழுதினர். சுகரித மிஸ்ரர் என்பவரும் பார்த்தசாரதி மிஸ்ரர் என்பவரும் ஸ்லோக வார்த்திகத்திற்குக் காசிகம், நியாயரத்ஞகரம் என்ற பேருரைகளை எழுதினர்கள். மீமாம்ச சூத்திரங்கள் குறித்துப் பார்த்தசாரதி மிஸ்ரர் என்பவர் சாத்திரதீபிகை என்ற பேருரையினைக் குமாரிலரது கருத்துப்படி அதி கரணங்கட்குச் சிறந்த விளக்கத்தோடு எழுதினர். தூப் தீகையைப் பற்றித் தந்திர ரத்னம் என்ற உரையினையும்

பிரகரண பஞ்சிகம் என்னும் நூலைப் போல நியாய ரத்னமாலை என்ற உரையினையும் கண்டார். தந்திர வார்த்திகம் குறித்து எழுந்த இரு பெரிய உரைகளாவன, பட்டசோமேஸ்வரரது நியாயசுதையும், பரிதோஷ மிஸ்ரரது அஜீதையும் ஆகும். இவ்விரு நூல்களும் இக்காலத்தில் தோன்றிய முக்கியமான நூல்கள் ஆகும். பிரபாகரரது கொள்கை முறைப்படி பாவநாதமிஸ்ரர் நியாய விவேகம் என்னும் நூலினை எழுதினர். நந்தீஸ்வரரது பிரபாகர விஜயம், சிதாநந்தரது நீதி தத்வாவிர்ப்பவம் ஆகிய இரு சிறு நூல்களும் பட்டரது கொள்கை முறைப்படி எழுதப்பெற்றனவாகும். பட்ட விஷ்ணுவின் நயதத்துவ சங்கிரகம் என்பது பிரபாகரரது கொள்கை முறைப்படி எழுதப்பெற்றது ஆகும். மீமாம்சக சூத்திரங்களின் முதல் அத்தியாயத்தின் இரண்டு, மூன்று, நான்கு பாதங்கள் குறித்துத் திருபுடி நீதிநயனம் என்ற பேருரையினை முராரி மிஸ்ரர் என்பவர் எழுதியுள்ளார். நியாயமாலா விஸ்த்தாரம் என்னும் நூலினை மாத்வாச்சாரியரும், விதிரசாயணம் என்னும் நூலையும், மயூகவாலி என்னும் நூலையும், அப்பைய தீக்ஷிதரும் எழுதியவர்களாவார்கள். மயூகவாலி என்பது சாத்திரதீபிகை என்னும் நூல் குறித்து எழுந்த பேருரையாகும். துப்தீகை என்னும் நூல் குறித்து வார்த்திகாபரணம் என்னும் பேருரையினை வெங்கடேஸ்வர தீக்ஷிதர் எழுதினர். பட்டகெஸ்த்துபம், பட்டதீபிகை, பட்டரகஸ்யம் ஆகியவற்றைக் கண்டதேவர் எழுதினர். நாராயண பட்டரும், நாராயண பண்டிதரும், மானமேயோதயம் என்னும் நூலினை எழுதினர்கள். பாலப்ரகாசம் என்னும் நூலினைச் சங்கரபட்டரும் மீமாம்ச நியாயபிரகாசம் என்னும் நூலினை ஆபதேவரும், அர்த்தசங்கிரகம் என்னும் நூலினை லகுகாட்சி பாஸ்கரரும், மயூக மாலிகை என்னும் நூலினைச் சோமநாதரும், பிரபாவாலி என்னும் நூலினைச் சம்பு பட்டரும் எழுதியுள்ளார்கள். மயூக மாலிகை என்பது சாத்திர தீபிகையைப் பற்றி எழுதப் பெற்ற பேருரையாகும் பிரபாவாலி என்பது பட்டதீபிகையைக் குறித்து எழுந்த பேருரையாகும். பிரபாகரரது கொள்கைப்படி தந்திர ரகஸ்யம் என்னும் நூலினை இராமானுஜாச்சாரியார், எழுதினர். இங்குக் குறிக்கப்பெற்றுள்ள நூல்கள்

குமாரிலபட்டர் காலத்திற்குப்பின்னே எழுந்த சில முக்கிய நூல்கள் ஆகும்; பிரமாணங்களை விளக்குவனவாகும்; பூர்வமீமாம்சையுள் காணப்பெறும் சில முக்கிய விதிகளை விளக்குவனவாகும்.

2. பிரமாணங்கள் – அறிவு அளவை இயல் EPISTEMOLOGY

உபவர்ஷர், சபரர், குமாரிலர் ஆகியோர் அறுவகைப் பிரமாணங்களைக் குறிக்கின்றனர். அவையாவன :—காட்சி (பிரத்யக்ஷம்), வழியளவை (அனுமானம்), உரையளவை (சப்தம்), உவம அளவை (உபமானம்), உய்த்தறிதல், (அருத்தாபத்தி), காணுதல் இன்மை (அனுபலப்தி.) பிரபாகரர் முதல் ஐந்து பிரமாணங்களை மட்டும் ஏற்கிறார். அவர் அபாவத்தைத் தனிப் பிரமாணமாகக் கருதவில்லை. பிரமாணம் என்பது பொருந்தும் அறிவினை, ஏற்கத்தக்க அறிவினை, முறைமையான அறிவினைத் தருவது என்று வரையறை செய்யப்பெறுகிறது. (பிரமாகாரணம்). பிரபாகரர், பிரமா என்பதைப் பொருந்தும் அறிவு (அவிசம்பாதி ஞானம்) என்று விளக்குகிறார். அவருக்கு நினைவு நீங்கலாக அனைத்து அறிவுகளும் பொருந்தும் பிரமாணங்களாகும். குமாரிலர், பிரமா என்பது முன்னர் அறியாத ஒரு பொருளினைத் தரும் அறிவு (அனதிகத); பிற அறிவுகளால் மறுத்தற்கு இயலாத அறிவு (அபாதிதம்) என விளக்குகிறார். மீண்டும் மீண்டும் உரைக்கப் பெறுபவைகளும், (அனுவாதங்கள்) பொருந்தாத அறிவுகளும் பிரமா ஆகமாட்டா.

அறியப்படுவன யாவும் பொருந்துவனவாகவே தோன்றுகின்றன; அவ்வாறே அறியப்படுகின்றன என்னும் கருத்து ஸ்வதப்ரமாண்யம் எனப்படும். இதனை மீமாம்சக மெய்ப்பொருளியலில் மூலக் கருத்தாகக் கொள்வார்கள். பிரபாகரரது கருத்து பிரமாவைப் பற்றி இங்கு மிகவும் ஏற்புடையதாகக் கருதப்பெறுகிறது. சமய நூல்களாகிய வேதங்களினின்று அமையும் அறிவுகளை முதலில் பொருந்துவனவாக நிறுவுகின்றனர். வேத உண்மைகள் தாமே வெளிப்பட்டன ஆதலால் பொருந்துவன ஆகும். வேத நூல்களில் பொருந்துவதை அல்லது ஏற்புடைய

அறிவினைத் தருவதை நிறுவிய பிறகு ஏனைய அறிவுகளும் இவ்வாறே பொருந்துவன என்று நிறுவ முற்படுகின்றனர். அறிவுகள் அவ்வவற்றிற்குரிய காரணங்களால் தோற்றுவிக்கப்பெறும் பொழுது பொருள்களைத் தனித்த நிலையில் புலப்படுத்துகின்றன. ஆதலால் இவ்வறிவுகளின் இயல்பிலே உள்ள அமைப்புக்கள் ஏற்புடையனவாக அமைகின்றன. அறிபவனிடத்துக் குறை அமையாவிடில் தொடர்ந்து ஏற்புடையதாகவே அமையும். பிறமறுப்பு நிலைகளோ மாறுபடும் நிலைகளோ அமையாது போனால் அறிவுகள் தொடர்ந்து ஏற்புடையனவாக நிலை பெறும். வேத மூலப் பகுதிகளினின்று தோன்றும் அறிவு, பிற அறிவுகளால் மறுக்கப் பெறுததால் இவ்வறிவுகள் என்றும் ஏற்புடையனவாகின்றன. அறிவுகள் பொருந்தாவாகப் போதல் வெளிப்படையாக விளங்குவது இல்லை; ஏனெனில் காண்பானுடைய குறையினாலேயும் பிற மறுக்கின்ற அறிவுகளாலேயும் வெளிப்படையாக விளங்குவன அல்ல.

அறிவுகள் இயல்பில் பொருந்துவன ஆதலால் தாமே விளக்கம் உடையனவாகும். (ஸ்வ ப்ரத்யக்ஷ). அறிவுகளில் மூன்று கூறுகள் அல்லது மூன்று நிலைகள் உள்ளதைப் பிரபாகரர்கள் (பிரபாகரரைப் பின்பற்றுவோர்) ஏற்கின்றனர். அதாவது ஒவ்வொரு அறிவும் முக்கூறுகள் உடையன. அவை அறிபவன் (ஆன்மா), அறியப்படுவது (பொருள்), அறிவு என்பனவாகும். "நான் இதனை அறிகிறேன்", என்பதில் இம் மூன்று நிலைகள் உள்ளதைக் காணுவோம். ஒன்று அறிபவனாகிய நான், இரண்டு, அறியப்படுவதாகிய இப்பொருள், மூன்று, அறிவு. ஆன்மாவினால் அறியப்படுவனவற்றுள், அறிவுகளின் ஆதாரமாகியதை அறியலாம். அறியப்படும் பொருள், ஒன்று நேராக அறியப்படுகிறது, அல்லது ஒன்றனின் வாயிலாக அறியப்படுகிறது. இது, அறிவின் தன்மையைப் பொறுத்தது. அறிவு, சம்விக் அறிவு என்றே கூறப்படுகிறது. அறியப்படும் பொருள் நிலையில் வைத்து (சம்வேத்ய) அறிவு பேசப்பெறுவது இல்லை. அறிவு தனது ஒளித்தன்மையினால் தன்னை வெளிப்படுத்திக்கொண்டு அறிவானாகிய ஆன்மாவையும், அறியப்படும் பொருளையும் ஒளிரச் செய்கிறது.

மீமாம்சகருள் குமாரிலரைப் பின்பற்றுவோர் பாட்டர்கள் எனப்பெறுவர்; அறிவு நேராக அறியப் பெறுவது இல்லை என்ற கருத்துடையோர், அறியப் பெறுகின்ற நிலையினுல் வழியளவையின் மூலமாக அறிவு அமைகிறது என்று கூறுகின்றனர். அறிவாகிய செயல், ஒரு புறம் அறிபவனையும், மறுபுறம் அறியப்படும் பொருளையும் தொடர்பு படுத்தும் உறவு நிலையைக் குறிப்பதாகும். அறிவு எனப்படுவது, இவ்வுறவைப் பற்றியதாகும். இவ்வறிவு அறிபவன் செயலாகிய அறிவினை, வழியளவை மூலமாக உணர்த்துகிறது. "இந்த ஜாடி என்னுல் அறியப்பெறு கிறது". இவ்வறிவு முழுமையான விளக்கம் பெற வேண்டு மாளுல், அறிபவன் அறியப்படும் பொருள் ஆகிய இரண்டி னிடையே நிலவும் உறவினை நன்கு அறிதல் வேண்டும். இவ்வுறவு, ஞாதுரு ஞேயம் சம்பந்தம் எனப்படும். அதா வது காண்பான் - காணப்படும் பொருள் ஆகிய இரண்டி னிடையே அமையும் உறவாகும். அறிவுகள், தம்மியல் பிலே விளக்கம் உடையன அல்ல என்பது பாட்டர்களது கருத்தாகும். புற உலக உண்மையினை, பௌத்தர்களது அகநிலைக் கொள்கையை எதிர்த்து, நிறுவ விரும்பினர். ஆதலின், பௌத்தரது இன்மைக் கொள்கையை மறுப்ப தற்கு எனப் பாட்டர்கள், அறிவுகள் தம்மியல்பில் விளக்கம் உடையன அல்ல என்று கூறுகின்றனர்.

முராரி மிசிரரது கொள்கை மூன்ருவது மீமாம்சைக் கொள்கையின் வகையாகும். இவர், அறிவுரைகள் தம் இயல்பில் விளக்கம் உடையன ஆதலால் ஏற்புடையன என்ற கருத்தினைத் தழுவுவோர் ஆவார். ஒரு பொருள் அறியப்படும் பொழுதே அதனுடைய ஏற்புத் தன்மையும் ஒருங்கே அறியப்பெறுகின்றது. அறியப்படும் ஒன்றை மனத்திலே நினைந்து பார்க்கின்ற பொழுது ஏற்பு அல்லது பொருத்தம் புலன் ஆகின்றது. (அனுவியவசாயம்).

பிரத்யக்ஷம் அல்லது காட்சி அறிவு, பூர்வமீமாம்சை யின் நான்காவது சூத்திரத்தில் குறிக்கப்பெறுகிறது. ஆன்மா மனத்தினேடும், மனம் அறிகருவிகளோடும், அறி கருவிகள் பொருளோடும் தொடர்புறுகிற பொழுது அறிவு தோன்றுகிறது. இது நையாயிகர்கள் ஒப்புக்கொள்வதே யாகும். ஆனுல் இதில் உள்ள வேறுபாடு எல்லாம், இவ்

வறிவின் தன்மையிலும் தொடர்புகளின் எண்ணிக்கைகளிலும் அமையக் காண்கிறோம். (சன்னிகர்ஷம்). நையாயிகர்கள் அறுவகை உறவுகள் உள்ளனவாகக் கூறுகின்றனர். பாட்டர்களும், பிரபாகரர்களும் மூன்று உறவுகள் உள்ளனவாகக் கூறுகின்றனர். பாட்டர்கள் இவ்வுறவினைத் தாதாத்மிய உறவு அல்லது பேதாபேத உறவு என்று விளக்குகின்றனர். பிரபாகரர் இதனை உள்ளார்ந்த உறவு (சமவாயம்) என்று கூறுகின்றனர்.

காட்சி அறிவு, வரையறை இல்லாத நிருவிகற்ப அறிவு என்றும். வரையறையான சவிகற்ப அறிவென்றும் இரு வகைப்படும். நிருவிகற்ப அறிவை வெற்றறிவு எனவும், தனி அறிவு எனவும், பொருளைப் பற்றிய அறிவு எனவும் (ஆலோசனு) குமாரிலர் விளக்குகின்றார். இவ்வறிவு, பிறந்த குழவிக்கு அமையும் அறிவு போல்வது. இக்குழவி தன்னைச் சூழ்ந்துள்ள பொருள்களைப் பார்க்கும், ஆனால் அப்பொருள்களைப் பிரித்து அறிய இயலாது. இவ்வறிவில் பேரினப் பிரிவோ, அல்லது வேற்றுமைப்படுத்தும் பண்போ அறிவதற்கு இடம் இல்லை. அறிகின்றவன் காணப்பெறுகின்றான். அவனும் அவனிடத்து அறியப்படும் பொருளும் இவ்வறிவில் இடம் பெறுகின்றன. பிரபாகரர் என்பார், நிருவிகற்பக் காட்சி, இனப் பண்புகளையும், சிறப்புக் கூறுகளையும் ஒருங்கே தர வல்லது என்று நம்புகிறார். ஆனால் காணப்பெறும் பொருள், ஒரு பெரும் பிரிவு அல்லது இனத்தைச் சார்ந்தது என்பதை இது உணர்த்தாது. பொருளின் உண்மை இயல்பினை அறிவதற்கு அதனோடு பெரும் பிரிவில் இடம் பெறும் மற்றைய பொருட்களோடு ஒப்பிடுதல் வேண்டும். குமாரிலரது கருத்துப்படி சவிகற்பக் காட்சி, பெரும் பிரிவும் சிறப்புப் பண்பும் ஒருங்கே தருவதாகும். சவிகற்பக் காட்சி நிருவிகற்பக் காட்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டது. பெரும் பிரிவும், பெயரும் உரிய பண்புகளும் யாவும் உள்ளமைந்தனவாக (நிருவிகற்பகக் காட்சியில்) அறியப் பெறுகின்றன. பிரபாகரர் என்பவர், சவிகற்பக் காட்சியைக் கலப்புள்ள ஒன்று எனக் கருதுகின்றார். காணப்பெறும் பொருள் மற்ற பொருள்களோடு கொள்கின்ற உறவினை நினைவுகூர்கின்றோம். அவ்வுறவில் அமையும் அல்லது

ஒப்பிடப்படும் பிற பொருட்கள் நினைவு கூரப்பெறுகின்றன. ஆதலின் இது கலப்புள்ள ஒன்றாகும்.

பிழை அல்லது தவறு :— எல்லா அறிவுகளும் இயல்பிலே பொருந்துவனவாக ஏற்புடையனவாக முறை உள்ளனவாக அமைந்தால் பிழைபடும், தவறுபடும், அறிவுகள் எவ்வாறு நிகழ்கின்றன? ஒருவன் 'இது வெள்ளியாகும்,' என்று அறிகிறான். இவ்வறிவு, பிழைபடும் அறிவாகும். காரணம், நினைவு கூரப்படும் அறிவு, காணும் அறிவோடு சேர்ந்து காட்சியாகிறது. ஆகவே இவ்வறிவில் இரு கூறுகள் உண்டு. ஒரு கூறு காணப்பெறுவது, மற்றொன்று நினைவு கூரப்பெறுவது. இக்காட்சி, தனி ஒரு காட்சி அன்று, கூட்டாகும். காணப்பெறுகின்ற சிப்பி வெள்ளியை நிகர்த்தது அல்லது வெள்ளிக்கும் சிப்பிக்கும் பொதுவான சில கூறுகள் உண்டு. சிப்பி காணப்பெறுகின்றபோது வெள்ளியை ஒத்த சில கூறுகளைச் சேர்ந்தே காட்சி அமைகிறது. இப்பொழுது காணப்படுகின்ற சிப்பி, தன்னிடத்து வெள்ளியை ஒத்த சில கூறுகளுடையதால் முன்பு அமைந்த சில பதிவுகளைத் தூண்டுகிறது. வெள்ளி நினைவு கூரப்பெறுகிறது. ஆதலால் "இது வெள்ளியாகிறது" என்கிற அறிவு அமைகிறது. இது நேராக அறிவது அல்லது காணப்பெறுவது. இது வெள்ளி என்பதின் நினைவினால் உடன் தொடரப்பெறுகிறது. இவற்றுள் முதலில் காணும் காட்சி உண்மையாகும். பின்னர் இது மறுக்கப்பெறுவது இல்லை. இரண்டாவதாக அமைவது வெள்ளியைப் பற்றிய நினைவாகும். இது வேறு இடத்தில் முன்னதாக அறியப்பெற்றது. இப்பொழுது நினைவுகூரப்பெறுகின்ற பொழுது இறந்த காலத்தில் அறியப்பெற்றது என்ற குறிப்பும், எங்குக் காணப்பெற்றது என்ற குறிப்பும் நீங்கிய நிலையில் வெள்ளியைப் பற்றிய நினைவு மட்டும் எழுகிறது. (பிரமுஷ்ட ததாக ஸ்மரண). இவ்விரு அறிவுகளும் பிரித்து அறியப்படுவது இல்லை. இதனால் அறிபவன் தானே வெள்ளியைப் பற்றுதலாகிய செயலில் ஈடுபடுகிறான். பொருந்தாமை பற்றிய அறிவு 'அக்கியாதி வாதம்' எனப்படும். இதன் பொருள், அறியப்படுவதில்லை என்பதாகும். இரு வேறு அறிவுகளை ஒன்றாக எண்ணி மயங்குவதால் பிழை நேர்கிறது.

பாட்டர்கள் இதனை 'விபரீத கியாதி' என்பார்கள். இது நையாயிகர்களது 'அந்நியதா கியாதியே' ஆகும். சிப்பியை வெள்ளியாக அறிகிறபோது 'இது வெள்ளி யாகும்'' என்கிற பிழைபட்ட அறிவு தோன்றுகிறது. இவ்வறிவில் இது என்று குறிக்கப்படுவது கண் முன்னே தோன்றும் வெண்பொருள் ஆகும். சிப்பியின் தனித்த பண்புகள், வெள்ளியினின்றும் வேறுபடுபவை. இங்குக் காண்பானது கண்ணில் உள்ள குற்றத்தால் காணப்படாது ஒழிகின்றன. வெள்ளியின் உரிமைப் பண்புகள் அல்லது குணங்கள் உண்மையான வெள்ளிக்கு உரியன. இங்குச் சிப்பியில் உள்ளனபோல் தோன்றுகின்றன. சிப்பிக்கும், வெள்ளிக்கும் உள்ள உறவு, உண்மை உறவு அன்று, இன்மை உறவாகும்; அல்லது 'இல்லாத' உறவாகும். அசத் என்று பாட்டர்கள் கருதுகின்றனர். நையாயிகர்கள் இதனை இயற்கை மீறியது என விளக்குகின்றனர். (அலௌகிகம்.)

அனுமான அறிவு அல்லது வழி அளவையினுல் அறியும் அறிவு, ஒரு பொருளை உய்த்து உணர வைக்கின்றது. புலன்கட்குப் புலப்படாத ஒரு பொருளினை உய்த்து உணர்கிறோம். அறிவின் உறவுக்கு உட்படும் இரண்டனுள், பொருள் ஒன்ருகும். இப்பொருள் மற்ருெரு பொருளோடு உறவு கொண்டு உள்ளது. வழியளவையில் ஏற்படும் அறிவு, காணுத ஒன்றினைக் கண்ட ஒன்றினுல் துணிதல் ஆகும். துணிவிற்கு ஆதாரம் இவ்விரு பொருள் களினிடையே உள்ள உறவைப் பற்றிய அறிவு ஆகும். பாட்டர்கள் இதனை வியாப்தி என்பார்கள். வியாப்தி யாவது, நீங்காது யாண்டும் உடனுய் நிகழும் ஏதுவாகும். இதனை இயற்கையான உறவு என்பார்கள். மேலும் ''இயற்கையான'' என்ற சொல்லினைப் பிற புறக்காரணங் களினின்று நீங்கியது என்றும், தடைபடாதது என்றும் விளக்குகின்றனர். (உபாதி ரஹிதம்). வரையறையுற்றது அல்லது கட்டுப்பட்டது. உபாதி ராஹித்யம் எவ்வாறு அறியப்பெறுகிறது? அது பல்வேறு இடங்களில், காலங் களில், நிகழ்ச்சிகளில் நீங்காது நிலவக் காண்பதால் அறியப்படுகிறது. சிதானந்தர் எதிர் வழக்குரையைத் (தர்க்கம்) துணிவுக்குத் துணை நிற்பனவற்றுள் ஒன்றெனக் கொள்கின்றார். இது அடுத்தடுத்துக் காணப்பெறுவதோடு

அமைவதாகும். (பூயோ தரிசனம்). உபாதி இன்மையை அல்லது வரையறை இன்மையை அறிவதற்கு இன்றியமை யாதது அடுத்தடுத்துக் காண்பதாகும். (நிருஉபாதிகத் துவம்). "எங்கெங்குப் புகை உண்டோ அங்கங்கெல்லாம் நெருப்பு உண்டு" என்ற கருத்துரையை ஒரு தொகுப் புரையாகக் கொள்கின்றனர். ஆனல் இத்தொகுப்பு ஒரு வரையறைக்கு உட்பட்டதாகும். காணப்பெற்ற அல்லது அறியப்பெற்ற நிகழ்ச்சிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. அனுமானத்திற்கு அல்லது வழியளவைக்கு இது போது மானதாகும்.

நையாயிகர் வியாப்தி என்பது, இயற்கை மீறிய அல்லது கடந்த ஒரு உறவு என எண்ணுகின்றனர் இது ஒரு பொது உண்மையாகும். (சாமான்ய லக்ஷண பிரத்யா சத்தி) இக்கருத்தினைப் பாட்டர்கள் ஏற்பது இல்லை. ஆனல் பொது உண்மைகளை வழியளவையின் எடுத்துக்காட்டு களென அல்லது வழியளவையை விளக்குகின்றவை எனக் கொள்ளுகின்றனர்.

வியாப்தி, தவருது உண்மையாக நிலைபெறுகின்ற உறவு எனப் பிரபாகரர் கருதுகின்றனர். காரணத்துக்கும், காரியத்துக்கும் இடையே அமையும் உறவு போல்வது; முழுமைக்கும் அதன் பகுதிகட்கும் அமையும் உறவு போல்வது; பொருளுக்கும் அதனின் குணங்கட்கும் இடையே அமையும் உறவு போல்வது. வியாப்தி, இவை போல்வது என்று விளக்குகின்றனர். தனித்த அநுபவக் குறிப்புகள், குறித்த காலத்திலோ, இடத்திலோ நிகழ் பவையாகும். ஆனல் பொது உண்மைகள், கால இட வரையறைகள் இன்றி அமைவனவாகும். வியாப்தி அறிவிலே இரு முக்கிய அறிவுகள் (Probans and the Probandum) அறியப்பெறுகின்றன. இவற்றிடையே அமையும் உறவும் இவற்ருேடு தொடர்புகொள்ளும் காலமும் இடமும் இந்த வியாப்தியில் அடங்குவன வாகும். இவை முக்கிய அறிவுக்குக் கீழ்ப்பட்டவை. ஒன்ருேடொன்று தொடர்புகொள்ள முடியாதனவாகும். மலையிடத்துக் காணப்பெறும் புகையினல் கருதப்பெறும் நெருப்பு, முன்னர் அறியாத எதனையும் நமக்குப் புலப் படுத்துவது இல்லையென்பது பிரபாகரரது கருத்து ஆகும்.

கருதல் அளவையின் மூலமாக அல்லது வழியளவையின் மூலமாகத் துணியப் பெறுகின்ற செய்தி அல்லது நிகழ்ச்சி முன்னரே பலவகைக் காட்சிகளினின்றும் கொள்ளப்பெற்ற பொது உண்மையின் கூருக அல்லது பகுதியாக அமைகின்றது. எனினும் வழியளவை, நினைவு அன்று ஆதலால், பொருந்துவதேயாகும். பிரமா அல்லது பொருந்தும் அறிவு அல்லது ஏற்புடைய அறிவு, முன்னர் அறியப்பெருத ஒன்றினை உணர்த்துதல் வேண்டும் என்பது இல்லையென்று பிரபாகரர் கூறுகின்றனர். வழியளவையின் மூலமாக ஏற்படுகின்ற அனுமான அனுபவத்தினை மறு அனுபவம் என அவர்கள் வழங்குகின்றனர். (கிரகிதாக்ராஹின்). இந்நிலை அறிவு நிலையிலே எவ்வகையிலும் முன்னேற்றம் எனக் கொள்வதற்கு இல்லை; தெரிந்த ஒன்று பிரிவறத் தொடர்பு கொண்டுள்ள மற்ருென்றினை இங்கு அறிவிக்கின்றது. வியாப்தி உணர்வு அமைவதற்கு ஒரு காட்சியே போதுமானதாக அமையலாம். அடுத்தடுத்துக் காணுதல் எந்த அளவில் பயனுடையது என்ருல் பிற காரணங்களால் நிகழ்வது அன்று என்ற உறுதியினைத் தரும் அளவிற்ருகும்.

'சப்தம்' அல்லது உரையளவை அல்லது ஆகம அளவை என்பது குறித்து உபவர்ஷர் கூறுவதாவது. சாத்திரம் அதாவது வேத சப்தம் பொருளைப் பற்றிய அறிவை உண்டாக்குகிறது. இப்பொருள் புலன்களோடு தொடர்புடையது அன்று. இப்பொருள் உணர்வு, சப்த அறிவின் அடிப்படையில் எழுகின்றது. ஆதலால் சாத்திரம் என்பது சப்த உணர்வினுல் எழும் அறிவு என்று வரையறை செய்யப்பெறுகிறது. குமாரிலர் இவ்வரையறையினை வைதிக சப்தங்கட்குப் பொருத்திக் காண்பது போல அவைதிக சப்தங்கட்கும் பொருத்திக் காண்கின்ருர். இவ்விரண்டனையும் பிரமாணம் எனக் குமாரிலர் ஏற்கின்ருர். அவைதிக சப்தங்கள் ஏற்புடையன அல்ல என்பது பிரபாகரரது கருத்து. உண்மையான சப்தப் பிரமாணம், வேத சப்தம் ஆகும். வேதங்கள், ஸ்மிருதிகள், ஆசாரங்கள் முதலியன உள்ளடங்கிய சாத்திரத்தைத் தலைமையுடையதாக, இயற்கை கடந்த தர்மத்தை விளக்குகின்ற சிறந்த தலைமையுடையதாகக் குமாரிலரும் பிரபாகரரும் கருதுகின்றனர்.

வேதாந்திகளும், நையாயிகர்களும் வேதங்கள் இறைவனுல் படைக்கப்பெற்றனவாகக் கொள்கின்றனர். வேதங்கள் தாமே வெளிப்பட்டன, மனித நிலையிலோ தெய்வ நிலையிலோ எவராலும் செய்யப்பெருத தாமே வெளிப்பட்ட நிலையினை உடையவை என்பது மீமாம்சகரது கருத்து. புருடர்களால் அல்லது ஆசிரியர்களால் வேதங்கள் எழுதப்பெற்றிருக்குமானுல் எழுதப்பெற்ருேரது பெயர்கள் வருங்கால மக்கட்குத் தெரிந்திருக்கவேண்டும். தொன்றுதொட்டு ஆசிரியர் மாணுக்கர்கட்கு வேதங்களைப் போதித்து வந்தனர். இன்றும் வேதங்கள் இவ்வாறே பயிலப் பெறுகின்றன. வேதப் பதிப்புகளில் கண்வர், காதகர் என்ற பெயர்கள் திருந்திய வேத மூலங்களில் குறிக்கப்பெறக் காணுகிருேம். இங்குக் குறிக்கப்பெறுவன இந்தப் பெயர்களில் விளங்கிய ஆசிரியர்களது போதனைகள் ஆகும்.

வேத மூலப்பகுதிகளில் காணும் சொற்களும் பொதுவாக மக்கள் வழங்கும் சொற்களும் ஒரே பொருள் பயப்பனவாக அமைகின்றன. குமாரிலரது கருத்துப்படி சொற்கள் தமக்குரிய பொருள்களை இரு காரணங்களினுல் வெளிப்படுத்துகின்றன. உரிய பொருளைத் தரும் ஆற்றல் ஒன்று, அடுத்தடுத்து அமையும் சொற்களது பொருள் நினைவுதரப்பெறுதல் மற்ருென்று. முன்னதை அபிதாசக்தி எனவும் பின்னதைப் பதார்த்த ஸ்மிருதி எனவும் கூறுவர். இவ்விரண்டும் பொருளை நோக்கும் நிலையினுலும் (ஆகாங்ஷ) பொருத்தத்தாலும் (யோக்யதா) நெருக்கம் அல்லது அண்மையினுலும் (சந்நிதி) சப்த அறிவினுலும் (சப்தபோதம்) அமையக் காண்கின்ருேம். இவற்ருல் ஒரு வாக்கியத்துள் சொற்கள் ஒன்றிற்கொன்று இயைந்த நிலையில் பொருளைத் தரக் காண்கிருேம். இக்கொள்கையினை அபிஹிதான்வயவாதம் என்று பாட்டர்கள் வழங்குவர்.

பிரபாகரர் வேறு கருத்துக் கொள்கின்றனர். வாக்கியத்தின் அர்த்தத்தை அல்லது பொருளைத் தெரிவிப்பதில் சொற்கள் முக்கிய பங்கு கொள்கின்றன என்பதைப் பிரபாகரர் வற்புறுத்துகின்றனர். சொற்கள் அடுத்தடுத்து அமைவதினுலே (சாகசரிய) தனித்துப் பிரிவுற்று இருக்கும் எண்ணங்கள் நினைவுகூரப்பெறுகின்றன,

இது முதலில் நிகழ்வதாகும். பின்னர்ச் சொற்கள் ஒன்றிற்கொன்று கொள்ளும் தொடர்பால் பெறும் பொருள் எழுகின்றது. இப்பொருள், பொருள் நோக்கு, பொருத்தம், அண்மை ஆகியவற்றின் துணையின் காரணமாக எழுவதாகும். பதார்த்த ஸ்மிருதி அல்லது பொருள் நினைவுகூரப்பெறுதல், பொருள் அறிவிற்குக் காரணமாகும் சப்தங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது அன்று என்பதை அபிஹிதான்ய வாதிகள் மறுத்து உரைக்கின்றனர். இவர்கள் வாக்கிய லக்ஷணத்தை ஏற்கின்றனர். வாக்கிய லக்ஷணமாவது, வாக்கியத்தினுள் சொற்கள் உரிய பொருளைத் தருகின்ற ஆற்றலை உடையதாகும். இது வாக்கியார்த்தம் என்னும் பொருளில் அமைவதாகும். பதார்த்த ஸ்மிருதி அல்லது பொருள் நினைவுகூரப் பெறுதல் என்னும் அடிப்படையில் வாக்கியார்த்தம் அமைய அதனினின்று வாக்கிய லக்ஷணம் என்ற கருத்து ஏற்கப் படுகிறது.

உவம அளவை அல்லது உபமானம் என்பது ஒரு பொருளினிடத்து உணரப்பெறும் ஒற்றுமை, பிறிதொரு பொருளினிடத்து அமையும் ஒற்றுமை உணர்வினைத் தோற்றுவிக்க வல்லது. ஒரு பொருளினிடத்து அறியப் பெற்ற ஒற்றுமையே பிறிதொரு பொருளிடத்துப் புலத் தொடர்பு இன்றி அறியக் காரணமாக இருப்பதானது உவம அளவை ஆகும். பசுவினை ஒத்த (கவ்யத்தை) கவ்யத் திடத்து அறியப்பெற்றது ஒற்றுமை விளக்கும் அறிவு. அது, "எனது பசு இதனை ஒத்தது என்பதாகும்". இது புலத்தொடர்பு அற்றது என்று வரையறை செய்யப்பெறு கிறது; தோன்றுவது காணப்பெறுவதாகும். இதனடியாக எழுகின்ற அறிவுக்குரிய பொருள் புலனுகாத ஒன்ருகும். கவ்யம் என்னும் விலங்கு, பசுவினை ஒத்ததாகும். கவ்யத் திடத்து உணரப்பெறும் ஒத்த இயல்பு "எனது பசுவை ஒத்தது கவ்யம்" என்னும் அறிவினைத் தோற்றுவிக் கின்றது. இங்குப் பெறும் அறிவு, பொறிகளோடு தொடர் புடையது அன்று. இவ்வரையறை நையாயிகரது கருத் தோடு பொருந்துவது அன்று. அவர்கள் ஒன்று தெரிந் தது, மற்ருென்று தெரியாதது, ஆகிய இரு பொருள் களிடத்து உணரப்பெறும் ஒற்றுமை என்று உபமானத்தை விளக்குகின்றனர். இவ்வொற்றுமை உணர்வு, சொல்

தனக்குரிய பொருளை உணர்த்துகின்ற ஆற்றலை முதன்மையாகப் பெற்றிருப்பதை உணர்த்துவதாகும். கவ்ய என்னும் சொல் அறியாத ஒரு பொருள் உணர்வினைத் தோற்றுவிக்கும். நையாயிகரது விளக்கம், உவம அளவையினை வழியளவையினின்று பிரித்துணரத் துணை செய்யாது. மீமாம்சகர்கள், வழி அளவைக்கு இன்றியமையாது வேண்டுவதாகிய வியாப்தி ஞானம் இங்கு வேண்டாம் என்று கூறி, தமது நிலையினைக் காத்துக்கொள்கின்றனர். அருத்தாபத்தி என்பது ஒரு பொருளைக் கொண்டு அதனோடு இயைபு உடைய பிறிதொன்றனை உணர்தல் ஆகும். காணப்பெறுகின்ற அல்லது கேட்கப்பெறுகின்ற ஒரு பொருளின் இருப்பு, இருப்பதாகக் கொள்ளப்பெறுகின்ற பொருளின் இருப்பைப் பொறுத்ததாகும். இவ்வாறு கருதப்பெறும் பொருள் இன்றி, காணப்பெறும் பொருளின் இருப்பினை அறிதல் இயலாது. தேவதத்தன் வீட்டில் காணப்பெற்றிலன், ஆதலால் அவன் வெளியே இருத்தல் வேண்டும். அவன் வெளியே இருத்தல் வேண்டும் என்பது அவன் வீட்டில் இல்லாததன் உண்மையினாலே அமைவதாகும். மேலும், அவன் உயிரோடு இருத்தலால் வீட்டில் இல்லாத நிலையில் வெளியே இருக்க வேண்டும். இங்கு இரு கருத்துக்களிடையே முரண் அல்லது விரோதம் அல்லது அனுபாபத்தி அறியப்பெறுகிறது. ஒன்று தேவதத்தன் வீட்டில் இல்லாததாகும். மற்றொன்று, அவன் உயிரோடு இருத்தல் ஆகும். இம்முரணைத் தவிர்க்கத் தேவதத்தன் வீட்டிற்கு அயலாக ஒரு இடத்தில் இருக்க வேண்டும் என்று கருதப்பெறுகிறது. இம்முரண்களைத் தவிர்க்கின்ற அருத்தாபத்தி, வழியளவையினின்று வேறுபட்டது என்று உணர்த்தப்பட்டது. இது குமாரில பட்டரது கருத்தாகும்.

பிரபாகரர் என்பவர் இங்கு எழுவது ஐயம் என்றும், ஐயமே அருத்தாபத்திக்குக் காரணம் என்றும் கூறுகின்றார். இக்குறிப்பு, அருத்தாபத்தியை வழியளவையினின்று நன்கு பிரித்து உணர்த்துகின்றது. ஹேதுநிச்சயம் அல்லது குறி அல்லது இலிங்கம் உறுதியாக அறியப்பெற்றாலன்றி வழியளவை அமையாது. ஆதலால் வழியளவை வேறு, அருத்தாபத்தி வேறு. தேவதத்தன் வீட்டிற்கு வெளியே இருத்தல் வேண்டும் என்பது அவன்

வெளியே இருப்பது குறித்த ஐயத்தின் அடிப்படையில் எழுகிறது. இந்த ஐயம் அவன் வீட்டில் இல்லாததால் ஏற்படுகிறது. அபாவம் அல்லது அனுபலப்தி அல்லது இன்மை அறிவு, ஏனைய ஐந்து பிரமாணங்களும் இல்லாத நிலையில் ஏற்படுவதாகும். ஒன்றனின் இன்மை, பொறிகளோடு தொடர்புக்குரிய பொருள்கள் இல்லாத நிலையில் அமைவதாகும். இன்மையை அல்லது அபாவத்தை ஒரு தனித்த பிரமாணம் எனப் பிரபாகரர் ஏற்பதில்லை. அதனை இடமாக அதாவது இன்மையை உணர்த்துவது இடம் எனக் கருதுகின்றனர். (அதிகரண சொரூபம்). பிரபாகரர் இன்மையை ஒரு பிரமாணமாக (அறிவைத் தோற்றுவிக்கும் வாயிலாக)க் கொள்வது இல்லை. குமாரிலர் இன்மையைத் தனித்ததொரு பிரமாணமாகக் கொள்கிறார். இன்மை உணர்வே இவ்வறிவைத் தருவது என்று கருதுகிறார். நியாயத்தின் கருத்து, இன்மையும் மற்றவைபோல நேராக அறியக்கூடுவது என்பதாகும். ஆனால் குமாரிலர் இன்மை நேராக அறியக்கூடுவது என்று கருதவில்லை. ஆகவே, முதல் ஐந்து பிரமாணங்களைப் பாவப் பிரமாணங்கள் அல்லது உடன்பாட்டு நிலையில் அமைவன என்று கொள்கின்றனர். உள்ள பொருள்களின் அறிவுகளைத் தருதலால் இவை பாவப் பிரமாணங்கள் எனப்படும். அறிதல் இன்மை அல்லது இன்மை உணர்வு, இல்லாத பொருட்களால் தோன்றுவதாகும். இது அபாவப் பிரமாணம் எனப்படும். சம்பவம் அல்லது நிகழக்கூடும் என்பதும் ஐதிகம் அல்லது மரபு என்பதும் சிலரால் தனித்த பிரமாணங்கள் எனக் கொள்ளப்படுகின்றன. இவற்றை மீமாம்சகர்கள் வழியளவையிலும் உரையளவையிலும் அடக்கிக் காண்கின்றனர்.

3. புலன்கடந்த பொருளியல்
உள்பொருளின் தத்துவங்கள் அல்லது வகைகள்

நியாய வைசேடிகர்கள் போலப் பூர்வ மீமாம்சை, பௌத்தத்தின் இன்மைக் கொள்கையையும், அகநிலைக் கொள்கையையும் எதிர்த்துப் புற உலகினது உண்மையினை நிறுவ முற்படுகின்றது. குமாரிலர் ஐவகைத் தத்துவங்களை ஏற்கிறார். அவற்றுள் முதல் நான்கு, பாவம் அல்லது உடன்பாட்டு நிலையில் அமைவனவாகும். பொருள்

(திரவியம்), குணம், செயல் (கர்மன்), பொதுமை (சாமான்யம்) என்பன. ஐந்தாவது தத்துவம், எதிர்மறையாகும். இன்மை (அபாவம்) பரிமாணம் உள்ளது, பொருளாகும். நிலம், நீர், ஒளி, காற்று, ஆகாயம், காலம், இடம், ஆன்மா, மனம், ஓசை ஆகியவை பொருள்களாகும் இருளையும் பொருளெனக் கொள்கின்றனர். ஒளி இல்லாத இடத்துக்கண், இருளை அறிதலால் இருளும் பொருளெனப் படுகிறது. இருளும் பொருளெனவே கொள்வதற்குப் பிற காரணங்களும் உண்டு. இருளுக்கு நீல நிறமும் செயற்பாடும் உண்டு.

அணுக்கள் நையாயிகர்கள் கருதுவதுபோலக் காண்பதற்கு அரியன அல்ல; காணக் கூடியனவே. நமது வீட்டில் திறந்த ஜன்னலின் வாயிலாக உட்புகும் ஒளிக் கற்றையில் இடம்பெறும் துகள்கள் காண்டற்கு உரியனவாகவே அமைதலைப் பார்க்கிறோம். வெவ்வேறு பரிமாணங்கள் உடைய பொருட்கள் அணுக்களால் தோற்றுவிக்கப்பெறுகின்றன. முதற் காரணத்திற்கும் அதனுல் தோன்றும் பயனிற்கும் இடையே அமையும் உறவு நையாயிகர்கள் கருதுவதுபோலச் சமவாயம் அன்று. வேறுபாடும் ஒருமைப்பாடும் ஒருங்கே அமைகின்றது, என்பது மீமாம்சகரது கருத்து. மீமாம்சகர்கள், சத்காரியவாதத்தை ஏற்கின்றனர். மூலப்பொருள் ஒன்றென்றும், அதன் பயன் மாற்றம் உறுதலால் பல்வகைப்படும் என்றும் விளக்குகின்றனர். நம் கண் முன் உள்ள களிமண் ஒரு தன்மையது. ஜாடியாகவும், தட்டாகவும் உருக்கொள்ளும் களிமண் ஒன்றேயாகும். மாற்றம் உறினும் மாற்றங்கள் இடையே பொருள் நிலைபெறுகிறது. சாங்கியர்கள் சத்காரியவாதத்தையும், பரிணமவாதத்தையும் கொள்வதுபோல மீமாம்சகரும் இங்குக் கொள்கின்றனர்.

ஆகாயம், காலம், இடம், ஆன்மா, மனம், ஓசை, யாவும் என்றென்றும் உள்ளவை. எங்கும் நிறைபவை. இவை யாவும் மனம் நீங்கலாகக் காணக் கூடியனவாகும். தனித்த ஆன்மாக்கள் எண்ணிறந்தனவாகும். எனினும் நிலைபேறுடையன, எங்கும் நிலவுவன. அறிவு, இன்ப துன்பம் ஆகிய நுகர்வுகட்கு நிலைக்களமாக ஆன்மா விளங்கும். அழியும் உடல், அறிகருவிகள், அறிவு ஆகியவற்றினின்று

ஆன்மா வேறுபடுகின்றது. ஆன்மாவை உணர்வு எனக் குமாரிலர் கருதுகின்றூர். அகக் காட்சிக்கு ஆன்மா உரிய தெனக் கூறுகிறூர். (மானச பிரத்யக்ஷம்). மனம் எங்கும் நிலவுவது, என்றும் உள்ளது. மனமும், ஆன்மாவும் போன்ற எங்கும் நிலவுகின்ற இரு பொருட்கள், உடலின் எல்லைக்குட்பட்டு அறிவைத் தோற்றுவிக்கின்றன. ஒலியும், நிலைத்தது எங்கும் நில்வுவது; தொனி அல்லது நாதமாக வெளிப்படுவது.

நையாயிகர்கள் ஏற்பதுபோல், இருபத்து நான்கு குணங்களைக் குமாரிலர் ஏற்கின்றூர். ஆனல் ஒலி, தருமம், அதர்மம் ஆகியவற்றைக் குணங்களாக அவர் ஏற்பவர் அல்லர். த்வனி, ப்ரகாத்யம், சக்தி ஆகியவை குணங்களே. த்வனி, காற்றின் குணமாகும். நிலைத்த ஒலியாக வெளிப் படுகிறது. பொருள்கள் அறியப்பெறுகின்ற பொழுது அவ் வறிவுகளால் தோன்றும் குணம் ப்ரகாத்யம் எனப்படும். ப்ரகாத்யம் பொருட்களால் தோற்றம் கொள்கின்றது. சக்தி என்பது உள்ளமைந்த ஆற்றலாகும் (சகஜம்), அல்லது தோற்றுவிக்கப் பெறுவதாகும் (ஆதேயம்). ஆற்றல் பொருள்களிடத்தும் குணங்களிடத்தும் செயல்களிடத்தும், பொதுமையினிடத்தும் தங்குவதாகும்; சாதாரண நிகழ்ச்சி களில் இருக்கக்கூடும் என்று எண்ணப் பெறுவதாகும். நெருப்பு, எரிப்பது என்பது எடுத்துக் காட்டாகும். வேதங் களில் வலியுறுத்தப் பெறுவன இத்தகையவாகும். வேள்வி கள் துறக்கத்தையோ, வேறு பலன்களையோ தர வல்லன. இங்கு வேள்விகளின் ஆற்றல் குறிக்கப் பெறுகின்றது.

செயல்கள் காணக்கூடியன. பிரிவு, சேர்க்கை போன்ற வற்றை உண்டுபண்ணும் இயக்கமாகும். பொருள்களில் தங்கும், எங்கும் நிலவுகின்ற இயல்பு இல்லை. வேறுபாடும் ஒருமையும், ஒருங்கே உள்ள உறவினல், தனி ஆட்கள் இடத்தும் தங்கும். உளதாவது, (சத்தா) ஒரு பொதுமை யாகும். பொருள், குணம், செயல் ஆகியவற்றிற்கு அயலா கவும் உளதாவதை ஏற்கின்றனர்.

குமாரிலரினின்று பிரபாகரர் சில இடங்களில் வேறுபடு கின்றூர். அபாவத்தைத் தனித்ததொரு பிரமாணமாக அவர் ஏற்பதில்லை. அபாவம் என்னும் அறிவு இட அறிவே யாகும். (அதிகரண சொரூபம்). நிலத்தின் மீது ஜாடியினது

இன்மை என்பது நில அறிவேயாகும். இதனேடு (நிலத்தோடு) எண்ணப்பெறுவதாகிய ஜாடி இங்கு இருந்தால் அறியப்பெறும். பரதந்திராதம் அல்லது உள்ளமைந்த உறவு, சக்தி அல்லது, ஆற்றல், ஒப்புமை, எண், ஆகிய வற்றையும் தனித்த தத்துவங்களாக ஏற்கின்றனர். பொருள், குணம், செயல், பொதுமை ஆகியவற்றையும் ஏற்கின்றனர். ஆற்றல் எண்ணிக்கை ஆகியவற்றை குணங்கள் எனக் குமாரிலர் கருதுகின்ருர். சமவாயத்தை நீக்கி முற்றொருமை என்பதை அதனிடத்துக் கொள்கிருர். இரண்டு அல்லது மேற்பட்ட ஒத்த பொருள்களிடையே அமையும் சில பொதுக்குணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது ஒற்றுமை என்று விளக்குகின்ருர். (தாதாத்மியம்). சேர்தல் பிரித்தல் ஆகியவற்றைத் துணையாகக் கொண்டு வழியளவையின் வாயிலாகச் செயலை அறியக் கூடும் என்பது பிரபாகரரது கருத்து. குமாரிலர், செயல் அறியக்கூடியது, காட்சியில் அமைவது என்று கூறுகின்ருர். பொருள்களிடையேதான் பொதுமை உண்டு என்பது பிரபாகரரது கருத்தாகும். சக்தியின் ஆற்றலால் எல்லாப் பொருட்களும் காரணங்களாகிக் காரியங்களை விளைக்க வல்லனவாக அமைகின்றன என்று குமாரிலரும், பிரபாகரரும் கொள்ளுகின்றனர். ஒளியின் இன்மையினை இருள் என்று பிரபாகரர் கருதுகிருர். அவரது கருத்துப்படி ஆகாயம், காலம், இடம் ஆகியவை காண்டற்கு அரியனவாகும். ஒலியின் குணமாக, நிலைக்களமாக ஆகாயத்தை வழியளவையின் மூலமாக அறியலாம். நையாயிகர்கள் கருதுவதுபோல மனம் என்றுமுள்ள அணுத்தன்மை வாய்ந்த பொருளாகும். ஒவ்வொரு அறிவிலும் அறிவதற்கு ஆதாரமாக ஆன்மாக்கள் விளங்குகின்றன. ஆன்மாக்கள் என்றுமுள்ளன. ஆனல் எண்ணிறந்தன; உடல்தோறும் வேறுபடுவன; ஆன்மா செய்வோனுக, நுகர்வோனுக, எங்கும் நிறைந்தவனுக விளங்குகின்றது.

ஆன்மா

பூர்வ மீமாம்சையில், ஆன்மாவைப் பற்றிய கருத்து மிகவும் முக்கியமானதாகும். ஆன்மா என்றுமுள்ள பொருளாகும். இது குறித்து ஜைமினி ஏதும் கூறினரிலர். உபவர்ஷர் என்பவர் சூத்திரத்தில், (3—3—53) ஆன்ம

உண்மையை உத்தர மீமாம்சையில் விவரித்துள்ளார். சபர ஸ்வாமின் உபவர்ஷரின் ஆத்மவாதத்தைத் தமது பாஷ்யத்தில் புகுத்தியுள்ளார். (1-1-5). உடல்கள் பொறி, புலன்கள் அறிவு ஆகியவற்றினின்று வேருயது, ஆன்மா, அவற்றைப் போல் அழியாதது. ஆன்மா என்றுமுள்ளது. வேதக் கட்டளைகள் அல்லது ஆணைகள், மக்கட்பேறு, துறக்க வுலகம் போன்ற பலன்களை அடைதற்காக வேள்விகளை வற்புறுத்துவன. இப்பயன்கள், வேள்வி செய்வோனுல், இம்மையிலோ அல்லது மறுமையிலோ நுகரப்படும். வேள்விகளைச் செய்வோனே நுகர்வோன் ஆவான் என்பது பொது விதி. வேறுவிதமாகக் கூறப்பெற்றிருந்தாலன்றி வேள்விகளைப் புரிவோனே அவ்வேள்விகளால் ஏற்படும் பலன்களையும் நுகர்தற்கு உரியோன் ஆவான். வேள்வி செய்வோனது ஆன்மா, மரணத்திற்குப் பின்னும் நிலைக்கின்றது என்பதை ஒத்துக் கொள்ளவேண்டும். ஆதலால் அழியும் தன்மையுடையவனவற்றினின்று ஆன்மா வேறு ஆகும். அறியும் பொருள் ஆன்மா ; அது அறிவின் நிலைக்களமாக விளங்குகின்றது. அறியப்படுவது அல்லது அதன் தொடர்ச்சியினேடு ஆன்மா ஒன்ருவது இல்லை. அது அணுத்தன்மை அற்றது. செய்வோனுகவும், செயல்களின் பயனை நுகர்வோனுகவும் விளங்குகிறது. தன்னைத்தானே வெளிப்படுத்திக்கொள்வது என்று சபரஸ்வாமி கருதுகிருர். நையாயிகர்கள் கருதுவது போல மீமாம்சகர்கள் ஆன்மாக்கள் பல என்று கருதுகின்றனர். இவ்வாறு ஆன்மப் பன்மையினை ஏற்ருல் அன்றி, செயல்களில் குறிப்பாகத் தருமம், அதர்மம் ஆகியவற்றில் அமையும் வேறுபாடுகளை விளக்க முடியாது. மதுசூதன சரஸ்வதி என்பார் ஒரு தொடரிலே பாட்டர்களது ஆத்மக் கொள்கையினைச் சுருக்கி அமைக்கின்ருர். ஆன்மா உணர்வோடும் உள்ளதாகும் ; உணர்வின்றி அமைவது எவ்வாறு எனில் உணர்வுகட்கு எல்லாம் அடிப்படையாக அமையும்பொழுது என்று கொள்ளவேண்டும் ; அன்றியும் அது தன்னுணர்விற்கு உரிய பொருளாகவும் ஆகிறது.

ஆன்மாவினை அறிவற்ற ஒரு பொருளாகவும் அறிவு, இன்பம், துன்பம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையாகவும் பிரபாகரர் கொள்கிருர் முற்பட்ட காட்சியின் அடியாக நினைவு எழுகிறது. இந்த நினைவின் துணையினுல் ஒரு

பொருளை நாம் இன்னது என அறிகிறோம். இவ்வாறு நினைவிற்கும் நினைவின் அடியாக எழும் அறிவிற்குும் நிலைக்களமாவது ஆன்மா. ஆன்மா நிலைத்ததொரு பொருளாக இருந்தாலன்றி நினைவும், பொருள்களைத் தெரிவதும், அறிவதும் இயலாது ஒழியும். நிலைத்த ஆன்மாவே முற்பட்ட காட்சிக்கும் தற்போதைய நினைவிற்கும் அடிப்படையாகும். ஆன்மா தன்னொளியோடு கூடியது அன்று. கூடியது என்று கொண்டால் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அறிவு அமைதல் வேண்டும். தன்னொளியோடு கூடிய அறிவு, ஆன்மாவினைப் பொருளினோடு புலப்படுத்திவிடும். புலப்பாட்டில் ஆன்மா அடிப்படையென்பது விளங்கும். ஆன்மா செயல்களை நிகழ்த்துவோனாகவும், இன்பங்களை நுகர்வோனாகவும், எங்கும் நிறைவோனாகவும் விளங்குகின்றான். ஆனால் அறிவற்றவன் (ஜடம்) ஆகும். ஏனெனில் அறிவினின்று வேறுபடுகின்ற காரணத்தினாலே ஆன்மா அறிவற்றது என்று கூறப்பெறுகிறது.

அபூர்வ APURVA

வேள்விகட்கும், இவ்வேள்விகளால் விளையும் பயன்கட்கும் தொடர்பு இருத்தல் வேண்டும். தொடர்பு படுத்துவது அல்லது இணைப்பு, அபூர்வம் என மீமாம்சகர்கள் கருதவேண்டியவர்களாகிறார்கள். பயன் விளையும்வரை, செயல்கள் அல்லது வேள்விகள் நிலைப்பது இல்லை. வேள்விகளாகிய செயல்களுக்கும், இவற்றின் பயன்கட்கும் இடையே உள்ள காரண, காரிய உறவு உண்மை என நிறுவவேண்டுமானால் "அபூர்வத்தை" ஏற்க வேண்டும். வேள்விகள், வேள்விகளைச் செய்வோனது நிலைத்த ஆன்மாவினுள் பயன்களைப் பதியவைக்கின்றன என்று குமாரிலர் கருதுகிறார். இப்பதிவுகள், பயன்களை அவன் நுகர்கின்றவரை நிலைத்திருக்கின்றன. சுருதியின் அல்லது வேதத்தின் வாக்கியங்களில் காணப்பெறுகின்ற குறிப்புக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு அபூர்வம் விளங்குகின்றது. வேதச்சான்றுகளே அபூர்வத்தை நமக்கு மெய்ப்பிப்பன. எடுத்துக்காட்டாக, சுவர்க்கத்தை விரும்புவோன் 'யக்ஞம்' புரியவேண்டும். இவ்வாக்கியம் நன்கு விளக்கப்பெற வேண்டுமானால் வேள்விகட்கும், வேள்விகளால் அமையும் பயன்கட்கும் ஒரு இணைப்பு இருக்க வேண்டும்

என்பதை நாம் ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். வேள்வி, தனி ஒரு செயல் அல்லது பல செயல்களின் தொகுதி. சொர்க்கம் அல்லது துறக்கம் தோன்றும் வரை இச்செயல்கள் நிலைக்க மாட்டா. அபூர்வம் என்பது செயலின் நுண்ணிய ஆற்றலாகும். இவ்வாற்றல் ஏற்கப்பெற வேண்டும். நிலைத்த ஆன்மாவினுள் செயல்களாகிய வேள்விகள் விளைக்கும் ஆற்றல் பயன் அடையும்வரை நிலைக்கின்றன. பிரபாகரர், ஆன்மாவினுள் அபூர்வம் இடம் பெறுகின்றது என்பதை மறுக்கிறார். அபூர்வம், செயலில் அல்லது செயலை விளைக்கும் முயற்சியில் அமைய வேண்டும். செயல், தோன்றி உடன் அழிவதாகும். முயற்சி (வேதவேள்விகளுள் காணும் மூலவிகுதி 'லின்' என்பது) காரியம் என்று வழங்கப்படும். அதாவது விளைய வேண்டுவது என்ற பொருளில் பயன் விளையும் வரை நிலைப்பது அல்லது தங்குவது, என்பது பொருள். காரியம் எனப்படுவது நியோகம் என்றும் அல்லது அபூர்வம் என்றும் வழங்கும். இவ்வாறு குறிக்கப்பெறுவதன் காரணம் அபூர்வம், தூண்டும், கட்டளையிடும் ஆற்றலாகும். பிற வகைகளில் தோன்றும் அறிவுகட்குப் போதியதாகும். ஆனால் கட்டளையிடும் அல்லது விதிக்கும் உரைகள் இவற்றினின்றும் விலக்காகும்.

இறைவன்

தனி ஆன்மாவைக் குறித்து எவ்வாறு ஜைமினி ஏதும் கூறாது விடுத்தாரோ அதுபோல் இறைவனைக் குறித்தும் அவர் ஏதும் கூறவில்லை. இறைவனைத் தலைசிறந்த ஆற்றல் என்று கருதுகின்ற கொள்கையை எந்த அளவுக்கும் பூர்வ மீமாம்சம் மறுக்கிறது, அல்லது மாறுபடுகிறது என்பது வரையறையாகத் தெரியவில்லை. நையாயிகர்கள் இறை உண்மையினை நிறுவ வழங்கியுள்ள வழியளவை வழக்குரைகளை உறுதியாக மீமாம்சம் ஏற்பது இல்லை. வேதங்கள் இறைவனால் படைக்கப்பெற்றவை அல்ல என்பது முடிவான கருத்தாகும். இறைவன் வேதவேள்விகளின் பயன்களைப் பங்கிடுவோன் (பகிர்வோன், ஊட்டுவோன்) என்னும் கொள்கை வேதாந்திகள் கொள்வதாகும். இதனையும் மீமாம்சகர்கள் ஏற்பது இல்லை. வேதவேள்விகள் தாமே, புலனிறந்த அபூர்வத்தின் துணையின்றியும் இறைவனது இடையீடின்றியும் தொழிற்படத்தக்கன.

இறைவன், தாம் இடையிட்டு, செயலின்றிப் பயன்களை நுகர்தற்கு அனுமதிக்கமாட்டார்; அனுமதித்தால் ஒரு தலையாக இருப்பவர் என்றும் இரக்க மற்றவர் என்றும் கூறப் பெறுவர். அபூர்வம் வேள்விப்பயன்களைப் பகிர்வது என்ற கருத்தினை ஜைமினி கொள்கிறார். இதனால் இறைவன் வினைப்பயன்களை ஊட்டுபவன் என்ற கருத்து உத்தர மீமாம்சையில் மறுத்துரைக்கப்பெறுகிறது. பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தவன் இறைவன் என்னும் கொள்கையினை மறுத்ததாக இது அமையுமானால் பாதராயணர் படைப்புக் கொள்கைகள் கருதியுள்ள இடத்தில் ஜைமினியினது கருத்தையும் சேர்த்துக் கண்டித்து இருப்பார். பிரபஞ்சத்திற்குத் தோற்றக் கேடுகள் இல்லை என்பது பூர்வ மீமாம்சையின் கருத்தாகும். பிரபஞ்சம் இருந்தது, இருக்கும், இன்று உள்ளதுபோல் என்றுமுள்ளதாகும். படைப்போ அல்லது பிரபஞ்சத்தின் முற்றழிவோ இல்லை. ஆதலால் பிரபஞ்சத்தின் தோற்றக் காரணமாக இறைவன் கருதப் பெறுவதற்கு இல்லை. வேதங்களின் தலைசிறந்த தலைமையினைக் குறைக்கும் எக்கொள்கையினையும், பூர்வ மீமாம்சகர்கள் ஏற்பதற்கில்லை. இதுவே, பூர்வமீமாம்சகர்களது கருத்தின் சுருக்கமாகும்.

குமாரிலரோ, பிரபாகரரோ இறை உண்மையினை மறுக்கும் கருத்துடையோர் அல்லர். மோக்ஷம், தர்மம் ஆகிய இயற்கை இறந்த அல்லது கடந்த ஆற்றல்களின் அடிப்படையில் வேதத்தின் தலைமையினை நிலைநாட்டுவதே முக்கிய பணியாகக் கொண்டனர். ஜைமினி, நிலைத்த ஆன்மாவின் இருப்பு குறித்து ஏதும் கூறினரிலர். இதற்கு இறையின்மைக் கொள்கையை மறுக்கும் விருப்பத்தினால் சபரஸ்வாமின் ஆன்மாவின் இருப்பினை நிலைபேற்றினை வழக்குரைகளால் நிறுவுகின்றார் என்று குமாரிலர் கருதுகிறார். (வேதாந்த சூத்திரத்தின் விருத்தியாகிய உபவர்ஷரது நூலினின்று எடுக்கப்பெற்றது). இதனைப் பற்றிய முழு அறிவு உபநிடதங்களை இடையறாது பயிலுதலால் பெறுதல் கூடும். இறைவனைக் குறித்து இவர் கூறுவதாவது. "வேதம் எனப்படும் இந்த சாத்திரம் சொல் வடிவத்தில் பிரமமாகும். இவ்வுண்மை, தலைசிறந்த ஆன்மாவினால் நிலைநாட்டப் பெறுகிறது." பிரபஞ்சம் தோற்றமும் ஈறும் இன்றி விளங்குவது என்பதனைப் பிரபா-

கரரும் ஏற்கின்றூர். ஆனுல் பிரபஞ்சத்தின் கூறுகள் தோற்றமுடையன, ஈறுடையன. உயிர்ப்பொருட்கள், உயிரில் பொருட்கள் ஆகியவற்றின் உடலங்களின் தோற்றத்தில் இறைவன் தலையிடுகிறுர் என்னும் கருத்தினைப் பிரபாகரர் ஏற்பதில்லை.

பிற்காலத்திய மீமாம்சகர்கள் இது குறித்துப் பெரிதும் மாறுபட்டனர். பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தவன் இறைவன் என்பதை ஏற்கும் விருப்பத்தினை வெளிப்படுத்தினர். பிரபஞ்சம் படைக்கப் பெறுகிறதென்றும், அழிவுறுகிற தென்றும் கருத விரும்பினுர்கள். வேதத்தின் தலைமையும் ஒருங்கே நிலை நிறுத்தப்பெறுகிறது. வேதங்களைப் பிரளயம் தோறும் காப்பாற்றி, பின்னர் எழும், தோற்றுவிக்கப் பெறும், உலகிற்கு முன்னேயிருந்த வடிவத்திலேயே இறைவன் அறிவுறுத்துகின்றுர் என்று கொள்கின்றனர்.

தெய்வங்களைக் குறித்து மீமாம்சகர்கள் கொள்ளும் கருத்து வியப்பூட்டுவதாகலாம். தெய்வத்தன்மை பெற்ற பரிசுகளைப் பெறுவதற்குரிய வேள்விகளை வற்புறுத்துகின்ற பகுதிகள் இவற்றைத் தியாகம் என்று குறிக்கின்றன. தெய்வங்கட்குப் பலி உணவு படைக்கப்பெறுகின்றது. படைக்கப்படும்பொழுது கூறப்பெறுவது அல்லது கருதப் பெறுவது; "இப்பலி உணவு அக்கினிக்கு உரியது, எனக்கு அன்று". தியாகச் செயல் இங்கு முதன்மையானது. பலி உணவும், தெய்வங்களும் அதனின் துணைப்பொருள்கள் ஆகும். அக்கினி போன்ற தெய்வங்கள், பல இடங்களில் ஒரே சமயத்தில் தோன்றி வேள்வி செய்வோர் அளிக்கும் பலி உணவுகளை ஏற்கவேண்டியிருத்தலால் இத்தெய்வங் கட்கு உடல்கள் இல்லை. அக்கினி, இந்திரன் போன்றவை நிலைத்த சொல் வடிவங்களே. மந்திரங்களில் உள்ள சொல் அமைப்பு முக்கியத்வம் பெறலாயிற்று. மீமாம்சகரது மிகுதி யான ஆர்வம், வேதத்தின் மேலான தலைமையினை நிறுவு வதாகும். கருமத்தின் மறுக்கொணுத ஆற்றல் நிறுவப் பெறுகிறது. தெய்வங்கட்கு உருவம் மறுக்கப்பெறுகிறது. கருமங்களுக்குக் கீழான ஒரு நிலையினைத் தெய்வங்கள் பெறுகின்றன. கடவுட் பன்மையில மீமாம்சகர்கள் நம்பிக்கை கொள்கின்றனர். இத்தெய்வங்கள் பல்வேறு இயற்கை இறந்த ஆற்றங்களைப் பெற்றுள்ளன. கருமங்

கட்குத் தரப்பெறுகின்ற சிறப்பு எவ்வகையிலும் தெய்வங்களின் சிறப்பினைக் குறைப்பதாகா. தெய்வங்களது, முறையாக வழிபடப்பெறுமேல், வழிபடுவோரை வாழ்த்தி அவரவர் செயல்களுக்குரிய பயன்களை நுகர்விக்கும்.

விடுதலை

சொர்க்கம் போன்ற, பெரு நலங்களை விளைக்கின்ற கருமத்தைப் பற்றிப் பூர்வ மீமாம்சை கருதுகின்றது. மோக்ஷத்தைப் பற்றி ஜைமினி; சபரஸ்வாமி, பிரபாகரர் ஆகியோர் கருதினாரிலர். குமாரிலரும், சாலிகாநாதரும், அவர்களுடைய சீடர்களும் மீமாம்சை என்னும் கருத்து முறை, மோக்ஷம் அல்லது வீடுபேற்றுக் கொள்கையின்றி நிறைவுறாது ஆதலால் அதனைப் புறக்கணிக்க இயலாத நிலையில் இருந்தனர். துன்பத்திற்குக் காரணமான மறு பிறப்பினின்று விடுதலை உறுவது வீடுபேறு எனக் குமாரிலர் கருதுகின்றார். இவ்வாறு வீடுபேறு அடைதற்கு முன்னைய பிறவிகளில் ஈட்டிய கருமம் முழுவதும், நுகர்வினால் தீர்தல் வேண்டும். எவ்வகையிலும் மறுபிறப்பிற்குக் காரணமாகும் நிலையில் அக்கருமம் எஞ்சியிருத்தலாகாது. வீடுபேற்றினை விழைவோன் தவிர்த்தற்குரிய செயல்களைச் செய்தலாகாது. மேலும், சிறந்த பரிசுகட்குரிய செயல்களையும் புரிதல் ஆகாது. ஏனெனில் இருவகைச் செயல்களும் (தவிர்வனவும், தக்கனவும்) தளையாகும்; மேலும், மேலும் வித்தாகும்; பிறப்பிற்கு ஆன்மாவினைக் கட்டுண்ணச் செய்யும். விதிக்கப்பெற்ற செயல்கள், கடன் எனக் குறிக்கப் பெற்றவை, வரையறை பெற்றவை. நித்திய, நைமித்திக கருமங்கள், தவறாது புரியப்பெறல்வேண்டும். இவற்றைப் புரியாது ஒழிந்தால் பாவமும், துன்பமும் நேரும். கடனானவற்றைப் பயன் கருதாது ஆற்றுதல், கீதையிலே நிஷ்காம்ய கருமம் என்று கருதப்பெறுகிறது.

மோக்ஷம் என்பதனைப் பெறுதற்கு ஞானம், நேர் காரணமாகாது. ஞானம், ஒருவன் மேலும், மேலும் பிறவிகள் அமையாத வகையில் செயல்களைத் தக்கவாறு புரியும் வகையில் நெறிப்படுத்தும் இது அகவழிபாடு அல்லது தியானம் என்ற உருவத்தினைக் கொள்ளும். விடுதலை பெற்ற ஆன்மா இன்ப துன்ப நுகர்வு வகைகளினின்றும் விடுதலை பெற்றுத் தனது இயல்பான உருவிலே

விளங்கும். இயல்பான உரு, ஞானத்தின் ஆற்றலாகும். இதற்கு உடலில்லை; பொறி புலன்கள் இல்லை. செயல்களினின்று விடுதலையான நிலையாகும். ஞானமும், கருமமும் ஒருங்கே வீடுபேற்றிற்குக் கொண்டு செல்லும் என்பது குமாரிலரும் அவரைப் பின்பற்றுவோரும் கருதுவதாகும். (ஞான, கரும, சம்சயம்). அத்வைதிகளைப் போலக் குமாரிலர் மோக்ஷத்தைப் பிறவியினின்று விடுதலை என்றே கொள்கின்றனர் அத்வைதிகள், வீடுபேற்றினைக் கருதி அல்லது வேதம், பிர்ம சூத்திரம் இவற்றின் அடிப்படையிலும் மறுபிறப்பினின்று விடுதலை அடைவது என்று விளக்குகின்றனர். உயரிய உண்மையை உணர்ந்தவன், மீண்டும் பிறவான்.

மறு பிறப்பிற்குக் காரணமான, இன்ப துன்பங்கள், தருமம், அதர்மம் ஆகியவற்றின் மறைவு, மோக்ஷம் எனச் சாலிகாநாதர் கருதுகிறார். அத்வைதிகள், மோக்ஷத்தை ஆனந்த நிலை என்று கொள்வார்கள். மீமாம்சகர்கள் இவ்வாறு கொள்ளாது ஆன்மாவின் இயற்கை நிலையே மோக்ஷம் என்று கருதுகின்றனர். இந்நிலையில் ஆன்மாவிற்கு உடல், பொறி, புலன்கள் இல்லை. இவற்றால் விளையும் செயல்களும் இல்லை. இவையனைத்தும் மறைகின்றன. ஆன்மா, விடுதலை உணர்வோடு விளங்குகிறது. விதித்த கடமைகளைப் பிறழாது புரிதலையே விடுதலைக்கு உரிய வழியாகக் குமாரிலர் போலவே சாலிகாநாதர் வற்புறுத்துகிறார். தவிர்த்தனவும் பரிசுகட்கு உரியனவும் செய்யாது ஒழிதல் வேண்டும். முன்னர் ஈட்டிய வினைத் தொகுதிகளின் அழிவிற்கு அவற்றின் கழுவாய்க்கு ஞானம் தேவை. ஆன்மாவைப் பற்றிய ஞானத்தினை அடைதல், மனநிறைவு கொள்ளுதல், தன்னைத்தான் கட்டுப்படுத்துதல், ஏனைய குணங்கள் முதலியவை மேலும் கருமம் சேராதவாறு தடுக்கும்.

4. அற இயல்

பூர்வ மீமாம்சம், தரும மீமாம்சை எனக் கருதபெறுவது முறையே ஆகும். தருமம் என்பது யாது? ஒழுக்கத்தில் சிறத்தற்கு உரியன என வேதநூல்கள் விதிப்பன, தருமம் என்று பூர்வமீமாம்சை வரையறை செய்கின்றது. ஒருவன் தனக்கும், தனது குடும்பத்திற்கும், உற்றார் உறவினர்

கட்கும், நாட்டிற்கும் ஆற்ற வேண்டிய கடப்பாடுகளை, ஒழுக்கங்களை மீமாம்சை வற்புறுத்திக் கூறுகிறது கருமம் வரம்பில் ஆற்றல் உடையது என்று மீமாம்சை முழுமை யாக நம்புகிறது. இறைவன் உளன் எனில், இதன் ஆற்றலைத் தடை செய்தல் இயலாது. மீமாம்சையின் முழு ஆதாரமாவன வேதங்கள். மரணத்தை விளைக்கும் கொடுஞ் செயல் தவிர்க்கப்பெறுகிறது. அது அதர்மம் ஆகும். ஆனால் வேள்வியில் ஒரு விலங்கு கொல்லப்பெறுமானால், வேதம் விதித்த காரணத்தால், அதர்மம் ஆகாது. கொடுஞ் செயல் எனினும் வேதம் வற்புறுத்திக் கூறுவதால் அதர்மம் ஆகக் கருதப் பெறவில்லை. வேள்விக்கு அயலாகக் கொடுமை நிகழுமானால் அது தன்னலத்தின் காரணமாக அமைவதாகும். வேள்வியில் நிகழும் கொலை, இறை வழி பாட்டில் அர்ப்பணிக்கப் பெறுவதால் கொலையாகாது. ஒழுக்கத்துறையில் செயலினது பண்பினை வரையறை செய்வது செயல் புரிவானது அக நோக்கேயாகும். ஒரு செயல் கொடுமையுடையதா? அல்லதா? என்பது செயல் புரிவானது உள்ளத்தில் அமையும் நோக்கினைப் பொறுத்த தாகும். இருவகைக் கொடுமைகளையும் ஒத்த நிலையில் பொதுவாக உலகு மதித்தாலும் செயல் புரிவானது நோக்கத்தால் வேறுபடுகின்றது. இவ்வகைச் செயல் களிலே இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட உண்மைகள் இடம் பெறும் நிலைகளில் வேதங்களே தலைமையுடையனவாக அமைகின்றன. கருமம் கொள்ளும் பகுப்பு வருமாறு: ஒன்று, நித்திய கருமங்கள் தவறாது ஆற்றப்பெற வேண்டு வன. இரண்டு, நைமித்திய கருமங்கள் வரையறை செய்யப் பெற்றுள்ளவை, மூன்று, காமிய கருமங்கள், விரும்பிச் செய்யத்தக்கன. முதலிரண்டும் தவறாது ஆற்றப் பெற வேண்டுவன. ஆற்றாது ஒழிந்தால் பாவமும், துன்பமும் ஒருங்கே நிகழும். காலையிலும், மாலையிலும், நாள் தோறும் நிகழ்த்தப்பெறும் பிரார்த்தனையும் தவறாது ஆற்றவேண்டிய கட்டாயமான கடமையாகும். கிரகண காலங்களில் ஒருவன் குளிக்க வேண்டும் என்பது ஒரு காரணம் பற்றியதாகும். அக்காரணம் நிகழும் போது செய்ய வேண்டிய செயல் கிரகணம் என்ற நிலை ஏற்படுகின்ற போது புரிய வேண்டு வதாகும். மூன்றாவது வகையாகிய காமிய கருமம், பலன் களை விரும்புவோர் மேற்கொள்ள வேண்டுவதாகும்.

இவற்றை ஆற்ற வேண்டிய கடப்பாடு இல்லை இவற்றைச் செய்வதற்குரிய முழு ஆற்றல் (அதிகாரம்) முக்கிய வேள்வியைப் புரிவதற்கு உரிய சாதனங்களையும் வேள்வி நிகழ்த்ததற்குறிய மற்றத் துணைக்கருவிகளையும் பெற்றோர் அன்றி மற்றையோர் புரிதற்கு இல்லை. முதலிரண்டு கருமங்களையும் ஒவ்வொருவனும் வாழ்நாள் முழுமையும் தவருது செய்தல் வேண்டும். துணைப்பொருள்கள் இல்லாது இடத்தும் முக்கிய கருமங்களை மட்டும் செய்வோராலும் செய்யப்பெற வேண்டும். தருமங்களின் ஆன்மீகச் சிறப்பு, விடுதலைக்குக் காரணமாவதாகும் என்பது தன்னறிவிற்கும் தன் உணர்விற்கும் வரும் வழியெனக் கரும யோகத்தை ஏற்கும் வேதாந்திகளாலும் வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. நித்திய, நைமித்திக, காமிய கருமங்களைப் பற்றின்றி இறைவனுக்கு அர்ப்பணித்து ஆற்றினுல் ஆற்றுவானது அகம் தூய்மையுற்று ஆன்ம அறிவிற்குத் துணையாகும் என உபநிடதம் வற்புறுத்துகிறது.

தருமத்தின் இயல்பினை நன்கு ஆராயும் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்து முறையாக, பூர்வ மீமாம்சை அமைகிறது. வேதப் பகுதிகள் ஐயமின்றிப் பொருள் மாறுபாடின்றி நன்கு விளக்கப்பெறுகின்றன. இவ்வாறு விளக்கம் காண்பதற்குப் பல விதிகள் விளக்கப்பெறுகின்றன. இதனுல் வாக்கிய சாஸ்திரம் விளங்கப் பெறுகிறது. வியாகரண சாஸ்திரமும், நியாய சாஸ்திரமும் முறையே பத சாஸ்திரம் எனவும், பிரமாண சாஸ்திரம் எனவும் வழங்கப் பெறுதல் போல, மீமாம்சை வாக்கிய சாஸ்திரம் என வழங்கப் பெறுகிறது.

———

அதிகாரம் - 13

வேதாந்தம் – அத்வைதக் கொள்கை

அ. சங்கரர்

வேதாந்தம்

உபநிடதங்கள், வேதாந்தம் எனப்படும். இவை வேதத்தின் இறுதியில் காணப்பெறும் பகுதிகளாகும். முற்பட்ட காலங்களில் உபநிடதங்களது போதனையைக் கோவையாகவும் முரணாத வகையிலும் விளக்க முயன்றனர். முன்னர் உபநிடதங்களைப் பற்றிய அதிகாரத்தில், உபநிட தங்களுள் இரு வேறு கருத்துப் போக்குக்களை அல்லது சார்புகளைக் கண்டோம். அவற்றுள் ஒன்று, பிரமம், ஆன்மா, உலகு ஆகிய யாவும் ஒன்றெனக் கூறுவதாகும். மற்றொன்று, இவற்றைப் பிரித்து உணர்வதாகும். இவ் விரு, வெவ்வேறு கருத்துரைகளின் வகைகளை இயைபு படுத்திக் காண வேண்டும். ஆன்மாவும், உலகும், பிரமத் தோடு ஒன்றாகியும், வேறாகியும் இருத்தல் எவ்வாறு இயலும்? ஒன்றாதலையும் வேறாதலையும் ஒற்றுமைப்படுத் தும் முயற்சிகளுள் ஒன்றாகப் பாதராயணரது பிரம சூத்திரம் அல்லது வேதாந்த சூத்திரம் நமக்குக் கிடைத்துள்ளது, ஒற்றுமைப்படுத்தும் பிற முயற்சிகளைப் பிரம சூத்திரம் குறிக்கின்றது. உபநிடதக் கருத்துக்களை முறைப்படுத்தும் பிற முயற்சிகளுள் சில: ஆதுலோமி, காஷா கிருஷ்ண, பாதாரி, ஜைமினி, கார்ஷ்ணஜினி, ஆஷ்மாரத்ய ஆகியோர் எழுதிய நூல்களாகும். இவர்களின் நூல்கள் நமக்குக் கிடைத்தில; ஆதலால், பாதராயணரது நூல் பெரும் சிறப்பிற்கு உள்ளாகியது.

உபநிடதங்கள், பகவத்கீதை, பிரம சூத்திரம் ஆகிய மூன்றும் வேதாந்தக் கருத்து முறைக்கு மூவகை அடிப் படையாகும். இம்மூன்று நூல்களும் வேதாந்தத்தின் பிரஸ்த்தானத்ரையம் எனப்படும்.

பிரமசூத்திரம், உத்தரமீமாம்சை எனப்பெயர் பெறும். இப்பெயர் வேதத்தின் கிரியைப் பகுதிகளை விளக்கும் பூர்வ மீமாம்சையினின்று பிரித்து உணர்த்துவதற்கு ஆகும். மீமாம்சை அல்லது முறைமையான ஆய்வு எனப்படுவது வேத உண்மைகள் ஆராய வேண்டுவன என்பதைக் குறிப்பதாகும்.

பிரம சூத்திரத்திற்குச் சங்கரர் தரும் விளக்கம்

பிரமசூத்திரம், நான்கு அதிகாரங்களைக் கொண்டது. ஒவ்வொரு அதிகாரமும் நான்கு பகுதிகளுக்கு உட்படும். பிரமசூத்திரம் கருத்துச் செறிந்த சுருக்கங்களாகும். இவற்ருல், பலவகை விளக்கங்கள் தோன்றலாயின. இவற்றுள் தலைமையானவை அத்வைதம், விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம், பேதாபேதம், சுத்தாத்வைதம் ஆகியவை. இவை முறையே சங்கரர், இராமானுஜர், மாத்வர், நிம்பார்க்கர், வல்லபர் ஆகிய ஆசிரியர்களைக்கொண்டு தோன்றியவையேயாகும். இவைகளுள் ஒவ்வொன்றும் பாதராயணரால் குறிக்கப்பெற்றுள்ள தொல் மரபுகளில் ஏதேனும் ஒன்றைத் தழுவி எழுந்தது ஆகும். ஒவ்வொன்றும், பலவகைப் போதனைகளை உள் அடக்கியதாகும். வேதாந்த மெய்ப்பொருளியலுக்குச் சங்கரர் தருகின்ற விளக்கம் இவ்வதிகாரத்தின் பொருளாகும்.

கி. பி. 8-வது நூற்ருண்டில் சங்கரர் தோன்றியவர். கோவிந்தரது மாணுக்கர் எனச் சங்கரர் தன்னைக் கூறிக்கொள்ளுகிருர். கோவிந்தர், கௌடபாதரது மாணுக்கர் ஆவார் சங்கரர், முப்பத்திரண்டு ஆண்டுகள் வாழ்ந்து பல நூல்கள் எழுதினுர். இந்நூல்களுள் தலையாயவையாகக் கருதப்பெறுவன, பண்டைய உபநிடதங்களின் பேருரைகள், பகவத் கீதைப் பேருரை, பிரமசூத்திரப் பேருரை. வேறு பல நூல்கள் அவர் எழுதியதாகக் கருதப்பெறினும் அந்நூல்கள் அவரால் எழுதப் பெற்றன என்று துணிந்து கூறுவதற்கில்லை.

சங்கரர், ஆன்மீகப் பரம்பொருள் கொள்கையை, இரண்டு அற்ற அல்லது அத்வைதக் கொள்கையை உபநிடதத்தின் மூலக் கொள்கையாக நிறுவினுர். மூல மாத்யமக காரிகை என்னும் நூலினை எழுதிய நாகார்ஜுனர்,

புத்தரது மூல போதனையென்று அத்வைத வாதத்தை, அடிப்படையான பரம்பொருள் கொள்கையாக விளக்கு கிருர் (Radical absolutism). உபநிடதங்களுள் முரண்படு வன போலத் தோன்றும் கருத்துரைகளை முறைப்படுத்தி அவற்றின் போதனையைக் கௌடபாதர் தனது மாண்டூக் கிய உபநிடத காரிகையில் விளக்குகிருர். அத்வைத மெய்ப்பொருளியலின் அடிப்படைக் கருத்துகளை விளக் கும் முதல் நூலாகக் கௌடபாதரது காரிகை விளங்கு கின்றது. இந்நூலுள் இடம்பெறும் கருத்துகளாவன பிரம-ஆன்ம ஒருமை, தோற்றக் கொள்கை, பரம்பொருளை அளவை நெறித் தத்துவங்களால் விளக்க இயலாமை, மோக்ஷம் அல்லது விடுதலைக்கு உரிய நேர்வழி ஞானம் என்பவை. கௌடபாதரது காரிகை, மாறுபடும் அளவை நெறியை மேற்கொள்ளும் மாத்யமிகரது கருத்தினையும், உடன்பாட்டுக் கருத்து முறையினைப் போதிக்கும் உபநிட தத்தையும், சேர்த்து விளக்க முற்படுகிறது. கௌடபாதர், அத்வைதத் தொல் மரபு ஒன்றினைக் குறிக்கிருர். அவரது காரிகை நான்கு அதிகாரங்களைக் கொண்டது. முதலாவது, ஆகமம் எனப்படும். இது மாண்டுக்கிய உபநிடதத்தின் மூலப்பகுதிகளை விளக்குவதாகும். கௌடபாதர்தான் உள் பொருளைப் பற்றிக் கொள்ளும் கருத்து, சுருதியின் ஏற்பைப் பெற்றது என்றும் அறிவினல் அரண் செய்யப் பெறுவது என்றும் கூறுகிருர். இரண்டாவது அதிகாரம் வைதாத்யம் எனப்படும். இது, பல வழக்குரைகளால் உலகு தோற்றம் உடையது என்பதனையும், இருமை மாறுபாடு ஆகியவற்றை உடையது என்பதையும் விளக்கும் பகுதியாகும். மூன்ருவது பகுதி அத்வைதக் கொள்கையை நிலை நாட்டுவதாகும். இவ்விறுதிப் பகுதி ஆலாதசாந்தி எனப்படும் இது எரிகொள்ளியை அணைத்தல் எனவும் கூறப்படும் இங்கு மேலும் அத்வைதக் கருத்து விரிவு பெறுகிறது எனவும், ஆன்மா ஒன்றே உள்பொருள் எனவும், நமது அனுபவம் சார்புடையது எனவும் விரிக் கின்றது. ஒரு கழி ஒரு புறத்தில் பற்றி எரிகிறது. இதனைச் சுழற்றினல் தீச்சக்கரம் என நாம் மயங்கும் நிலை பெறுகிறது. (ஆலாதசக்ரம்). இதுபோல்வது இவ்வுலகு வழங்கும் பன்மைக்காட்சி. கௌடபாதர், யோகாசாரக் கொள்கைகளைக் குறிக்கின்ருர். புத்தரது பெயரை ஆறுமுறை கூறுகிருர்.

பௌத்தம் பல இடங்களில் பரவி இருந்த காலத்தில் கௌடபாதர் வாழ்ந்தார். பௌத்தக் கொள்கைகளை இதனால் நன்கு அறிந்திருந்தார். பௌத்தக் கொள்கை களில் தனது அத்வைக் கொள்கையோடு முரண்படாத பகுதிகளை ஏற்றார். தனது கருத்து, அருளிப்பாட்டைப் பொறுத்தது அன்று என அல்லது சமயக்கொள்கைகளை விளக்கும் மூலப்பகுதிகளைச் சார்ந்தது அன்று என, பௌத்தர்களை நோக்கிக் கூறுவார். ஆத்திக, வைதிக நெறி நிற்கும் இந்துவை நோக்கித் தனது கருத்து, வேதத்தின் ஏற்பினை அல்லது தலையாய வேதத்தின் ஏற்புக்கொண்டது எனக் கூறுகிறார். அவரது விரிவான உள்ளக் கருத்துகள் பௌத்தத்தோடு தொடர்புடைய கருத்துகளையும் ஏற்கத்துணை நின்றன. ஏற்கப்பெற்ற பௌத்தக் கருத்துகள், அத்வைத அமைப்புக்கு ஏற்பப் பொருத்திக் காணவும் பெற்றன.

கௌடபாதர், தனது கருத்து முறை பௌத்தக் கருத்தின் சில கூறுகளை ஒத்திருத்தலை உணர்கிறார். ஆதலால் அவர் தனது கருத்து, பௌத்தம் அன்று என்பதை வற்புறுத்துகிறார். சற்று மிகுதியாகவே - தனது நூலின் இறுதிப் பகுதியில் கூறுவதாவது :- ‘இது புத்த ரால் பேசப்பெற்றது அன்று” என்பதாகும். இப்பகுதி யினைச் சங்கரர் விரித்து உரைப்பதாவது : ‘பௌத்தக் கொள்கை அத்வைதக் கொள்கையை ஒத்ததாகிறது. ஆனால் வேதாந்த மெய்ப் பொருளியலின் சுழல்அச்சுப் போல விளங்கும் பரம்பொருள் கொள்கை ஆகாது’'. பௌத்த மதத்தின் தொடர்பினால் அமைந்த சில கூறு களைக் கௌடபாதரது நூலிலே காண்கிறோம். விஞ்ஞான வாதமும், மாத்தியமிகக் கருத்துக்களும் குறிப்பாகக் கௌடபாதரது நூலில் ஆங்காங்கே புலப்படுகின்றன. விஞ்ஞானவாதிகள் பயன்படுத்துகின்ற வழக்குரைகளையே கௌடபாதரும் காட்சிக்குப் புலனாகும் புறப்பொருள்களின் உண்மையற்ற நிலையை அல்லது பொய்ம்மையை நிறுவப் பயன்படுத்துகிறார். கனவு நிலையில் அமையும் பதிவுகள் நனவு நிலையில் (விழிப்பு) அமையும் பதிவுகளினின்று உண்மையிலேயே வேறுபடுவதைப் பாதராயணரும், சங்கரரும் வலிமையாக ஆர்வத்துடன் உணர்த்து கின்றனர். விழிப்பு நிலையில் ஏற்படும் பதிவுகள், புறவுலகில்

உள்ள பொருள்கட்கு அயலாகவோ, அவற்றின் துணையின்றியோ தோன்றுவன அல்ல. எனினும் கௌட பாதர் கனவு நிலை, நனவு நிலை ஆகிய இரு அனுபவங்களை இணைக்கின்றார். விஞ்ஞான வாதத்தோடு தொடர்புறும் அக நிலைக்கொள்கையைத் தனது கருத்து முறையினின்று நீக்குகின்ற ஆர்வமுடையவராகச் சங்கரர் காணப் பெறுகிறார். ஆனால், இந்த அகநிலைக் கொள்கையைக் கௌடபாதர் வரவேற்கிறார். விஞ்ஞானவாதத்தை முடிந்த முடிவாக ஏற்பதில் விருப்பம் இல்லை. புறப் பொருள் எந்த அளவு உண்மையற்றதோ, அந்த அளவு அகமாகிய காண்பானும் உண்மையற்றதே. இது இடர் விளைக்கும் இன்மைக்கொள்கையை ஏற்கும் நிலையினை நெருங்குவதாகும். கௌடபாதர், நாகார்ஜுனர்போலக் காரண காரியத் தொடர்பையும் மாற்றம் விளையக் கூடும் என்பதையும் மறுக்கிறார். "அழிவில்லை, படைப்பில்லை, எவரும் பந்தமுறவில்லை, எவரும் விடுதலை அடையும் முயற்சியுடையோர் ஆக இல்லை, எவரும் விடுதலை காணும் விழைவு உடையோராக இல்லை, எவரும் விடுதலையுற் றோராக இல்லை; இதுவே முற்றுண்மையாகும்." அனுபவ உலகின் காரணம் அவித்தை என்று அறியப்பெறுகிறது. இதனை நாகார்ஜுனர் வழங்கியுள்ள தொடரால், 'சம்விருதி' என்று குறிக்கலாம். "மாயவிதையினின்று மாய முளை தோன்றுகின்றது; மாய முளை நிலையுடையது மன்று, அழிவுடையதுமன்று; பொருள்கள் இதுபோல்வன. இக்காரணம் பற்றியே". அறிவு நிலையில் அமையும் வேறுபாடுகள் கடந்த உயரிய நிலை, உண்மை ஆகிய தன்மை, இன்மை ஆகிய தன்மை, இரண்டுமுள்ள தன்மை, இரண்டும் அற்ற தன்மை ஆகிய பயன்நிலைகளால் சிறப் பிக்க இயலாததாகும். கௌடபாதரும், நாகார்ஜுனரும் இந்நிலையினைத் தோற்ற உலகு கடந்த ஒன்றாகக் கருது கின்றனர். கொள்கைக் குறிப்புக்களாகிய இவற்றோடு காணப்பெறும் சொற்றொடர் ஒற்றுமைகள், பௌத்தத் தொடர்பிலிருந்து உள்ளதைப் பிழையற உணரத் துணை நிற்கின்றன பொருளைக் குறிக்கும் தருமம் என்ற சொல்லும் சார்பு அறிவைக் குறிக்கும் சம்விருதி என்ற சொல்லும் புற உலக உண்மையினைக் குறிக்கும் சங்காதா என்ற சொல்லும் பௌத்தத்திற்கே உரியனவாகும்

எரிகொள்ளி வட்டம் என்னும் உவமை, உலகு உண்மை யற்றது என்பதனை உணர்த்தப் பெளத்த நூல்களில் பல இடங்களில் ஆளப்பெறுவதாகும்.

தலைமை, அக உணர்வு, அறிவு

(Authority, Intuition, Reason)

மூல நூற் பகுதிகளை விளக்கும்பொழுது சங்கரர் அப்பகுதிகளில் காணும் சொற்களுக்குச் சொற் பொருள் கூருமல் அவற்றின் உட்கிடை ஒரு சிறிதும் பிறழாத வகையில் உரைவகுத்துச் செல்லு கிருர். சங்கரர், தனது கொள்கைகட்குச் சுருதியை மட்டும் ஆதாரமாகக் கொண்டவர் அல்லர். தமது கொள்கைகள், உள்ளார்ந்த அறிவு அல்லது யுக்தியையும் நேர்முக அனுபவத்தையும் ஒருங்கே உடையன என்று சங்கரர் கூறுகின்ருர். இவ்வாறு வேறுபடும் அறிவு வகைகள் ஒன்ளேடு ஒன்று முரணுவன அல்ல. காரண காரியத் தொடர்புச் சட்டத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு முடிவாக ஒரு முதற்காரணம் உளதாதல் வேண்டும் என்று வாதிடலாம். இவ்வுலகினைக் காரியம் எனக்கொண்டு இதற்குக் காரணம் ஒன்று இருக்க வேண்டும் என்று சுட்டலாம். இவ்வாறு, வழியளவையினுல் அமையும் வழக்குரை, காரணத்தின் தன்மையினை நமக்கு உணர்த்தாது. நேர்முக அனுபவமே உள் பொருளோடு தொடர்பு கொள்ளச் செய்யும். உள்பொருள், புலன்கடந்த பொருளியலில் உள்ள ஒரு கருத்தமைவன்று. ஆனுல் ஆன்மீகத் துறையில் உள்ளதெனக் கொள்ளப்பெறுவ தாகும். அது, அகஉணர்வின் பொருளாகும்; வழியளவை யால் உய்த்து உணரப்பெருதது. (அபரோக்ஷானுபூதி). சங்கரர், சுருதி அல்லது வேதம், பிரத்யக்ஷம் என்று கூறும்போது வேதம், முனிவருடைய முழுமையான அனுபவங்களின் பதிவு என்று கொள்கிருர். சுருதி இயல்பிலேயே ஏற்புடையது என்று கொள்ளவேண்டும். ஏனெனில் அனுபவம் என்பது நேர்முகமாக அறிவது. அனுபவம், தன் அளவிலேயே உண்மையினை நிறுவுவ தாகும். வேதம், இத்தகைய அனுபவங்களைப் பதிவு செய்வதால் வேதம் ஏற்புடையதாகும். சுருதி,

தன்னிடத்தினின்று வழியளவை மூலமாக அறியப்பெறும் உண்மைகளை விளக்குகின்றது. எதுபோல எனில் புலப் படும் பொருள்களைக் கதிரவனின் ஒளி புலப்படுத்துவது போல. சுருதி, நினைவுபடுத்துவதேயாகும். (ஞாபகம்) காரகம் அன்று. எண்ணம், அக உணர்விற்கு வழி கோலுகிறது. அகஉணர்வுகளின் பதிவுகளே சுருதி யாகும்.

சங்கரர் சுருதிகட்கு விளக்கம் காண்கிறார், வாதிடுகிறார். பிரமம் அகஉணர்வின் பொருள் எனக்கொள்கிறார். பிரமம் காட்சிப்பொருள் அன்று; வழியளவை உவமம் குறிப்பு அல்லது அருத்தாபத்தி, சுருதி ஆகியவற்றால் அறியப் படுவதும் அன்று. பிரமம், நேர்முக அனுபவத்தில் உடனுக அறியப்படுவதாகும். வழக்குரைகளால் அறியப் பெறுவது அன்று இவ்வனுபவத்தில் யாவும் ஆன்மாவாகத் தோன்றுகின்றன; அறியும் முறை. அறியப்படும் பொருள், ஆகியவற்றிடையே அறிவால் காணும் வேறுபாடுகள் மறைகின்றன. அனுபவ வழியில் அறிவு நிகழ்வதற்கு உரிய வரையறைகள் இல்லை. இங்கு உறுதியான உணர்வு அமைகிறது. சங்கரர் கேட்பது, "ஒருவன், பிரம ஞானத்தை உடைய மற்றொருவனோடு எவ்வாறு வாதிட முடியும்? பிரம ஞானம் உடையவன், அந்த ஞானத்தைத் திடமாகத் தனது உள்ளத்தின் தீர்ப்பாகக் கொண்டிருக் கின்றான்". இவ்வனுபவம் மிக நெருங்கியதாக, இத் தன்மையது என விவரிக்க முடியாததாக, பிறருக்குச் சொல்ல முடியாததாக அமைகிறது. ஆன்மா ஒன்றே சாட்சியாக அமைகிறது. இவ்வுண்மையினை உணரும் பொழுது ஆன்மா துன்பங்களினின்று நீங்கிய உணர்வின் நிலையாக விளங்குவது அறியப்பெறும். உள்பொருளி னின்று நீங்குகின்ற காரணத்தினால் துன்பம் நிகழ்கிறது. இந்த நீக்கம் அகல்கிறபொழுது துன்பமும் மறைகிறது.

பிரமம் BRAHMAN

உபநிடதப் பகுதிகள் பலவற்றில், தலைமையான பிரமத்தைப் பற்றி உடன்பாட்டு நிலையில் வரையறை களைத்தர இயலாதென்பது கூறப்பெறுகிறது. நேதி, நேதி, (இது அன்று, இது அன்று) என்ற புகழ்வாய்ந்த உபநிடதப் பகுதி, பிரமம், அனுபவத்திற்கு உரியது அன்று;

முற்றிலும் அனுபவம் கடந்தது என்றும் கூறுகிறது. அனுபவ உலகில் இயங்கும் எண்ணத்திற்கு அப்பாற் பட்டதாகப் பிரமம் விளங்குகிறது. அளவை இயல் அறிவால் அறியொணுததாக இருக்கிறது. பிரமம் முற்றிலும் அக நிலையில் அமைவதாகும். இதைப் பற்றிய கருத்து விளக்கம் அமைவது இயலாத ஒன்ருகும். பிரமம் பகுக்கொணுதது; இதற்கு அயலாக ஏதும் இல்லை; இது வேறு எதுவும் ஆகாது. இது புறமான நிலையில் இல்லை; புறக்காரணங் களால் வரையறை உறுவதும் இல்லை. இதனை வரையறை செய்தல் என்பது, இதனைப் புறப் பொருளாகக் கருதுவ தாகும். இது ஒன்று எனவும் நாம் கூறல் இயலாது. இது இரண்டு அற்றது. (அத்வைதம்).

அனுபவ உலகின் சொற்களால் இன்னது என வரையறை செய்வது அருமை ஆதலால், பிரமத்தை, கருத்து இயலில் மட்டும் அமைவது என்ருே வெறுமை என்ருே கொள்வதற்கு இல்லை. புலன்கடந்த பொருளியல் உலகில், உள்பொருள் எவ்வகை வரையறையும் இன்றி இருத்தலாவது இன்மை நிலையில் இருப்பதாகும் என்று கருதுவோர், அறிவுச் சோர்வு உடையோர் ஆவார். இது சங்கரரது சாந்தோக்கிய உபநிடதப் பேருரையில் காணப்பெறுகிறது. 'ஹெகல்' என்பவர், ஸ்பிநேட்சா கருதுகின்ற 'பொருள்' என்பது குறித்துக் கூறுவதாவது. தனித்த உள்பொருள் எவ்வகை வரையறையும் இன்றி இருப்பது என்பது இல் பொருள் என்று கருதுவதை ஒக்கும். பரம்பொருள் அல்லது முதற் பொருள் என்பது நிறைவுடையதாகும். நாம் முழு உலகையும் எண்ணத்தி னின்று நீக்கலாம். நீக்கினும் உள்ளது என ஒன்றினைக் கருதாமல் இருக்க முடியாது. உள்ளது என ஒன்று முன்னதாகவே உள்ளதாகக் கொள்ளாவிடில், வாழ்வு பொருளற்றதாகிவிடும். இன்மை அல்லது இல்லதினின்று உள்ளதின் தோற்றத்தை விளக்க முடியாது. உள் பொருள் எதுவும் உள்ளதை முற்கூட்டியே கொள்வ தாகும். இப்பிரபஞ்சம் உள்ளதில் வேருன்றி உள்ளது. (சந்மூலம்); உள்ளதை ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளது. (சத்ஆஷ்ரயம்) ; உள்ளதில் நிலைபெற்றுள்ளது. (சத்பிரதிஷ்டை.) உள்ளது, என்றும் உள்ளது ; தானே தோன்றியுள்ளது ; தனக்கெனவே உளதாவது ;

இரண்டற்றது; ஒரே தன்மையுடையது. பல்வேறு உபாதிகளால் வெவ்வேறு வடிவங்களை உள்பொருள் மேற்கொள்கிறது. "வாழ்வதாகிய செயலை ஆற்றும்போதும், பேச்சுறுப்புகளின் வாயிலாகப் பேசும்போதும், கண்ணால் காணும்போதும், செவியால் கேட்கும்போதும், மனத்தால் எண்ணும்போதும், அச்செயல் உயிராற்றலாக விளங்குகிறது."

உள்ளது உணர்வாகும், அறிவாகும். பரம்பொருள் உள்ளதாகும், உணர்வாகும். பிரபஞ்சத்தை ஒளிரச் செய்யும் உணர்வாகிய ஒளி, பிரமம் ஆகும். "தூய உணர்வாக, ஆன்மா தன்னிறைவோடு எப்பொருளின் சார்பின்றி, என்றும் உள்ளதாக, விளங்குகிறது." இவ்வுணர்வு பற்றிய உண்மை ஒன்றையே நாம் முற்றிலும் உறுதியாக அறிகிறோம். புறப்பொருள் எதனையும் ஐயுறலாம், மறுக்கலாம். ஆனால் நாம் நம்முடைய உண்மையையே அல்லது இருப்பையே மறுத்தல் இயலாது. ஏனெனில் ஐயுறுகின்ற, மறுக்கின்ற, செயலிலேயே நமது உண்மையினை - இருப்பினை உணர்த்துகின்றோம் ஆன்மாவின் உண்மை, தானே விளங்குவதாகும். அக, புற வேறுபாடுகள் அனைத்தையும் கடந்து பரம்பொருள் விளங்கினாலும், நம்மால் முழுவதும் அறியப்பெறாதது அன்று. ஏனெனில், அப்பரம்பொருள் நம்முடைய ஆன்மாவாகவே, விளங்குகிறது. உள்பொருள், புற நிலையில் ஒரு பொருளாக விளங்குவது அன்று; ஆனால், அகநிலையில் உள்பொருளாக விளங்குவதாகும், அகநிலையில் தனியொருவனின் தனித்த நிலையில் அன்று.

இது அறிவான் மட்டும் அறியும் நிலையன்று. ஆன்மா அகவாழ்வின் அடித்தளத்தில் உணரப்பெறுவதாகும். ஆன்மா அறிவான் அன்று; ஆனால், அறிபவன் – அறியப்படும் பொருள் என்ற வேறுபாட்டிற்கு அடிப்படையாவதாகும். அக, புற வேறுபாடு கண்டு ஒன்றையொன்று மாறுபடுகின்ற நிலையில் வைத்தால் நாம் அனுபவ உரையாடல் உலகின் இருப்பவராவோம். ஆன்மா, தனக்கெனவே உள்ளது. பிற அனைத்தும் ஆன்மாவிலும் அதன் மூலமாகவும் உளவாகின்றன. ஆன்மா அல்லாததாகத் தோன்றுவதும் (அனாத்மவஸ்து) ஆன்மாவினாலேயே

உளதாகின்றது. அது பூத வஸ்த்துவாகும். அதனை நாம் ஏற்க வேண்டுவதே. பிரமம் உள் பொருள் (சத்); உணர்வு (சித்); ஆனந்தம் தலையாய பேரின்பத்தின் சிறு பகுதியைக் கொண்டே பிரபஞ்சம் நிலைபெறுகிறது. உள்ள யாவற்றிலும் நிறைவுடையது பிரமம்; எல்லையற்ற உணர்வுடையது; பேரின்பமாவது. இவை பிரமத்தால் கொள்ளப் பெறும் குணங்கள் அல்ல. இவை பிரமத்தின் இயற்கையாகவே அமைகின்றன. பிரமம், ஞான சொரூபம். ஞான, குண, ஆஷ்ரயம் அன்று. ஞானம், பிரமத்தின் சாரம். பிரமத்தின் குணமாக இருந்து பிரமத்தைச் சிறப்பிப்பது அன்று.

பிரமம் குறித்துப் புரியக்கூடிய ஒரு உரையாடலை நிகழ்த்த வேண்டுமென்றால் அனுபவத்தில் அமைபவற்றை நாம் பயன்படுத்துதல் வேண்டும். ஞானிகள் இவ்வனுபவத்தில் அமைபவற்றைத் தொடர்புறும் எண்ண உலகின் இன்றியமையாத தேவைகள் எனக்கொள்வர். ஆனால், அறிவிலிகள் இவ்வடிவங்களைப் பிழையுறாத உண்மைகள் எனக்கொள்வர். முழுமுதற் பொருளாகிய பிரமம் குறித்த சிந்தனை, அனுபவ உரையாடல் மூலமாகவே நிகழுதல் கூடும். அனுபவ வரையறைகட்குப் பிரமத்தை உட்படுத்தியே நாம் சிந்தித்தல் இயலும். தலை சிறந்த பிரமம் படைப்போனாகவும், பிரபஞ்சத்தை ஆளுவோனாகவும், கருதப்பெற்றால் சகுணப் பிரமம் என்று வழங்குவர். சகுணப்பிரமம், வேறு சொற்களில் உருவத்தோடு கூடிய இறைவன் எனப்படும். சகுணப்பிரம நிலையும், உருவ நிலையும் பிரமத்திற்குப் பொருந்துவனவே. சகுணப்பிரமம் அல்லது ஈஸ்வரன் இவ்வுலகில் வாழும் கடவுள் இது உள்ள பொருள் அனைத்துமாக இருக்கும் நிலையாகும். தூய ஆன்மா அக, புற வேறுபாடுகள் கடந்தது. வரையறை இல்லாத பிரமத்தை, புறப்பொருள் அல்லது ஆன்மா அல்லாதது என்பதன் எதிர்மறையாகிய அகமெனக் கொள்வர். அக. புற இரு நிலைகளும் ஒன்றையொன்று தாக்குகிறபொழுது எழுவதே பிரபஞ்சமாகிய நிகழ்ச்சி. இன்மையினின்று இறையின் அருளாட்சி நிலையைப் படிப்படியாக ஆன்மீகப் பண்புகளை உணருகின்ற வகையில், மேலேறுதலாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும். இந்நிகழ்ச்சி தெய்வீக ஊக்கமும், உணர்ச்சியும் பெற்று நிகழ்வதாகும்.

உலகின் நிலை

உலகும், பிரமமும் முற்றிலும் ஒன்றெனச் சங்கரர் கூறவில்லை. இவ்விரண்டும் வேறு என்பதை மறுக்கிறார். பிரமத்திற்கு அயலாகவோ, பிரமம் இன்றியோ உலகிற்குத் தனித்த இருப்பு உண்டு என்பதை மறுக்கிறோம். இவ்வுலகு பிரகிருதியின் வளர்ச்சி என அறிகிறோம். இப்பிரகிருதி மாயை எனவும் அத்வைத வேதாந்தம் எனவும் வழங்கும். இப்பிரகிருதியோ, மாயையோ ஆன்மாவிற்கு அயலான தனி இருப்புடையது அன்று; பிரமத்தைச்சார்ந்து இருப்பது. பிரகிருதி அல்லது மாயையோடு கூடிய பிரமத்தைச் சகுணப் பிரமன் அல்லது ஈஸ்வரன் என்பார்கள். இந்த ஈஸ்வரன் பல்வேறு உயிர்களையும் பொருள்களையும் உள்ளடக்கிய ஒன்றாகும். பிரமம் ஈஸ்வரனாகவும், ஜீவனாகவும் விளங்குகிறது. (பிரபஞ்சத் தலைவனும், தனி ஆன்மாவும்). ஈஸ்வரனும், ஜீவனும் அடிப்படையில் கட்டுப்படுத்துகின்ற உபாதிகளால் வேறுபட்டாலும் பிரமம் ஈஸ்வரனாகவும், ஜீவனாகவும் ஒருங்கே விளங்குவதாகச் சொல்லுகிறோம் பிரபஞ்ச மாயையோடு ஈஸ்வரன் தொடர்பு உடையதாகவும் தனி ஆன்மாவோடு அவித்தை அல்லது அறியாமைத் தொடர்பு உடையதாகவும் கருதப் பெறுகிறது. இறைவனாகிய தலைவன், எவ்வித அறியாமைக்கும் உட்படாது, எல்லைக்குட்பட்ட பொருள்கள் உறுகின்ற மாறுபடும் நிலைகளால் தாக்குறாது விளங்குகிறான். பற்று என்பது விருப்புக்களையும், வெறுப்புக்களையும் உட்படுத்துவதாகும். இறைவன் எல்லாவற்றிடத்தும் பற்றுடையவன். தனியொன்றிடத்தில் விருப்போ, வெறுப்போ அற்றவன். ஆதலின் அவன் பற்றிலாதவனாவான். இறைவனைப் பிரபஞ்சத்தைப் படைப்போனாகக் குறிப்பது உண்டு. இதனால் மாயை என்பதை ஆற்றல் அல்லது சக்தி என்று கொள்வர். இதன் மூலம் இறைவன் படைக்கிறான். இக்கருத்தில் இறைவன் பிரபஞ்சத்தின் முதற் காரணமாகவும் நிமித்தகாரணமாகவும் விளங்குகின்றான். பொருள் உலகு அல்லது அனாத்மவஸ்து, (ஆத்மா அல்லாதது) தனது சிறப்பினை ஆன்மாவினின்று பெறுகிறது. இவ்வான்மாவிற்கு இவ்வுலகு பொருளாவதால் சிறப்பினை அடைகிறது. ஆன்மா அல்லது உணர்விற்கு அயலாகப் பொருள் உலகிற்கு இருப்பு இல்லை. ஆன்மா ஒன்றே

உள்பொருளாகும். (ஸ்வார்த்தா) தனக்கெனவே இருப்ப தாகும். புற உலகு பரார்த்தம் ஆகும்; மற்றென்றிற் கெனவே இருப்புதாகும். இவ்வுலகின் இருப்பு தம்மியல் பிலே அமைவது அன்று. இக்கருத்தில் பிரமத்தைவிட உலகின் உண்மை, சிறிது குறைந்ததேயாகும்.

பிரமம் உள்பொருள் (சத்). இவ்வுலகு முற்றிலும் உள்பொருள் ஆவது அன்று. ஆனால், அசத், அல்லது, இல்பொருளும் அன்று. இவ்வுலகிற்கு இருப்பு அனுபவ அளவில் உள்ளது. இது என்றுமுள்ள நிலையாகிய அல்லது உள்ளதாகிய பிரமத்தினின்று வேறாகும். என்றும் இல்பொருளாகிய நிலையுமன்று. இல்பொருள் எதுவும், இருப்பது இயலாது. முயற் கொம்பு அல்லது மலடிமகன் இல்பொருளாகும். இவை இருப்பன அல்ல. இவ்வுலகினை நாம் காணுவதால் இல்பொருளெனக் கூறுதல் இயலாது.

சங்கரர் கண்டித்துக் கூறுவது: சூன்யவாதம், அனுபவ உலகு இல்லை என்கிறது. அனைத்தையும் ஆனால் அடிப்படையாக உள்பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதை அமைக்காது, இன்மை வாதத்தை மேற்கொள்கிறது. ஒன்றன் பிழையை மறுப்பது அதனின் அடிப்படையில் காரணமாக அமைந்துள்ள உண்மையை ஏற்பதாகும். இங்குச் சங்கரர் சூன்ய வாதத்தைக் கண்டிக்கிறார். சூன்ய வாதம், உளதாகும் அனைத்தும் மறுக்கின்றது. ஆனால் அடிநிலையில் உள்பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதை அமைக்காது விட்டு விடுகின்றது என்று சங்கரர் கருது கிறார். சங்கரரும் நாகார்ஜுனரும் நாம் அனுபவிக்கும், உறவு கொள்ளும் புற உலகின் உண்மையற்ற நிலையினை ஒத்துக்கொள்கின்றனர். இந்த உலகு வேறுபாடுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஆனால், பொய்த்தோற்றம் உடையது. (துவைத–மித்யத்வம்). வேதாந்த மரபினைப் பின்பற்றும் சங்கரர், அனுபவ உலகின் அடிப்படையாகப் பிரமம், உள்பொருள் என்று ஏற்கிறார். இவ்வுலகைக் குறித்து நாகார்ஜுனர் ஒன்றும் கூறாது இருந்தார்.

இவ்வுலகு பொய்த்தோற்றம் உடையது, மித்தை யானது என்று சங்கரர் கருதுவதாகக் கூறப்பெறுகிறது.

இவ்வுலகிற்கும், பிரமத்திற்கும் இடையே உள்ள உறவுகளை விவரிக்கச் சங்கரர் ஆளுகின்ற எடுத்துக் காட்டினால், 'சங்கரர் இவ்வுலகை மித்தை' எனக் கொண்டார் என்று கருதத்தூண்டுகிறது. கயிறு ஒன்றே உள்ள இடத்தில் தோன்றும் அரவு, உள்ளதுமன்று, இல்லதுமன்று. அரவு, தோன்றுகின்ற ஒன்றாகும். நாம் காண அமைவதாகும். ஆனால் உள்ளதன்று, உண்மை யன்று. நன்கு ஆராய்கிறபோது கயிறு ஒன்றே புலனா கின்றது. அரவு காண்பதற்கு இல்லை. பிழையற்ற நேரிய அறிவு எழும்வரை அரவு தோன்றும். இதேபோல இவ்வுலகு உண்மை போலத் தோன்றும். பிரமத்தில் உலகு ஊன்றியுள்ளதை அறியும் வரை உலகம் உள்ள தாகத் தோன்றும். அறிவொளி பெருகுகிற பொழுது இவ்வுலகு பிரமத்தின் வெளிப்பாடு அல்லது தோற்றம் என்பதனை உணர்கிறோம். கயிறு, அரவாகத் தோன்று கின்ற உவமையினால் சங்கரர் உணர்த்த விரும்புவது இவ்வுலகு உள்பொருளினின்று வேறுவது, இல் பொருளினின்று வேறுவது என்பதாகும். (சத், அசத், விலக்ஷணம்). இவ்வுலகப்பொருள்கள் என்றும் உளதாகிய பிரமத்திற்கும் என்றும் இலதாகிய பொருள்களுக்கும் இடைப்பட்ட ஒரு நிலையினை அல்லது முறைமையினை உடையன. அரவு தோன்றுகிறது. இது உள்பொருள் அன்று. இது முற்றிலும் இல்பொருளும் அன்று. மயக்கம் அல்லது திரிபுக் காட்சி உள்ளவரை அரவு தோன்றும். அரவு, புறத்து உள்ள பொருள் போலக் காணப்பெறுகிறது. முற்றிலும் இல்லாத ஒரு பொருளை அறிய முடியாது. இவ்வுலகினை உள்பொருள் எனவோ, இல்பொருள் எனவோ கருத முடியாது. இந்நிலையினை இன்னது எனக் கூறொணாத நிலை என்பார்கள். அத்வைத வேதாந்தம், அநிர்வசனிய கியாதி என்ற கொள்கையினை ஏற்கிறது, அல்லது கூறொணாததை அறிய முற்படுகிறது. அளவை நெறியில் இயங்கும் சிந்தனை, சில தனித்த இயல்புகளை உடையதாகும். தன்னோடு முற்றிலும் ஒருமையுடைய தாகவும், மாறுபாடுகளைத் தவிர்ப்பதாகவும், உண்மைக்கும் பொய்ம்மைக்கும் இடையே பிறிதொரு நிலை இல்லாத தாகவும் அமைகிறது. இத்தன்மைத்து என உரைக்க இயலாத இயல்பினையுடைய உலகு, சில சமயங்களில்,

மாயை எனப்படும். மாயை உள்பொருளுமன்று, இல் பொருளுமன்று, இவ்விரு தன்மைகளும் ஒன்றிய நிலையை யுடையதுமன்று. உள்ளதெனவோ, இல்லதெனவோ விவரிக்கக் கூடாதது. மித்தை அல்லது பொய்த்தோற்ற இயல்பினை உடையது, இவ்வுலகு. இது என்றும் உள்ள தாகும்.

இவ்வுலகு, பிரமத்தைச் சார்ந்து விளங்குவது, ஒருதலைச் சார்பாகும். இது ஒருவகைச் சார்பென்று குறிப் பதற்கே சங்கரர், கயிறு, அரவாகத் தோன்றும் எடுத்துக் காட்டைப் பயன்படுத்துகிறார். அரவின் தோற்றம் கயிற்றினது உண்மையைச் சார்ந்தே உள்ளது. ஆனால் கயிற்றின் உண்மை, அரவின் தோற்றத்தைச் சார்ந்தது ஆகாது. இவ்வுலகு, பிரமத்தைச் சார்ந்துளது என்பதன் பொருள் பிரமம் இன்றி இவ்வுலகு இல்லை என்பதனை உணர்த்தவேயாகும். இவ்வுலகு, தனக்கென உண்மைத் தோற்றம் இலதாக, இருப்பது பிரமத்திடத்து எவ்வித வேறுபாடுகளையும் விளைப்பது ஆகாது. இவ்வுலகு பிரமத்தை அடிநிலையாகக் கொண்டுள்ளது. அரவு, கயிற்றினை அடிப்படையாகக் கொண்டுளது. பிரமம் உலகைச் சார்ந்தது ஆகாது. கயிறு அரவினைச் சார்ந்தது ஆகாததுபோல.

பிற்பட்ட அத்வைதத்தில், பரிணமவாதம் ஒரு பொருள் கொள்ளுகின்ற பல மாற்றங்கள், விவர்த்தம் அல்லது தோற்றம் என்பதினின்று பிரித்து உணரப்பெறுகின்றது. இந்த ஒருவகைச் சார்பு, பிற்பட்ட அத்வைதத்தில் விளக் கப்பெறுகிறது. பிரமம் இவ்வுலகின் நிலைக்களமாகும். ஆனால் பிரமம் இவ்வுலகைக் கடந்து விளங்குகிறது. இவ் வுலகப் பொருட்கள், மாற்றங்கட்கு உட்படுகின்றன. ஆனால் பிரமம் மாற்றங்கட்கு உட்படுவதில்லை. தோற்ற உலகில் காரண காரியத் தொடர்பாகிய கருத்து, சங்கரர் கருத்துப்படிப் பொருந்துவதாகும். இவ்வுலகிலே காரண காரியத் தொடர்புகளைக் காணுகிறோம். இவற்றைக் கொண்டு, நாம், பிரமம் இவ்வுலகின் தோற்றம், காரணம் என்று கூறுதல் இயலாது. காரண காரியம் போன்ற தத்துவம், அனுபவ உலகில் அறியப்பெறுவதாகும். பிரமம், அப்பாற்பட்டதாகும். இவ்வுலக வாழ்வில் பயன்படும்,

காரண காரியத் தொடர்பாகிய அனுபவத் தத்துவம் முக்கியமாக, அனுபவம் கடந்த ஒன்றிற்குப் பயன்படாது. கனவு நிகழ்ச்சியோடு எவ்வகையிலும் இவ்வுலகு ஒத்த நிலையில் வைத்துப் பேசுதற்கு இல்லை. இதனைச் சங்கரர் நன்கு வற்புறுத்துகிறார். இவ்வுலகு ஒழுங்கு முறைமைக்கு உட்பட்டதாகும். கால, இட, காரண நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தும் கொண்ட இவ்வுலகு, ஒரு ஒழுங்குக்குட்பட்ட பிரபஞ்சம் என்றார். இத்தகைய ஒரு முறைமையினைக் கனவுலகிலே காண்பதற்கு இல்லை

எவ்வகை அறிவிலும், புறக்கூறு என்று ஒன்று உண்டு. கனவுலகிலே காணப்பெறுகின்ற பொருள்கள், நனவுலகில் காணப்பெறுவனவற்றினின்று தனித்த நிலையுடையதாகும். நனவு அமைகிறபோது, கனவு நிலையில் அறியப்பெற்றன உண்மையற்றனவாக ஆகின்றன. கனவு நிலையில் காணப்பெறும் பொருள், கனவு நிலையில் இருந்தது என, நனவு நிலைக்கு வந்த பிறகே அறிகிறோம். நனவு நிலையில் அனுபவிக்கப்பெறும், புறப்பொருட்களாகிய மேஜைகள், நாற்காலிகள் ஆகியவை கனவு நிலைப்பொருள்கள் போல, பின்னர் மறுக்கப்பெறுவன அல்ல. ஒரு பொருளை உள்ளவாறு உண்மை நிலையில், மனத்தினது வடிவங்களினால் தடையுறாத நிலையிலும் கருத்துப் பிறழ்ச்சி நேராத வகையிலும் அறிவதே இலக்ஷியம் ஆகும். அந்த இலக்ஷியம் அல்லது குறிக்கோள், உலகியல் அறிவிலே அடையப்பெறாத ஒன்றாகும். உண்மையான அறிபொருளாவது தன்னுண்மை உள்ளது, அறிவானோடு தொடர்பு அற்றது. அது உள்பொருளாகும் (சத்). தனி அனுபவக் கூறுகள், மற்றப் பொருள்களோடு தொடர்பு உடையனவாகும். கனவு நிலையில் தோன்றும் பொருள்கள், கனவுகட்கு அயலாகத் தனித்த இருப்பு உடையன அல்ல. இவை கனவின் உறவு அமையும் அளவு உளவாகும். உள்பொருள், தன் உண்மையைத் தானே நிறுவுவதாகும். தனக்குத் தானே சான்றாகும். (ஸ்வயம்பிரகாசம்). உலகியலில் அறியப்பெறும் பொருள்கள், கனவு நிலையில் அறியப்பெறும் பொருள்கள் போல்வன அல்ல. இவ்வுலகப் பொருள்கள், அறிதலாகிய செயல்கட்கு அயலாகத் தனித்த நிலையிலும் இருப்புடையன.

பௌத்தத்தில், விஞ்ஞான வாதம் நாம் அறியும் புறப் பொருள்களை உணர்வின் நிலைகள் எனச் சுருக்கிக் கூறு கின்றது. இக்கொள்கையினைச் சங்கரர் கண்டிக்கிறார். உள்ளத்தின் நிலையாக அல்லது உணர்வின் நிலையாக உள்ள ஒன்றினைப் புறப்பொருள் என எண்ணி மயங்குதல் பிழையாகும் என்பது விஞ்ஞான வாதம். அறியப்பெறும் பொருள் கற்பிக்கப்பெறுவதாகும். ஆனால் உணர்வு ஒன்றே, உள்பொருளாகும். சங்கரர் கருத்துப்படி அறியப் பெறும் பொருள் அறிதலாகிய செயல்கட்கு அயலாகத் தனியே உள்ளதாகும். இதனை வஸ்த்து தந்திரம் என்பர். இவ்வாறு தனித்துள்ளவற்றையே அறிகிறோம். சங்கரரது கருத்து, உண்மையில் கருத்துக் கொள்கை (Ontological Idealism) ஆகும் அறிவளவையியலில் (Epistemological Idealism) அமையும் கருத்துக்கொள்கையன்று. ஒரு பொரு ளின் உண்மைத் தன்மை நமது காட்சியிலே அமைவது என்கிற கொள்கையினை மறுக்கிறார். உலகு தனது இருப் பிற்கு அல்லது உளதாவதற்குக் காண்பானைச் சார்ந்து நிற் கிறது என்று சங்கரர் கூறவில்லை. அடிப்படையான உள் பொருள் என்று கூறுவதாவது, ஆன்மா தமது உணர்வு, புறப்பொருளின் உண்மை நிலையை அமைப்பது இல்லை.

கனவு உலகும், நனவு உலகும் உள்ளன எனவோ, இல்லன எனவோ கருதுதற்கு இயலாதன ஆதலால் உரைக்கவொண்ணாதனவாய் அமைகின்றன. மாறுபாடின்மை, உண்மையை அளத்தற்குரிய கருவியாகும் எனின் கனவு நனவு உலகுகளை அளத்தற்கு இக்கருவி பொருந்துதல் இல்லை. பிரமம், முழு முதற் பொருள், மறுக்க இயலாத தாக அமைகிறது. கனவு உலகும், நனவு உலகும் மறுத் தற்குரியனவாக இருத்தலால், உள் பொருள் எனக் கொள்ளுதற்கு இயலாதவாக இருக்கின்றன. புலன் கடந்த பொருளியல் கருத்துப்படி இவ்விரு உலகுகளும் உண்மை நிலைக்கு உரியனவாகா. எனினும் இவ்விரு உலகுகளிடையே வேறுபாடு உண்டு. பொய்த்தோற்றம் உடைய இவ்வுலகு, காண்பானுக்குரியதாக ஆகிறது. அனுபவிக்கப் பெறும் உலகு அனைவரது நுகர்வுக்கும் உரியதாகிறது. (சர்வ லோக ப்ரத்யக்ஷம்). அனுபவத்திற்கு உரிய உலகு, கனவு உலகினின்றும் முழுமுதலாகிய உள் பொருளினின்றும் பிரித்து அறியப் பெறல் வேண்டும்

மாயை என்னும் சொல், சங்கரரால் பல பொருள்கள் குறிக்கின்ற வகையில், ஆளப்பெறுகின்றது. அவை கீழ் வருமாறு: (1) இவ்வுலகு தன்னளவில் விளக்கமுடையதாக இல்லாததால் தோற்றம் மட்டும் உடையதெனக் குறிப்பதற்கு மாயை என்ற சொல் ஆளப்பெறுகிறது. (2) பிரமம், அகஉணர்விலே உள்பொருள் என அறியும் நிலையில் பிரமத்திற்கும், உலகிற்கும் இடையேயுள்ள உறவு பற்றிய சிக்கல், பொருளுடையதாக நமக்கு அமைகின்றது. பிரமத்திற்கும் உலகிற்கும் இடையே அமையும், உறவு விளக்கப்பெறல் வேண்டும். இவ்வுலகு அளவை நெறியில் அறியப்படுவதாகும். முழு முதல் உலகு, பன்மை உலகு ஆகிய இரண்டும் வேறுபட்ட தன்மையுடையனவாதலால், எவ்வகை உறவைக் கொண்டிருக்கின்றன என்பதனைப் புரிந்து கொள்ளுதல் முடியாது. விளக்குவதற்கு என எழுகின்ற முயற்சிகள் தோல்வியுறும். அறிய முடியாத இந்நிலை, மாயை என்ற சொல்லால் குறிக்கப்பெறுகிறது. (3) இவ்வுலகின் முதல் எனப் பிரமம் கருதப்பெற்றால் இவ்வுலகு பிரமத்தைப் நிலைக்களமாகக் கொண்டுள்ளது என்னும் கருத்திலேயே ஆகும். உலகின் தோற்றத்திற்குப் பிரமம் காரணம் எனினும் உலகினால் எவ்வகை மாறுபாடும் பிரமம் உறுவதில்லை. பிரமத்தை நிலைக்களமாகக் கொண்டுள்ள உலகு மாயை எனக் கூறப்பெறுகிறது. (4) பிரமம் உலகமாகத் தோன்றுவதை விளக்கும் கொள்கை அல்லது தத்துவம் மாயை எனப்படும். (5) நம்முடைய கருத்தை அனுபவ உலகில் மட்டும் பதித்து அளவை நெறியினைப் பயன்படுத்துவோமேயானால் ஈஸ்வரக் கருத்தினைப் பெறுவோம். ஈஸ்வரன், புருஷோத்தமன் ஆவான். எல்லாவகையிலும் நிறைவுடையோன் ஆவான். தன்னைத் தான் வெளிப்படுத்துகின்ற ஆற்றலையுடையவன் ஆவான். இந்த ஆற்றல் அல்லது சக்தி மாயை எனப்படும். (6) ஈஸ்வரனது ஆற்றல் உபாதியாக அல்லது கட்டுப் படுத்தும் வரையறையாக, தோற்றம் கொள்ளாத பொருளாக, உள்ள அனைத்தும் தோன்றுவதற்கு நிலைக்களமான பொருளாக மாற்றம் கொள்கிறது. இவ்வாற்றலால் ஈஸ்வரன், இப்பிரபஞ்சத்தைத் தோன்றச் செய்கிறார். இவ்வாறு மாயை என்னும் சொல் வெவ்வேறு பொருளைக் குறிக்கும் வகையில் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

"இப்பிரபஞ்சம் தொடர்ச்சியாக எண்ணங்கள், செயல் நிலைகள், வழிமுறைகள், முடிபுகள், செயல்கள், பயன்கள் ஆகியவற்றைக் கொண்டுள்ளது. எண்ணிறந்த பொருள்கள் உள்ளனபோல் தோன்றினும், செயல் நிலைகளின் தொடர்ச்சியால், சேர்க்கப்பெறினும் நிலையற்றன, தூய்மை யற்றன, பொருள் தன்மையற்றன. பெருகும் ஆறுபோல, அல்லது எரியும் விளக்குபோல, நாரில்லா வாழைப்பழம் போல, கடல் நுரை போல, கானல் நீர் போல, கனவு போல, உண்மையற்றவற்றை உண்மையெனக் கொள்ள முடியாது. என்றுமுள்ள அழிவுறாத ஒன்றினோடும் பொருள்தன்மை நிறைவுள்ள ஒன்றினோடும் ஒத்த உணர்வுடையோர், பிரபஞ்சத்தின் பொய்த்தோற்றத்தை நன்கு உணர்வர்".

தனி ஆன்மா

ஆன்மா, (Self) ஆன்மா அல்லாதது (Not self) ஆகிய இரண்டனின் கூட்டு, ஜீவன் அல்லது தனி ஆன்மா (Individual soul) ஆகும். இவ்விரண்டையும் ஒன்றெனக் கொள்ளுகின்ற குழப்பத்தின் அடிப்படையில் அனைத்து அனுபவமும் எழுகிறது. ஆன்மா, ஆன்மா அல்லாதோடு ஒத்த உணர்வினால் ஒன்றென நினைக்கின்றது. பிழைபடும் இவ்வுணர்வு, அனைத்து அனுபவத்திற்கும் காரணம் ஆகும். உபாதிகளோடு அமையும் தொடர்பினால், உள்உறுப்பாக, ஆன்மா நுகர்வோனாகத் தொழிற்படுகிறது. இந்நுகர்வு களால் மறு பிறப்பு அல்லது பந்தத்திற்கு உள்ளாகிறது. ஜீவன் பிறக்கிறதெனவோ, வளர்கிறதெனவோ நாம் கூறுகிறபொழுது உபாதிகள் தோன்றுகின்றன என்றும், அல்லது வளர்கின்றன என்றும் கொள்ளவேண்டும். ஆன்மா பிறப்பதுமில்லை, வளர்வதுமில்லை. ஜீவன் என்பது அனுபவத்திற்குரிய வடிவம் கொள்ளுதல் ஆகும். அல்லது பிரமத்தின் வெளிப்பாடாகும். ஜீவனின் எல்லைக்குட்பட்ட தன்மையும் தனித்தன்மையும், உபாதிகளால் அமையும் குறைகளேயாகும். அல்லது கட்டுப்பாடுகளாகும். சம்சாரம் போன்ற அல்லது தொடர்ந்து அமையும் ஊர்வலம் போன்ற நிகழ்ச்சியின் கூறாகவும் புற நிலைக்கு உரியவனாகவும், மனிதன் அமைகிறான்.

உபாதிகளினின்று பிரித்து ஜீவனை உள்ளவாறு உண்மை இயல்பு நிலையில் நோக்கினுல் சாக்ஷி ஜீவன் அறியப்பெறுவான்; சாக்ஷி என்பது தூய, எளிய உணர்வேயாகும். அவ்வுணர்வு புறப்பொருள் உணர்வு அன்று; உள்ளுறுப்புக்களின் மாறுபாடாகிய விருத்தி ஞானம் அன்று; உணர்வே வடிவமாகியது. (சொரூப ஞானம்). மாற்றங்கள் அனைத்தும் இவ்வுணர்விலேயே எழுவனவாகும்; இதற்கு அயலாக அமைவன அல்ல. அறிவான் அல்லது சாக்ஷி எப்பொழுதும் உள்ளவனுவான். இவனுல் அறியப்படும் மாற்றங்கள் தோன்றி மறைவன வாகும். உலகியல் நிலையில் அறியப்படும் அனைத்தும் அறிவானைக் குறிப்பதாகும். இவ்வறிவுகட்கு விஷயமாக அறிவான் என்றும் அமைவது இல்லை. (இவ்வறிவினுல், அறியப்பெறுபவன் அல்லன்). (உலகியல் நிலையில்) அறிவானுகவும், அறியப்படும் பொருளாகவும் ஒருங்கே இருப்பது ஒன்று இல்லை. கண், புறப்பொருள் அனைத்தையும் காணும். ஆனுல் தன்னைக் காணுது. நாம் நம்மை அறிகிறோம் என்று கூறுகிறபொழுது நம்மால் அறியப் பெறுவது உலக அனுபவங்கட்குக் காரணமாக உள்ள அனுபவ ஆன்மா (Empirical Soul). ஆன்மா, உண்மை நிலையில் அறியப்படும் பொருள் அன்று. ஆனுல் அறிவானுகத் தன்னைத்தான் வெளிப்படுத்திக்கொள்வ தாகும்.

தலைசிறந்த ஆன்மா (Supreme Self) எவ்வாறு ஜீவனேடு தொடர்புறுகிறது. பிரகிருதியினின்று தோன்றும் கட்டுப்படுத்துகிற உபாதிகட்கும், உண்மை யான ஆன்மாவிற்கும் என்ன தொடர்புள்ளது? சங்கரர் கூறுவதாவது: ஆன்மா அல்லது நான் எனப்படும் (I–Element) கூறும், ஆன்மா அல்லாத அல்லது நீ எனப் படும் (Thou-Element) கூறும் மாறுபட்டிருத்தலால் இவ்விரண்டினையும் ஒன்றிற்கொன்று பயனிலையாகக் கூறுவது இயலாது. நான் என்பதற்கும், நான் அல்லாதது என்பதற்கும் இடையே அமையும் உறவு அளவை நெறியிலே இன்னது என வரையறை செய்ய ஒண்ணுததாக உள்ளது. பிரமத்திற்கும் உலகிற்கும் உள்ள உறவு எவ்வாறு உரைக்க வொண்ணுததாக (அனிர்வசனியம்) உள்ளதோ அதுபோல இவ்வுறவும் உரைக்க

வொண்ணுததே. ஆன்மா அல்லாததை உள்பொருள் எனக் கருதுகின்ற போக்கு உண்டு. இது அகநிலையில் உளதாஞலும் அளவை நெறியில் நிறுவப் பெருததாகும். அஞதியாக உள்ள அவித்தை அல்லது அறியாமை, நெடுங் காலமாக நமது உள்ளத்தில் ஊன்றிய காரணத்தால், அமைந்துள்ள பழக்கத்திஞல், தனித்த நிலையில் ஆன்மா என ஒன்று உண்டென்றும், உலகு பன்மைக்கூறு உடையது என்றும் கொள்ளுகிரேம். அவை உண்மை போலத் தோன்றுகின்றன. அறியாமை, மறைமுகமாக அல்லது உடன்பாடாக அமையலாம். பொருட்பன்மையின் அடி நிலையாகிய ஒருமைப்பாட்டை அறியாது இருத்தல், எதிர்மறையாக உள்ள அறியாமை ஆகும்; பிறழ உணர்தற்குக் காரணமாக உள்ள நிலையில், உடன் பாடாகும். பிரமம் ஒன்றே உள்பொருளாக இருக்க, பன்மை உலகாக நாம் அறிகிரேம். எதிர்மறை நிலை யில் நம்முடைய அறிவு குறைவுபட்டதாகும். உடன் பாட்டு நிலையில் பிழையானதும் தவருன நெறியில் உய்ப்பதும் ஆகும். பிறப்பிலேயே அமையும் இவ் வறியாமையை ஞானத்தால் அறிவொளியால் வெல்லுதல் வேண்டும்.

பிரபஞ்சத் தோற்றம் முழுமையையும், மாயை மூடு கிறது. அவித்தையானது தனி ஒருவனது அறியாமையா கிறது. ஒவ்வொருவனின் கட்டுப்பாடுகள், அவ்வவ்வான்மா வின் அவித்தையினின்று பெறப்பெறுவனவாகும். ஈஸ்வரன் அல்லது உயர்வற உயர்ந்த தலைவனினின்றும் ஜீவனைப் பிரித்து உணர்த்துவது உபாதைகளது இயல்புகளே ஆகும். உபாதிகளினின்று விடுதலை பெறுகிறபொழுது ஜீவன்கள் வேறுபடுவது இல்லை. புகழ்பெற்ற மூலப்பகுதி யாகிய 'தத்' 'த்வம்' 'அசி' என்னும் மகா வாக்கியம் தனி ஜீவர்களும் பரம்பொருளும் ஒன்றெனக் கூறுகிறது. இவ்வொருமை உட்பொதிந்துள்ள ஒருமையாகும்; புலப் பட்டுத் தோன்றுவது அன்று. நம்முடைய உண்மை நிலையை உணர்கிறபொழுது நாம் இதுவரை செய்வோரா கவும் நுகர்வோராகவும் எண்ணி வந்த நினைவு அல்லது உணர்வு நீங்குகிறது. விடுதலை பெற்ற ஜீவன், கட்டுப் படுத்தும் உபாதைகளினின்று விடுதலையுறுகிருன். உலக வாழ்வில், ஜீவனுக்கு உரியவை அல்லாத குணங்களை நாம்

உரியவாக்குகிறோம். இக்குணங்கள் பின்னர் உரியன வாகின்றன. இவ்வுபாதைகளினின்று நம்மை விடுவித்துக் கொள்ளும்போது பிரம-ஆன்ம ஒருமை உண்மையினை நாம் உணர்கிறோம்.

மோக்ஷம் அல்லது விடுதலை

'ஆன்மாவினை அடைதல் வேண்டும்' (Attain The Self) என்று கூறும்பொழுது நாம் அதனை அறிதல் வேண்டும் என்பது பொருள். அறிவினது இலக்ஷியம் மனித முயற்சியின் இலக்ஷியமும் ஆகும். பிரமம் காணப் பெற வேண்டும், அறியப்பெற வேண்டும், உணரப்பெற வேண்டும் என்று கூறும்பொழுது நாம் நமது எல்லைக்குட் பட்ட தன்மையினின்று நீங்கி நமது உண்மை நிலையை அடைதல் கூடும். என்பது கருத்தாகும். இயல்பான நிலையை நாம் அடைதல் நமது இலக்ஷியமாகும். உண்மை அறிவு, பிழைபடும் அறிவினை மாற்றுதல் வேண்டும். ஆன்மா, தனது உபாதைகளோடு ஒன்றெனை எண்ணி மயங்குவதால் இப் பிழைபடும் உணர்வு ஏற்படுகிறது. இதனை உண்மை அறிவால் மாற்றிக்கொள்ளுகிறோம். இம்மாற்றம் புற உலகில் நிகழ்த்த வேண்டுவது அன்று; கருத்துலகில் நிகழ வேண்டுவதாகும். அவித்தை நீங்கி வித்தை இடப் பெறல் வேண்டும். மாத்தியமிகக் கருத்து முறைப்படி சம்சாரமும், நிருவாணமும் ஒன்றேயாகும்.

நாம் கொள்ளும் நோக்கக் குறிப்புக்கள், இவ்விரு நிலைகளினின்றும் வேருகும். பிரபஞ்சத்தைக் காரண வரையறைகளின் நிகழ்ச்சியெனக் கொள்ளுகிறபோது அது தோன்றுகிற உலகாகக் கூறப்பெறுகிறது. இதே உலகு காரணக் கட்டுப்பாடுகள் நீங்குகிற இடத்து நிருவாணம் எனக் கூறப்பெறும். பிரம–ஆன்ம ஐக்கியம் உண்மையே. இவ்வுண்மை. மறைப்பு நீங்குகிறபொழுது உணரப்படு கிறது. விடுதலையாகிய நிலையில் பன்மை அனைத்தும் அறிவுறுகிறதெனக் கொள்வது தவருகும். "நம்மிடத்து அறிவாளுக விளங்குவது ஆன்மா ஆதலால் யாவற்றையும் ஒன்றுபடுத்தும் ஒருமையாக, மூல அளவாக எஞ்சுகிறது". அகப்பற்றின் நீக்கம், வாழ்வனைத்தையும் நீக்குவதாகாது. வேண்டுவது யாதெனின் பிரம-ஆன்ம ஐக்கியம் அனுபவப்

பேறுதல் வேண்டும். பிரமத்தைப் பற்றிய அறிவு தனி அனுபவமாக விளைகிறது. முற்றுணர்வை உபாதைகளற்ற ஒரு நிலையாக அல்லது உபாதைகள் அனைத்துமாகக் கொள்ளவேண்டும். ஐக்கிய உணர்வே விடுதலை அனைத்திற்கும் அகநிலையாக அமைகிறது. (ஸர்வாத்மபாவம்). "இப்பிரபஞ்சம், யானே ஆகும். யானே இவையனைத்துமாக உள்ளேன் : இவை அனைத்திஞேடும் ஒன்றுபடும் நிலையே எனது உயரிய நிலையாகும். இதுவே ஆன்மாவின் இயற்கையான உயரிய நிலை". விடுதலைபெற்றவன், 'ஜீவன் முத்தன்' எனப்படுவான் : இது ஜீவன் உள்ள போதே விடுதலை அடைதல் என்ற பொருள்படும். அதாவது பல்வேறு உபாதிகளோடு தொடர்புற்று இருக்கின்ற நிலை. ஜீவன் முக்தரது வாழ்வு மனித சமுதாயத்திற்கு அர்ப்பணிக்கப்பெற்ற வாழ்வு ஆகும். இவ்வாழ்வு, அனைத்தும் ஒன்றென உணரும் உணர்விதை இயல்பில் எழும் வெளிப்பாடாகும். மரணத்தின்போது பூத உடல் உதறித்தள்ளப்படுகிறது. விடுதலையுற்ற ஆன்மா விதேக முக்தி அடைகிறது.

அறிவொளி பெற்ற பின்னர், ஆன்மாக்கள் தமது தனித்தன்மையோடு மேலும் விளங்குகின்றனவா என்ற கேள்வி எழுப்பப்பெறுகிறது. பரம்பொருள், சில ஜீவன் முக்தர்களுக்கு இடும் சில ஆணைகளை நிறைவேற்றுவதற்காகச் சிலர் தனித்தன்மையைத் தொடர்ந்து காப்பதாகச் சங்கரர் சொல்லுகிருர். வேறு சொற்களில் கூறினுல் தனித்தன்மையை நிலை நிறுத்துதலாவது, அறிவொளியோடு இயைவதேயாகும். இவர்களுடைய நோக்கம், மறுமையுலகைப் பற்றியதாகும். ஆனுல், அவர்களது வாழ்வு வளங்குன்றியதல்ல. அவர்கள் தமது ஆற்றல்களை ஒரு முழுமையாக மாற்றி அன்பாகவும், ஆற்றலாகவும் வெளிப்படச் செய்கின்றனர் அவர்களது வாழ்க்கை, பயன் நோக்கு உடையதாகவும், பயன் நோக்கற்றதாகவும் அமைகின்றது. (படைப்புச் செயல்போல). உண்மையை உணர்ந்த பின்னர், கருமம் நம்மைக் கட்டுப்படுத்துவதாகாது. உண்மையை உணர்வோன் செயல்பட வேண்டுவதில்லை.

கருமம்

கருமச் சட்டம், சங்கரரால் ஏற்கப்பெறுகிறது. ஒருவனது தனி நிலை, கருமத்தால் ஏற்படுவதாகும். கருமம் அவித்தையின் விளைவு. செயல்களின் விளைவு, செய்வானிடத்து மீளும்போது இவன் பிறக்க வேண்டிய சூழ் நிலை வரையறை உறுகிறது. (கிரியா, தாரகபலம்). தனித்த உயிர்ப்பொருள், செயல்களும், இன்ப துன்ப விளைவுகளும் நிகழ்வதற்கு உரிய பொறி அமைப்பாக அமைகிறது. கழிந்த பிறவிகளில் ஈட்டிய வினை, செயல்களாகவும், இன்ப துன்பங்களாகவும், இப்பிறவியிலே பயன் விளைத்தற்கு உரிய பொறி அமைப்பாக உயிர்ப்பொருள் அமைகிறது. ஒரு பிறப்பில் செய்வனவற்றிற்குப் பல பிறவிகளிலே ஈடு அல்லது கழுவாய் தேட வேண்டியதாகும். கழிந்த பிறவிகளில் புரிந்த வினைகளின் பயன் நுகர்வு முடிவதற்குள் புதிய வினை ஈட்டப்பெற்றுக் குவிகிறது. கருமப் பலன்கள் அனுபவத்திற்கு உரிய அமைப்பை ஒரு பொழுதுகாட்டும் பொறிக்கு ஒப்பிடலாம். இவ்வமைப்பைத் தொழிற்படுத்துவது கருமத்தொகுதியாகும். இக்கருமத் தொகுதி, இப்பிறவியில் நுகரப் பெறும் பொழுதே, மேலும் மேலும், கரும ஈட்டத்தை விளைக்கின்றது. கரும நீக்கத்திற்கு என அமைந்த பொறி அமைப்புத் தடைபடாது கரும ஆக்கத்திற்குத் தொழிற்படலாகிறது. ஒழுக்க வாழ்வு, இடைவிடாது செயற்படும் ஊக்கமாகும். இவ்வாழ்வு என்றும் முடிவுறுவதில்லை மனித வாழ்க்கை நிலைகளின் பல்வேறு தேவைகளுக்கு ஏற்ப ஒழுக்க வாழ்வு முடிவு இல்லாத வடிவங்கள் கொள்கின்றது. முழுமையான அறிவு அமைகிற பொழுது கரும வித்துக்கள் செயலற்றுப் போவதால் மறுபிறப்பு இயலாததாகிறது. கருமச் சட்டத்தினின்று விடுதலை உறுவதே மனித வாழ்வின் இலக்ஷியமாகும். அவித்தையினின்று நீங்குதலே, கருமச் சட்டத்தினின்று விடுதலை உறுவதாகும். தனி ஒருவன் எல்லைக்குட் பட்டு இருக்கின்றவரை முழு ஊக்கத்துடன் முயன்றாலும் இலக்ஷியத்தை என்றும் அடையான். ஒழுக்க வாழ்வு, மிதித்து மேலேறுவதற்கு உரிய மிதி கல்லாகும். அது தங்குமிடம் அன்று. பயன் நோக்கிச் செய்யப்பெறும் செயல்கள் எல்லாம் கருமச் சட்டத்தின்படி உரியபயன்களைத்தரும். சுயநலமில்லாமல்

இறைவனுக்கு உரிமையாக்கிச் செய்யப்பெறுமேல் உள்ளத்தைத் தூய்மையுடையனவாக்கும்.

கழிந்த காலத்தில் ஈட்டப்பெற்ற கருமத் தொகுதியின் கயிறுகளால் இயக்கப்பெறும் பொம்மைகளாக நாம் அமைகிரும் என்று கருதுவதற்கு இல்லை. ஒவ்வொருவனும் தான் புரியும் செயல்கட்குப் பொறுப்புடையவன் ஆவான் என்பது முன்னரே குறிக்கப்பெற்றது. இறைவன், உதவி செய்யும் வாயிலாக இருந்து செயல்களது பயன்களைப் பாதுகாப்பவரேயாவார். இச்செயல் அல்லது அச்செயல் புரிதல் வேண்டும் என்று இறைவன் வற்புறுத்தார். நம்மைப் பிணைக்கும் உளப் பான்மைகளையும், உள்ள உறுதியினுல் வெல்லலாம். யோகவாசிஷ்டத்துள் வசிஷ்டர் இராமரை நோக்கிச் சொல்வது: "கட்டில்லாத முயற்சியினுல் நம்மைப் பந்தப்படுத்தும் சங்கிலிகளை உடைத்தெறிக". ஒருவன் உளத் தூண்டுதல்களால் விருப்பு, வெறுப்புகட்கு உள்ளாகிருன். உருவம் பெருத இயல்புகளோடு பிறந்த ஒருவன் அவற்ருல், வழிகாட்டப் பெறுவானேயாளுல் முற்றிலும் தூண்டுதலுக்கு அடிமையாகின்ருன். மனிதனை அவனது தூண்டுதல்களின் தொகுதியெனக் கொள்வதற்கில்லை. அவனிடத்து எல்லையற்ற கூறும் உள்ளது. காரண ஆற்றலாக விளங்கும் ஆன்மா, நுகர்வுத் தொடர்ச்சிக்கு அயலானதாகும். இத்தொடர்ச்சியினை வரையறை செய்வதாகும் மனிதனது வரலாறு பொம்மைக்கூத்து அன்று. அது உள்ளது சிறத்தலாகிய படைப்பாகும்.

அற இயலும், சமயமும்

அறிவொளியைப் பெறுவதற்கு நாம் உலகப் பற்றின்மையைப் பயிலுதல் வேண்டும். நம்முடைய முனைப்பான அகந்தையின் போக்குகளை ஒடுக்குதல் வேண்டும். நமது கடமைகளைப் பற்றில்லாமலும் ஒழுங்காகவும் புரிதல் வேண்டும். வேதாந்தத்தைப் பயிலுவதற்கு நால்வகைத் தேவைகளைச் சங்கரர் வகுக்கிருர். (1) நிலையுதல் உடையனவற்றை நிலையில்லாதனவற்றினின்றும் பிரித்து உணரும் திறன். (2) இன்பப் பேறு, அல்லது துன்ப நீக்கம் இம்மையிலும் சரி, மறுமையிலும் சரி, இவற்றில் பற்றின்றி இருத்தல். (3) அமைதி, தன்னடக்கம், அகத்

துறவு அல்லது துறவுள்ளம், உள்ளத்தின் உறுதி மனத்தை ஒருமைப்படுத்தும் ஆற்றல், நம்பிக்கை (4) விடுதலை வேட்கை, ஒழுக்க வாழ்வு உண்மையறிவிற்கு வழி வகுக்கிறது. இவ்வாழ்வு நமது பற்றுக்களையும் முனைப்புக் களையும் தூய்மைப்படுத்தும்.

கருமநெறி அல்லது அறச்செயல்கள் நேராக ஆன்மீக விடுதலைக்குத் துணை நிற்பன அல்ல, என்று சங்கரர் வாதிடுகிறார். கரும மார்க்கம், உண்மை அறியும் அவாவினை நம்மிடத்துத் தூண்டுகிறது; மோக்ஷம் அல்லது விடுதலைக்கு மறைமுகமாக நம்மை ஆயத்தப்படுத்துகிறது. செயலின் நேரான விளைவாக, விடுதலை அமைவது இல்லை. செயலின் விளைவுகள் நிலையுடையன அல்ல. ஆனால் விடுதலை அல்லது மோக்ஷம் என்றும் உள்ள நிலையாகும். நாம் ஆற்றும் செயல்கள் உள்பொருளைப் புலப்படுத்தும் ஞானத்தைப் பெறுவதற்கு வழி வகுக்கின்றன. உள் பொருளாவது புதியதாக அடைய வேண்டிய பொருள் அன்று. (அ-சாத்தியம்) அது என்றும் உள்ள பொரு ளாவதால், புதியதாக அடையப்பெறுவது அன்று. அது முன்பே அடையப்பெற்றதேயாகும். (நித்ய, சித்த ஸ்வ பாவம்) நிறைவு, என்றும் உள்ளதாகும். புதியதாகப் பெறுகின்ற பொருள் அன்று. ஆன்மீகக் கண்ணாடி, அதன் மீது படிந்திருக்கும் தூசு நீங்கப்பெற்றபோது நன்றாக ஆன்ம உருவத்தைப் புலப்படுத்தும். உணர்வு காணும் நெறியில் தடையாவன அனைத்தும் தகர்த்தெறியப்பெற வேண்டுவன. ஞானம் அல்லது மெய்யுணர்வு பெறுகிற வழியில் நேரும் தடைகளை நீக்கக் கருமம் துணை செய் கிறது.

சங்கரர், கரும மார்க்கத்தை எதிர்ப்பவரானால் அந் நெறி கொண்டு அடையும் விடுதலையையும் எதிர்த்தவர் ஆவார். பிரமத்தைத் தன்னுள் இருக்கும் ஆன்மா எனவே உணர்தல், மனித முயற்சியின் இலக்ஷியம் ஆகும். பிரமம் நமது ஆன்மாவிற்கு அயலானது என்று கொள்வதே இயல்பாகும். பிரமம், உள்ளது எனவும், பிரபஞ்சத்தைப் படைப்பது எனவும், ஆளுவது எனவும் நிலைநிறுத்துவது எனவும் கருதப்பெறுகிறது. பிரமம் மேலான தலைவனாக வழிபடப்படும் பொருளினின்று பிரித்து உணரும் நிலையில்

உள்ளது. ஞானத்தில் உள்பொருளின் உண்மை நிலையை உள்ளவாறு அனுபவிக்கிறோம். உபாசனையில் அல்லது வழிபாட்டில் பிரமம் நாமரூப எல்லைகட்கு உட்பட்ட நிலையில் அனுபவிக்கப்பெறுகிறது. ஒரே பிரமம் இவ்விரு வகைகளிலும், அறியப்பெறுகிறது. வழிபாட்டின் முதிர்ச்சியால் வழிபடுவோன், வழிபடப்படும் பொருள் என்ற வேறுபாடு படிப்படியே நீங்கும். உள்பொருள் உள்ளவாறே உணரப்பெறும். வழிபடுவோன். தான் வழிபடும் கடவுள் தனது உள்ளத்துள் ஆழ்ந்து இருக்கும் ஆன்மாவிற்கு அயலானது அன்று என்று உணரும்போது, புற நிலைகள் எல்லாம் ஒழிக்கப்பெற்ற நிலையில் தனது வழிபடும் பொருளை அடைகிறான்.

வழிபாட்டு முறைகள் பலவாகும். இம்முறைகளால் பெறும் பயன்களும் பல. உபாதிகளின் வேறுபாட்டினால் வழிபடும் முறைகள் பலவாகின்றன. இவ்வாறு வேறுபடும் முறைகளால் முழுமுதற் பொருள் தியானிக்கப்பெறுகிறது.

சங்கரரும், பௌத்தமும்

ஹிந்து சமயத்தை மீண்டும் நிலைநாட்டுதற் பொருட்டு சங்கரர் பௌத்தத்தை எதிர்த்து வாதாடுவோராகப் பல எதிர்ப்புரைகளை எழுதினர் என இந்திய மரபு கருதுகிறது. இக்கருத்தினைப் பௌத்த மரபும் வலியுறுத்துகிறது. பூர்வ மீமாம்சைக்குப் புகழ் வாய்ந்த விளக்கம் கண்ட குமாரிலபட்டரும், சங்கரரும், பௌத்தக் கொள்கையின் முக்கிய கண்டனவாதிகள் எனப் பௌத்தமரபு குறிக்கிறது. ஆனால் சங்கரரது நூல்களில் இக்கருத்திற்குச் சான்று இல்லை; அத்வைதக் கொள்கையை நிலைநாட்டுவோராகத் தாக்குதல்களிலிருந்து காப்போராக விளங்கினர். மற்றைய கொள்கைகளைத் தாக்கியது எல்லாம் தனது கொள்கையை நிலைநிறுத்துதற் பொருட்டேயாகும். பிரம சூத்திரத்திற்கு அமைந்த பாஷ்யத்துள் பௌத்தக் கொள்கைகளை மறுக்கும் பகுதி சிறிய பகுதியே ஆகும். சாங்கியக்கருத்து முறை, பலமான கண்டனத்திற்கு உள்ளாவனவற்றுள் ஒன்று. அக்கண்டனம், பெரும் பகுதியாகவும் அமையக் காண்கிறோம். சங்கரரது நூல்களில் அத்வைதக் கொள்கையை நிலைநிறுத்துவதே முக்கியக் குறிக்கோளாகும்; மற்றைய கொள்கை மீது எதிர்ப்பைப் பரப்புதல் அன்று.

தொன்மையான திறன் ஆய்வாளர்களும் இக்காலத்தவரும் சங்கரர் பெரிதும் பௌத்தக் கருத்துகளால் ஆர்வம் கொண்டவர் என்று கருதுகின்றனர். பத்ம புராணத்தி னின்று புகழ்பெற்ற ஒரு வரி அடுத்தடுத்து மேற்கோளாகக் காட்டப்பெறுகிறது. அது "மாயைக்கொள்கை, பொய் யான விஞ்ஞானமாகும். அது மறைந்த பௌத்தமே" என்பது. யமுனாசாரியர் இத்தகைய வழக்குகளைத் தொடுத்தார். பௌத்தரும், சங்கரரது அத்வைத வேதாந்தம் பௌத்தக் கொள்கை முறைகளாகிய விஞ் ஞான வாதம், சூன்யவாதம் ஆகியவற்றோடு உள்ள ஒற்றுமைகளைக் குறிக்கின்றனர்.

பௌத்தக் கொள்கைக்கும், சங்கரரது கருத்துகட்கும் இடையே பெருத்த அளவு ஒற்றுமையைக் காணுகிறோம். பௌத்த விவாத முறைகளில் சிலவற்றைச் சங்கரர் தனது அத்வைதக் கொள்கைகளை நிறுவப் பயன்படுத்துகிறார். யாவற்றையும் கடந்த அத்வைத நிலையில் உள்ள பிரமத்தை நிறுவுவதற்குச் சங்கரர் எல்லா வகை முறை களையும் கையாண்டார். சங்கரரது குருவின் குருவாகிய கௌடபாதர், மாண்டுக்கிய உபநிடதக் காரிகையில் பௌத்த நூல்களில் பெருவிளக்கம் பெற்றுள்ள தொடர் களையும், உருவகங்களையும் பயன்படுத்துகிறார். பௌத்தம் அத்வைத வேதாந்தம் (சங்கரர், கௌடபாதர் எழுதிய நூல்கள்) ஆகிய இவற்றுள் அமைந்துள்ள இணையான பகுதிகள் பலவற்றை விரிவாகவும் ஊன்றியும் பயின்ற, காலஞ்சென்ற 'தே லா வாலே புஷின்" (De la Vallee Poussin) கூறுவதாவது: "கௌடபாத காரிகையைப் பயில்வோர் எவரும் அதனுள் அமைந்திருக்கும் தலையாய கருத்துகளும், சொற்களும் பௌத்தச்சார்பு உடையதைக் காணாமல் இருக்க முடியாது. அவை தாமே நமது கருத்தை ஈர்ப்பனவாகும். கௌடபாதர், பௌத்த மொழிகளையும் தொடர்களையும் பயின்று வேதாந்த அமைப்புக்கு ஏற்பப் பொருத்தியுள்ளார்; மேலும் இருவகைப் பொருளில் சொற்களை ஆளுதலிலே திளைக்கிறார். சங்கரருடைய ஆன்மீகப் பாட்டனாராகக் கௌடபாதர் விளங்குகிறார். ஆதலால் அத்வைத வேதாந்தம், பௌத்தத்தோடு கொள்ளும் ஒற்றுமைகள் குறிக்கத்தக்கனவாகும்."

உபநிடத, பிரம சூத்திரக் கொள்கைகளின் நேரிய வளர்ச்சியாகச் சங்கரரது கருத்துகள் அமைகின்றன என்பதில் ஐயம் இல்லை. பௌத்தத்தினின்று தோன்றியவையாகக் கொள்ளத்தக்க புனைவுகள் ஏதும் சங்கரரால் புகுத்தப்பெறவில்லை.

பௌத்தமும், உபநிடத அடிநிலை உண்மைகளின் வளர்ச்சி யென்பதை நாம் மறக்க முற்படுகிறோம். இது நற்பேறின்மையாகும். பொதுவான பின்னணிக் கருத்தமைப்பினின்று இணையான வளர்ச்சிகளாக வேதாந்தமும் பௌத்தமும் தோன்றுகின்றன. ஆனால், அவைகள் வலியுறுத்தும் பகுதிகள் வேறாகும். சங்கரருடைய அத்வைதமும், சில பௌத்தக் கொள்கை முறைகளும் ஒத்து இருத்தல் இயல்பேயாகும்.

புலன் கடந்த பொருளியலில் சங்கரர் அடைந்துள்ள பெரு வெற்றி, அவர் மேற்கொண்ட கருத்தின் ஆழத்தையும் சிறப்பையும் அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். இவ் வாழத்தின் அடிப்படையில் உள்பொருளை ஆய்கின்றார். உயரிய ஆன்ம உண்மையைக் கொண்டு வாழ்விலே எழும் அரிய கடினமான சிக்கல்களுடன் போரிடுகின்றார். இவற்றின் நிறைவுதரும் காட்சி, மனித வாழ்வைத் தெய்வப் புகழோடு விளங்கச் செய்கின்றது.

அதிகாரம் 13 - தொடர்ச்சி

வேதாந்தம் அத்வைதக் கொள்கை

ஆ. சங்கரருக்குப் பின்னுல்

தோற்றுவாய்

உபநிடதங்களில் தொடக்கமுறும் பொதுவான ஆன்மீக மரபுகளின் பகுதியாக இந்திய மெய்ப்பொருளியல் கருத்து முறைகளைப் பயின்ருலன்றி எம்முறையினது கருத்தையும் தனிச் சிறப்பையும் அறிய முடியாது. பௌத்தம், சமணம் போன்ற அவைதிக (நாத்திக) கருத்து முறைகளும் இக்கருத்திற்கு விலக்கல்ல. இவை வேதத்தின் தலைமையினை ஏற்காவிடின் உபநிடதங்கட்கும் வைதீகக் கருத்து முறைகட்கும் உரியதாகிய ஆன்மீக அக மரபு நிலையினை இவை தொடருகின்றன. ஆன்மீக உள் பொருளையும் அது இவ்வுலகோடு கொள்ளும் உறவினையும் இவை விளக்குகின்றன. இவ்வுள்பொருள் என்பது ஆன்மா அல்லது சூன்யம் அல்லது பிரமம், யாதாகினும் சரி, இது நப்முள் ஒளிர்கிறது இது நம் அகத்தே உணர வேண்டுவதாகும். மெய்ப்பொருளியல் என்பது அக, புற உறவினை விளக்குவதாகும். அகத்தில் ஆழ்ந்து இருக்கும் உள்பொருளுக்கும், புற உலகில் புறத்தில் காணும் பரு உலகிற்கும் இடையே அமையும் உறவினை விளக்குவதே மெய்ப்பொருளியலாகும். இக்கருத்து யாவர்க்கும் உடன் பாடு. இம்மரபிற்கு விலக்காக உள்ள ஒரே கொள்கை முறை சாருவாகமாகும். சாருவாகர்களை உறுதியாகப் பின்பற்றுவோர் இல்லை. ஏனைய கருத்து முறைகள் உலகு உண்மை, கருத்து முதற்கொள்கை, பன்மை, ஒருமை, புற நிலைக் கருத்துக்கொள்கை, அகநிலைக் கருத்துக்கொள்கை ஆகிய மெய்ப்பொருள் கருத்து முறைகளுள் எவ்வகையைச் சார்ந்தனவாயினும், அகபுற உறவினை விளக்குவனவாகும் என்று கூறுவது பொருந்துவதாகும். ஏனைய கருத்து முறைகளுள் காணும் வேறுபாடுகள் சைனம் நீங்கலாக வைதீக, அவைதிக சிந்தனையாளர்கள் அனைவருள்ளும்

காணப்பெறுவனவாகும். சைனம் தொடக்கத்தினின்று உலகு உண்மையையும், பன்மையையும் ஏற்றது. எனினும் அனைத்துக் கருத்து முறைகளும் ஆன்மீக மரபைச் சார்ந்தனவாகும்.

உள்ளன யாவும் பிரமமே என உபநிடதங்கள் உரைக்கின்றன. இது உண்மையுள் உண்மையாகும். ஆன்மாவும் பிரமமும் ஒன்றே. இக்கருத்துரைகட்குச் சொற்பொருள் அல்லது உருவகப்பொருள் கொள்வதுண்டு. அவரவர் கொள்ளும் பொருளுக்கேற்ப இதை விளக்குவார்கள். சங்கரர், சொற்பொருளை வற்புறுத்தும் சிந்தனையாளர்கள் வரிசையைச் சேர்ந்தவர். அவர் பிரமமும், ஆன்மாவும் அத்துவித உறவில் அமைவன என்ற கொள்கையைக் கொண்டவர் ஆவர். உபநிடதங்கட்குப் பிரமம் ஒன்றே உள்பொருளாகும். ஆதலால் புற உலகு, அல்லது பருமை உலகு, தனித்த நிலையில் உண்மையன்று அது அதன் நிலையில் பொய்த்தோற்றம் உடையதாகும். மித்தையாகும். இவ்வுலகினைப் பிரமத்தின்மீது சுமத்திக் காண்கின்றனர். (அத்யஷ்டா). உலகின் உண்மை, பிரமத்தின் உண்மையாகும். பிரமம் ஒன்றே உள்பொருள் எனின் அதனினின்று பன்மை உலகு எவ்வாறு ஏன் தோற்றம் கொள்கிறது? புற உபாதிகளால் உலகு தோன்றுகிறது எனச் சங்கரர் இக்கேள்விக்கு விடை பகர்கிறார். இந்தப் புற உபாதிகள் தம் நிலையில் பொய்த் தோற்றம் உடையன. மாயையினால் தோன்றுவனவாகும். எல்லைக்குட்பட்ட ஜீவனாகப் பிரமம் தோன்றுவதும், மாயையினால் அமையும் உபாதிகளாலேயே ஆகும்.

சங்கரர், உபநிடதங்கள், பிரம சூத்திரம், பகவத்கீதை, ஆகியவற்றிற்குத் தாம் கண்ட பேருரைகளில் அவர் காலத்தில் இருந்த எதிப்புக்கொள்கை முறைகள் அனைத்தையும் கண்டித்தும் நீக்கியும் உள்ளார். அவர் காலத்து நிலவிய மாறுபடும் கொள்கைகள்: சாங்கியம், நியாயம், வைசேடிகம், பூர்வ மீமாம்சை, பாஞ்சராத்ரம், பாசுபதம், பௌத்தம், சைனம் முதலியனவும், முக்கிய ஹிந்து மரபிற்குரிய சில சிறு கருத்து முறைகளும் ஆகும். மாறுபட்ட கொள்கைகளைத் தாக்குதற்கும் தனது கொள்கையைக் காத்தற்கும் சங்கரர் சுருதிகளையும்

(உபநிடதங்கள்) அளவை முறைகளையும் ஒருங்கே பயன் படுத்தினர். சங்கரர், கௌடபாதரது கொள்கைகளை விரிவு படுத்திச் சைவத்தின் (ஸ்பந்த) அதிர்வுக்கொள்கையை யும் (Vibration), பௌத்தத்தின் விஞ்ஞானவாதத்தையும் உபநிடதத்தின் பிரமக் கொள்கையையும் இணைத்து ஒன்றுபடுத்தினர். சங்கரரது பணி, இன்று நமக்கு நன்கு விளங்குகிறது. ஆனால் சங்கரரது கொள்கைகள் அவரை எதிர்த்தோர்க்கும், பின்பற்றியவர்களுக்கும் ஒருங்கே புதியனவாகத் தோன்றின. அவர்கள் அவரது பேரறிவை யும் பெரும் புலமையையும் கண்டு மயங்கித்திகைத்தனர். பௌத்தத்தையும், சைவத்தையும் கண்டனம் செய்த முறையையும் கண்டு வியப்பு எய்தினர். ஆனால் பௌத்த, சைவ மூலக்கொள்கைகள் சிலவற்றைச் சங்கரர் ஏற்றார். சங்கரரது கொள்கைகள் எழுப்பிய சிக்கல்கள், அவரது காலத்திலே கருத்தை ஈர்க்க முடியவில்லை. சங்கரரது வழக்குரைகளில் விடுபட்ட இடங்களும் கருத்தை ஈர்க்க வில்லை. சங்கரரைப் பின்பற்றியவர்கள், முறையாக அவரது கருத்துக்களைச் சிந்திக்கத் தொடங்கியபொழுது புதிய இணைப்புகளை உருவாக்கி அவரது வழக்குரைகளிலே இடைவெளிகளை நிரப்பவேண்டியவர்கள் ஆனார்கள். இவ்வாறு நிரப்புகின்ற முறையிலும் சங்கரரைப் பின் பற்றியவர்கள் தமக்குள் வேறுபட்டனர். இவ்வேறு பாடுகள், பல உட்பிரிவுகளைத் தோற்றுவித்தன.

சங்கரரது கொள்கையினின்று மாறுபடும் கருத்து முறைகள், அவரது தாக்கினால் நேர்ந்த அதிர்ச்சியினின்று மீண்டன. சங்கரரது ஆளுமையின் காந்தக் கவர்ச்சியும் அவரது மறைவிற்குப் பின்னால் இக்கருத்து முறை களினின்று நீங்கியது அத்துவிதக் கொள்கைகள் எதிர்த் தாக்குதல்களுக்கு உட்படலாயின. 'பிரஸ்தானதிரயம்' என்று குறிக்கப்படும் முக்கிய மும்மையாகிய உபநிடதம், பிரமசூத்திரம், பகவத்கீதை ஆகியவற்றிற்குப்பேருரை முதலிலே கண்டவர் சங்கரர் ஆவார். உபநிடத மரபிற்கு உரியதாகக் கூறுகின்ற மற்ற கருத்து முறைகள் ஒவ்வொன்றும் சங்கரர் கண்டதுபோலப் பேருரைகளைத் தோற்றுவித்துத் தமது கொள்கைகட்கு ஆதரவு தேடியும், சங்கரர் கொள்கைகட்குக் கண்டனம் அமைக்கவும் தொடங்கின. அத்துவிதக் கொள்கை வளர்ச்சிக்குத் துணை

நின்ற கண்டன உரைகளுள் இரு வைணவ உரைகள் மிகவும் முக்கியமானவை, இராமானுஜர், மாத்வர் ஆகிய இருவராலும் தோற்றுவிக்கப் பெற்றவையாகும். இராமானுஜர் கி. பி. 11-வது நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவர். மாத்வர் கி. பி. 13-வது நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவர். இராமானுஜரது கொள்கை விசிஷ்டாத்வைதம் எனப் பெறும். இக்கொள்கை வரையறைக்குட்பட்ட பிரமத்தைப் பற்றிய இருமையற்ற கொள்கையாகும். ஈஸ்வரன், ஆன்மா, உலகு ஆகிய மூன்றும் கருத்தில் பிரித்து உணரக் கூடியன எனினும் தனித்த பொருள்கள் அல்ல. இதுவே இராமானுஜரது மூலக் கொள்கையாகும். உபநிடதத்தில் காணப்பெறுகின்ற கருத்துரை, 'யாவும் பிரமமே' என்பதாகும். இக்கருத்துரைக்கு இராமானுஜர் தருகின்ற விளக்கம் வருமாறு :- உலகும் ஆன்மாவும் இறைவனது விசேஷணங்கள் (adjectives, பண்புகள்) ஆகும். பிரமம், ஈஸ்வரனே ஆவான். ஆன்மாவையும், உலகையும் உடைய நிலையில் பிரமம் ஈஸ்வரன் ஆகும். இந்நிலையில் பிரமம் ஒன்றே ஒன்றாக இருப்பினும் தனி ஆன்மாவும் உண்மையே ஆகும். பிரமத்திற்கும் ஏனைய உலகு, ஆன்மாவிற்கும் இடையே நிலவும் உறவு, உயிர்க்கும் உடலுக்கும் இடையே நிலவுகின்ற உறவை ஒத்தது ஆகும்.

மாத்வரது மெய்ப்பொருளியல் துவிதம் என வழங்குகிறது. பிரமம், ஜீவன் ஆகிய இரண்டையும் உள் பொருள்கள் என ஏற்பதால் இருமைக் கொள்கை ஆகின்றது. உலகு உண்மையே. இவ்வுலகு மூன்றாவது உள்பொருள் ஆக அமைகிறது. ஆதலால் மாத்வரது மெய்ப்பொருளியல் பன்மைக் கொள்கையாகும். இருமை எனக் கொள்வதற்கில்லை. பிரமத்திற்கும், ஜீவனுக்கும் இடையே அமையும் உறவே முக்கியமாகக் கருதப் பெறுகின்றது. ஆதலால் தொன்றுதொட்டு மாத்வரது மெய்ப்பொருளியல், துவிதம் என வழங்கப்படுகிறது. உலகும் ஜீவனும், பிரமத்தினின்று வேறுபடுவன. பிரமம், உலகின் மீதும் ஜீவனின் மீதும் ஆட்சிசெலுத்த வல்லதாகும். உலகும், ஜீவனும் பிரமத்தின் ஆற்றல் கொள்கின்ற வடிவங்களேயாகும். பிரமத்தினின்று ஜீவனும், உலகும் வேறுபடுதற்குக் காரணம் தத்தம் சிறப்புடைமையேயாகும். உண்மையில் மாயையும், ஒரு சக்தியே ஆகும். ஆனால்

அத்துவிதிகள் மாயையை உண்மை எனக் கொள்வதில்லை. அவர்கள் கருத்துப்படி மாயைக்குத் தனித்த இருப்பு இல்லை. பிரமத்திற்கு அயலாக மாயை உண்மையாகாது. ஆனால் மாத்வர் போன்ற இருமைக் கொள்கையர் மாயைக்குத் தனித்த உண்மை உண்டெனவும் அவ்வுண்மை பிரமத்தின் உண்மைக்கு வேறானது என்றும் குறிக்கின்றனர்.

இராமானுஜரும் மாத்வரும் சக்தியை உண்மை எனக் கொள்வதால் அத்துவிதக் கொள்கையில் காணப்பெறும் மாயையை இவர் தம் தாக்குதற்கு உட்படுத்தினர். இராமானுஜர், மாத்வர் ஆகிய இருவருக்கும் மாயை என்ற சொல்லாட்சி குறித்து எவ்விதத் தடையும் இல்லை. அத்துவிதிகள் மாயை என்ற சொல்லிற்குக் கொள்ளும் பொருளையே இராமானுஜரும், மாத்வரும் கண்டிக்கின்றனர். இராமானுஜரையும், மாத்வரையும் பின்பற்றுவோர் அளவை முறையிலே வாதிடுகின்ற கூர்மையுடையவர்களாகக் காணப்பெறுகின்றனர். மாயை எனும் கருத்தமைவைக் கண்டித்தலிலே இவர்களது கூர்மை வெளிப்படுகிறது. சங்கரரைப் பின்பற்றுவோரும், மாறுபடுகின்றவர்களுக்குச் சமமாகத் தமது கொள்கைகளைப் பாதுகாத்தலிலும் மாறுபடுவனவற்றை எதிர்த்தலிலும் குறிக்கத்தக்க அளவைத் திறனைப் புலப்படுத்துகின்றனர். 'வேறுபாடு' 'இன்மை' (பேதம் அபாவம்) ஆகிய இரு கருத்தமைவுகளும், நுணுகிய ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப் பெறுகின்றன. இவ்வாறு ஆய்வது, கருத்தமைவுகளின் பொருந்தாமையை நிலைநாட்டும் பொருட்டேயாகும். இவ்வாறு எழுந்த கருத்து வேறுபாடுகள், அத்துவிதக் கருத்தமைவுகள் மேலும்மேலும் தெளிவுறுதற்குத் துணை நின்றன. அத்துவித மெய்ப்பொருளியல் மேலும் மேலும் ஒழுங்கு முறைக்கு உட்படுத்தப்பெற்றன.

இக்காலத்தில் நியாயக் கருத்து முறை, முரண்படுநிலை ஆய்வமைப்பை நன்கு வளர்த்துக் கொண்டது; அத்துவிதத்தை இவ்வமைப்பைக் கொண்டு தாக்கத் தொடங்கியது. நியாயக் கொள்கையின் முற்பட்ட மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள், பொருட்களின் பகுப்புகளைக் காணுதலில் விருப்பம் கொண்டிருந்தனர். இப்பகுப்பு

களின் துணை கொண்டு வாழ்வினை முறைப்படுத்தவும் அக உண்மையினை உணரவும் விரும்பினர். மாறுபடுகின்ற கருத்து முறைகளிடையே எழுகின்ற வேறுபாடுகள் கருத்துக்கள், தெளிவுறவும் வரையறைபெறவும் சொல்ல வேண்டிய இன்றியமையாமை ஏற்படுகின்றது. இங்கு வளமற்ற அளவை அமைப்பு புகுத்தப்பெறுகிறது. இவ் வமைப்பு, காலப்போக்கில் வாழ்க்கையினின்றும், உள் பொருளினின்றும் தொடர்பில்லாத வகையில் நீக்கு கின்றது. விரிவான, சிக்கலான வரையறைகள் அமைத்தல் ஒரு புதிய கால வண்ணமாக அமைந்தது. முக்கூற்றுக் கருதல் முறைகள் புனையப்பெற்றன. இவை புதியனவாக அமைக்கப்பெற்று, நிறுவவோ, மறுக்கவோ பயன்படுத்தப் பட்டன. இவ்வளவை முறைகளை வளர்ப்பதிலே சிறந்த அளவை நெறியாளர்களும், மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களும் விருப்பம் கொண்டனர்; அவர்களின் கருத்து முழுமையும் ஈர்க்கப்பெற்றனர். இவ்வாறு ஈர்க்கப் பெற்றதற்குச் சிறந்த உதயணரது 'லக்ஷணுவளியும்' (கி. பி. 10-வது நூற்ருண்டு) கூலார்க்க பண்டிதரது தசஸ்லோகி மஹா வித்யாசூத்திரமும் (கி. பி. 11-வது நூற்ருண்டு) பண்டைய எடுத்துக்காட்டுகளாக அமைவன. உதயணர் தமது நூலில் நியாய பகுப்புகட்கு நேரிய வரையறைகளைத் தருகிருர். கூலார்க்க பண்டிதர் தமது நூலில் பதினறு வகை முக்கூற்றுக் கருதல் உரைகளை விரிக்கிருர். கருதல் முறைகளுள் இடம் பெறும் சொற்கட்கு நிறைந்த அடை மொழிகளைத் தந்து எல்லைக்குட்படுத்துகிருர். இவ்வாறு எல்லைக்குட்படுத்தப்பெறுதலால் விரும்புகின்ற முடிபு களையே முக்கூற்றுக் கருதல் முறைகள் தருகின்றன. இவ்வாறு கருதிய முடிவுகள் பெறுதலாவது தடைகளை எதிர் நோக்குதலிலும் அடைமொழிகளை அமைத்தலிலும் திறம் பட இவற்றை ஆளுதலிலும் அடங்கக் காண்கிருேம். பெரு முதல் உரைக்கு (Major Term), எவ்வகையிலும் விலக்கு அமையாத வகையில், முக்கூற்றுக் கருதல் முறை அமைக்கப்பெறுகிறது. கூலார்க்கர் மேற்கொண்ட முக் கூற்றுக் கருதல் முறை, கேவலான்வயின் முக்கூற்றுக் கருதல் முறைகள் எனப்பெயர் பெறும். இத்தகைய முக்கூற்றுக் கருதல் முறைகளில் மத்திய அல்லது தொடை மொழி (Middle Term), பெரு மொழியோடு உடன்பாட்டு முறையில் தொடர்பு கொண்டிருக்கும். கூலார்க்கர்

அமைத்த முக்கூற்றுக் கருதல் முறைகளுள் மத்திம அல்லது தொடைமொழியும், பெருமொழியும் வியாப்திக் கூறுகளை உடையனவாக இருக்கும்; இவை எவற்றிற்கும் பொருந்தும் பண்புகளாகிய பொதுப்பெயர் அமைவும் அறியக் கூடிய நிலையும் போல்வன. கூலார்க்கர் இவற்றைப் பயன்படுத்தி ஒலி என்றுமுள்ளது, நிலை பேறுள்ளது என்னும் மீமாம்சகரது கொள்கையை மறுக்கின்றனர். இவ்வாறு, அளவை முறையினைப் பயன்படுத்துவதன் கருத்தினை எளிதில் தெளியலாம். கருத்து மாறுபடுவோன் முக்கூற்றுக்கருதல் முறையில் எவ்வகைப் பிழையையும், தவறையும் காணாது இருக்கச் செய்வதே யாகும். கி. பி. 13-வது நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த வதீந்திரர் என்பவர் தமது மஹாவித்யா விதம்பனத்தில் மேற்குறித்த முக்கூற்றுக்கருதல் முறைகளை மறுக்கிறார். வியாப்திப் பண்புகள் அல்லது எங்கும் நிறையும் அல்லது யாவற்றிற்கும் பொருந்தும் பண்புகள் பெருமுதல் உரைகளாகப் பயன்படமாட்டா என்று கூறினர். சிலவகைப் பிழைகள் அல்லது தவறுகள் பொதுப் பண்புகளை உடைய பெருமுதல் உரைகளில் காணக்கூடும் என்றும் குறித்தார். எனினும் வரையறை அமைவு, முக்கூற்றுக்கருதல் முறை அமைவு ஆகிய இருவகை நிலைகள் பயிலப்பெறுகின்றன. முக்கூற்றுக்கருதல் முறைகளுள் கேவலான்வயின் வகையும் வேறு வகைகளும் அத்வைதக் கருத்து வாதங்களில் இடம்பெற்றன. அத்வைத மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் விரும்பியோ, விரும்பாமலோ மேற்குறித்த முறைகளைத் தம்மைக் காத்துக்கொள்வதற்கும், மாறுபடும் கொள்கைகளை எதிர்த்தற்கும் பயன்படுத்தினர். இவ்வாறு பலரால் பயின்ற காரணத்தால் முரண்நிலை நூல்கள் பெருகலாயின.

சங்கரருக்குப் பின்னால் அமைந்த அத்துவித வளர்ச்சியை இரு பெருந் தலைப்புக்களுள் அடக்கித் தெளியலாம். ஒன்று, அத்துவிதக் கருத்து முறையில் தோன்றிய பல உட்பிரிவுகளாகிய கருத்து முறைகளின் வளர்ச்சி: இரண்டு, முரண்நிலைத் தருக்க அமைப்பில் கொள்கைகளைக் காத்தல் வகையிலும், எதிர்த்தல் வகையிலும் அமைந்த வளர்ச்சி; இரு சிறு பகுதிகள் இங்கு சேர்க்கப் பெறலாம். ஒன்று, அத்துவிதம், எவ்வாறு பிற தொன்மை

யான கருத்து முறைகளின் வளர்ச்சிக்குத் துணை நின்றது என்பதாகும். மற்றொன்று, அத்துவிதம் எவ்வாறு இந் நாளைய இந்திய சிந்தனையாளர்களது கருத்து வளர்ச்சிக் குத் துணை நின்றது என்பதாகும். முதலிலே குறித்த இரு பெரும் பிரிவுகளும் பின்னர் குறித்த இரு சிறு பிரிவுகளும் கருதப்பெறுவதற்கு முன்னால் ஒரு சிறு வரலாற்றுத் தோற்றுவாய் அமைத்துக்கொள்ளலாம்.

வரலாற்றுச் சுருக்கம்

சங்கரருக்குப் பின் தோன்றிய அத்துவிதிகளுள் இளை யோரும் உண்டு, முதியோரும் உண்டு. இவ்விரு வகை யினரையும் நாம் கருதல் வேண்டும். இவ்விரு சாராரையும் சங்கரர் தமது கருத்திற்கு இயையுமாறு செய்துள்ளார். சங்கரர் காலத்தில் வாழ்ந்த மூத்தோருள் மண்டனமிசிரர் என்பார் பலரும் அறிந்த பெரியவர் ஆவார். இவர் பிரம சித்தி என்னும் நூலிற்கு ஆசிரியர். அத்துவித மரபு, சுரேஸ் வரர் என்பாரும் மண்டனமிசிரர் என்பாரும் ஒருவரே எனக் கொள்ளுகிறது. சுரேஸ்வரர் என்பார் நைஷ்கர்மியசித்தி; பிரகதாரண்யகவார்த்திகம், தைத்ரீயவார்த்திகம் ஆகிய நூல்களை எழுதியவர் ஆவார். சில புலமையாளர்கள், மிசிரர் வேறு என்றும், சுரேஸ்வரர் வேறு என்றும் கொள் கின்றனர். இவ்வாறு கொள்வதற்கு அவ்விரு ஆசிரியர் களிடையே உள்ள கருத்து வேறுபாடுகளைக் குறிக் கின்றனர். சங்கரரது நேர் சீடரான பத்மபாதர் பஞ்ச பதிகம் என்னும் நூலை எழுதியவர். இவர் அத்துவித வலது பகுதியைச் சார்ந்தவர். அத்துவிதத் தொல்மரபிற்குப் பல பெரியவர்கள் உரியவர்கள் ஆவார்கள். பிரகாஷாத்மன் (13-வது நூற்றாண்டு) பஞ்சபாதிக விவரணம் என்னும் நூலை எழுதியவர். விவரண பிரமேயசங்கிரகம், பஞ்சதசி ஆகிய நூல்களை எழுதியவர் வித்யாரண்யர். இவர்கள் அத்துவிதத் தொல்மரபினைச் சேர்ந்தவர்கள் ஆவார்கள். பத்மபாதரே இத்தொல் மரபினைத் தொடங்கியவர் ஆவார். மண்டனமிசிரர், சுரேஸ்வரர், பத்மபாதர் ஆகிய மூவரும் கி. பி. 8-வது நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர்கள்.

வாசஸ்பதி மிசிரர் என்று அழைக்கப்பெறும் ஒரு பெரும் புலமையாளர் பிறிதொரு சிந்தனை முறைமையும் தோற்றுவித்தார். வாசஸ்பதி மிசிரர் சங்கரரது நேர் சீடர்

ஆகார். அத்துவித நூல்கட்கும் பிற நூல்கட்கும் உரை கண்ட புலமையாளர் ஆவார். அத்துவிதம் குறித்து வாசஸ்பதி மிசிரர் எழுதிய பெரு நூல், சங்கரரது பிரம சூத்திர உரைக்கு அமைந்த பாமதி என்னும் பேருரை ஆகும். அத்துவித கருத்து வளர்ச்சியில் நான்கு தனிப் பிரிவுகளைத் தோற்றுவித்தவர்கள் மண்டன மிசிரர், சுரேஸ்வரர், பத்மபாதர், வாசஸ்பதி என்போர் ஆவர். இவர்களது கருத்துக்கள் தனித்த நிலையில் வளர்ச்சி கொண்டன என்று கூறுதல் சரியன்று. ஒவ்வொருவரையும் பின்பற்றுவோர் பலர் ஆவர். மேற்குறித்த நால்வகை அத்துவித கருத்துக்கள் வளரும்பொழுது ஒன்றையொன்று தழுவியும் மறுத்தும் கடந்தும் வளரலாயின. கருத்து வேறுபாடுகளால் மேலும் மேலும் புதிய சிக்கல்கள் தோன்றலாயின. இவர்களைப் பின்பற்றியோர் தனித்த விடைகளைக் கண்டனர்.

சங்கரர் காலத்திலேயே அத்துவித முரண் நிலைத் தருக்கம் தோன்றியது. எனினும், அளவை நெறியில் விதிகளைப் பெரிதும் போற்றுகின்ற நிலை பின்னரே தோன்றியது எனக்கொள்ளவேண்டும். மண்டனர் தமது பிரமசித்தியில் 'பேதம்' குறித்துத் திறன் ஆய்வு நிகழ்த்தி யுள்ளார். இவ்வாய்வு, பின்னர் ஆனந்தபோதர் என்பாரால் நியாயமகரந்தம் என்னும் நூலில் விரிவுற்றது. (கி. பி. 11 அல்லது 12-வது நூற்றுண்டு). நரசிம்மாஸ்ரமா என்பார் தமது பேதாதிகாரம் என்னும் நூலில் மேலும் மண்டன மிசிரரது திறன் ஆய்வினை விரித்து விளக்கம் காண்கிறுர். (கி. பி. 15-வது நூற்றுண்டு). அத்துவித முரண் நிலைத் தருக்க ஆய்வாளர் அனைவரும் தமது மூலக் கொள்கை யாகிய அத்துவிதத்தை, வேறுபாடின்மையை, நிலைநாட்ட விரும்புகின்றனர். ஆதலால் தமது கொள்கைக்கு மாறுன பேதத்தை அல்லது வேறுபாட்டின் உண்மையைக் கண்டிப்பதை முக்கியக் குறிப்பாக அத்துவித முரண் நிலை ஆய்வாளர் அனைவரும் கொள்கின்றனர். ஸ்ரீ ஹர்ஷர் என்பவர் அத்துவித முரண் ஆய்வாளருள் மிகப் பெரியவர் ஆவார். இவர் எழுதிய நூல், கண்டன கண்ட காத்யம் என்று பெயர் பெறுகின்றது. இவர், எந்நாளும் பின்பற்று கின்ற நிலையில் அத்துவித முரண்நிலை ஆய்வின் மூல நோக்கினை வரையறை செய்தார். ஸ்ரீ ஹர்ஷரது நூலினைக்

குறித்துப் பேருரை கண்டவர் சித்சுகர் என்பவர் ஆவார். (கி. பி. 13-வது நூற்றுண்டு).

சித்சுகரது நூல் தத்துவ பிரதீபிகை ஆகும். இந்நூல் ஒரு சிறு நூல் ஆகும். அத்துவித சித்தி என்னும் நூலேயும், பல சிறு நூல்களேயும் எழுதியவர் மதுசூதனர் ஆவார். (கி பி 15-வது நூற்றுண்டு) இவர்களும், அத்துவித முரண் நிலே ஆய்வாளர்களுள் சிறந்தவர்களே ஆவார்கள். அப்பைய தீக்ஷிதர் (கி. பி 16-வது நூற்றுண்டு) ஒரு பெரும் புலமையாளர். இவர் அத்துவிதக் கருத்து முறைகளேக் கொண்ட பல சிறு பிரிவுகளது கொள்கைகள் அனேத்தையும் தமது சித்தாந்த லேச சங்கிரகம் என்னும் நூலில் தொகுத்தார். நீலகண்டரது சைவ விசிஷ்டாத்வைதத்தில் அத்துவிதக் கொள்கைகள் பலவற்றைப் புகுத்திக் கண்டவர் அப்பைய தீக்ஷிதர் ஆவார். இவ்வாறு புகுத்தியதைச் சிவாத்வைத நிர்ணயம் என்னும் உரையால் தெளியலாம்.

பிரகதார்த்த விவரணம் என்னும் நூலும் பிற சில முக்கிய நூல்களும் இன்று கிடைக்கின்றன. (கி. பி. 12-வது நூற்றுண்டு). ஆனல் இந்நூல்களது ஆசிரியர்களின் பெயர்கள் அறியுமாறு இல்லே. பலர் அறிந்த சில ஆசிரியர்களது நூல்கள் கிடைக்கவில்லே. அத்துவித மரபு தொடர்ந்து அமைவதற்கு உரைகளும் அவ்வுரைகள் மீது எழுகின்ற உரைகளும் காரணமாகும். சில தனித்து தலேப்புகளில் கட்டுரைகள் எழுதப்பெற்றன. எடுத்துக் காட்டு : ‘பேதாதிகாரம்’. வேதாந்த முழுமைக்கும் பயன்படும் வேதாந்த பரிபாஷை போன்ற நூல்களும் இக்காலத்தில் காணப்பெற்றன. வேதாந்த பரிபாஷை என்னும் நூலே எழுதியவர் தர்மராஜாத் வரீந்திரர். இவர் கி. பி. 16-வது நூற்றுண்டைச் சேர்ந்தவர். பேதாதிகாரம், வேதாந்த பரிபாஷை போன்ற நூல்களுக்கும் பேருரைகளும், அவ்வுரைகள் மீது உரைகளும் தோன்றின.

சைவம், வைணவம் ஆகிய கொள்கைகளும், பிற கொள்கைகளும் வளம் பெறுகின்ற வகையில் சங்கரரது கருத்துக்கள் அமைந்தன. சைவத்துள் அத்துவிதத்தை அமைக்கத் தோன்றிய முயற்சிகள் அப்பைய தீக்ஷிதரால் மேற்கொள்ளப்பட்டன. இவற்றை மேலே குறித்தோம். அப்பைய தீக்ஷிதர் தமது முயற்சிகளுள்

தோல்வியுற்றதற்குக் காரணம் விசிஷ்டாத்வைதத்தை நிறுவிய நீலகண்டர் என்பார் தாம் உறுதியாக விசிஷ்டாத்வைதத்தை நிறுவுவதைத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளதாகும். இவ்வாறு குறித்ததொரு நோக்குடன் எழுந்த நீலகண்ட விசிஷ்டாத்வைதத்தில் அப்பைய தீக்ஷிதர் அத்துவிதக் கொள்கைகளைக் காண முற்பட்டது தோல்வியை விளைத்தது. இவர் பிரம்மசூத்திரத்திற்கு தனித்த நிலையில் ஒரு பேருரை கண்டிருந்தால் வெற்றி பெற்றிருப்பார். சங்கரர் காஷ்மீரம் சென்றபோது அங்கு பௌத்தம் தலையாய சமயம் ஆகவும் மெய்ப்பொருளியலாகவும் அமைந்திருந்தது. சைவ சமயம் அக்காலத்தில் மறைந்திருந்தது. சங்கரர், காஷ்மீரம் சென்ற காரணத்தினுல் காஷ்மீரச் சைவக்கொள்கை தோன்றலாயிற்று. பௌத்தக் கொள்கைகளைச் சங்கரர் கண்டித்த பிறகு சைவம் மீண்டும் தோன்றித் தழைப்பதற்கு உரிய சூழ்நிலை அமைந்தது. சிவ சூத்திரத்தை நிறுவியவரும், ஸ்பண்ட காரிகையை எழுதியவரும் ஆகிய 'வாசுகுப்தர்' காஷ்மீர சைவக் கொள்கையை முதன் முதலில் விளக்கியவர் ஆவார். (கி.பி. 9-வது நூற்ருண்டு). கௌடபாதரது மாண்டூக்கிய காரிகையை நினைவுபடுத்துவதாக ஸ்பண்டகாரிகை அமைகிறது. அபிநவகுப்தர் பெரிய புலமையாளரும் மெய்ப்பொருளியல் அறிஞரும் ஆவார். காஷ்மீரம் தோற்றுவித்தவருள் இவர் தலையாயவர். காஷ்மீரச் சைவத்தை விளக்கியவர்களுள் தலைமை சான்றவரும் ஆவார்.

சாக்தம் வேதத்தைப் போன்ற தொன்மை வாய்ந்தது. சாக்தத்தின் கருத்துக்களை விளக்குவனவாக அமையும் சில தந்திரங்களும் ஆகமங்களும் சங்கரருக்கு முன் தோன்றியவை ஆகும். சங்கரர் சாக்தத்தைத் தாக்கிப் பல கண்டன உரைகளை அமைத்துள்ளார். எனினும் வியக்கத்தக்க நிலையில் சாக்தத்தின் தலையாய மூல நூல்களுள் ஒன்ருகிய பிரபஞ்சசார தந்திரம் சங்கரரால் எழுதப் பெற்றதாகக் கருதப்பெறுகிறது. சாக்த மரபு இவ்வாறு கொள்வதன்றி இந்நாளைய புலமையாளராகிய 'உட்ராப் (Woodroffe) போன்ருரும் சங்கரர் எழுதியிருக்கக்கூடும் என்பதை உண்மை எனக்கொள்கின்றனர். தவிரவும், அத்துவைதிகளுள் பல வைதீகர்கள், அழகிய பாடலாகிய சௌந்தர்யலகரி என்பது சிவனது சக்தியாகிய

உமையை நோக்கி அமைந்தது என்றும் இப்பாடலைப் பாடியவர் சங்கரர் என்றும் கொள்கின்றனர். சௌந்தர்யலகரி சில சாக்த மெய்ப்பொருளியல் கருத்தமைவுகளைக் கொண்டுள்ளது. சங்கரர் மறைவுக்குப் பின்னுல் சாக்தக் கொள்கையினைப் பின்பற்றும் பாஸ்கரராயர் போன்றவர்கள் சங்கரரது கருத்துக்களை ஆதாரமாகக் கொண்டனர். சாக்த மெய்ப்பொருளியல், காஷ்மீரச் சைவம் போன்ற சங்கரரது அத்துவைதத்தின் மாற்றமுற்ற வடிவமே யாகும்.

வைணவர்களுள் வல்லபாச்சாரியார் ஒரு பெரிய அத்துவைதி ஆவார். (கி. பி. 15ஆம் நூற்ருண்டு) இவர் தமது கருத்து முறையினைச் சுத்தாத்வைதம் அல்லது தூய அத்துவைதம் என்று குறிக்கின்ருர். இவ்அத்துவைதம் சங்கரரது அத்துவைதத்தினின்று மாறுபடுவது ஆகும். தூயது அல்லாத மாயையினை, பிரம ஒருமையை நிறுவப் பயன்படுத்துவதால் சங்கரரது அத்துவைதம் தூய்மை அற்றது எனக் கருதுகின்ருர். சுகரது கொள்கையைப் பற்றிய குறிப்பும் நாம் கொள்ளலாம். (இவர் காலம் தெரியவில்லை). சுகர், பாகவதர்களிடையே தனித்ததொரு அத்துவைதத்தைத் தோற்றுவித்தார்.

அத்வைதக் கொள்கை முறையுள் எழுந்த வேறுபாடுகள்

சங்கரர் இவ்வுலகை மாயை என்றும், இவ்வுலகு மாயையினுல் தோன்றுகின்றது என்றும் கூறியுள்ளது சங்கரரைப் பின்பற்றுவோர் சிலருக்குக் கருத்து நிறைவு தந்தது எனினும் அவர்களது நோக்கு அக உண்மையிலேயே அமைந்தது. அவர்களுள் பெரும்பாலோர் இவ்வுலக அமைப்பைக் குறித்துக் கருத்தில் தெளிவுபெறப் பெரிதும் ஆர்வம் கொண்டனர். இவ்வார்வம் தடுக்க முடியாததாக இருந்தது. உலகைப்பற்றிய கருத்தமைவை மாயைக் கொள்கையின் அடிப்படையில் எழுப்ப நினைத்தனர். மாயைக் கொள்கையைப் பயன் உடைய ஒன்ருகக் கருதாது படைப்பை விளக்கும் தத்துவமாகக் கொண்டனர். மாயைக் கொள்கை, புதிராக அமையினும் அதன் தொழிற்பாடுகள் ஒரு முறையைப் பற்றியே அமைவனவாகும். இம்முறையினை அறிவினுல் தெளிய விரும்பினர்.

மாயை என்னும் சொல் உண்மையிலேயே விளக்க முடியாத நிலையைக் குறிக்கின்றது. மாயை என்னும் சொல்லைப் பொருட்சார்புடைய ஒன்றாகக் குறித்தனர். பிரகிருதியோடு மாயை என்னும் சொல் தொடர்புடைய தாக இருந்தது. பிரகிருதி, தோன்றுகின்ற இவ்வுலகின் முதலாகும். சங்கரரைப் பின்பற்றிய சிலர் பிரமத்தோடு மாயையையும் இவ்வுலகத் தோற்றத்தை விளக்கும் தத்துவ மாக இருக்க வேண்டும் என்று கருதினர்.

இயல்பிலே எழுப்ப வேண்டிய முதற் கேள்வி, இவ்வுலகு மாயை எனின், அதனால் உள் பொருள் அன்று எனின், உலகு எவ்வாறு தோன்றுதல் இயலும்? உயிரில்லா உலகு பிரமத்தினின்று தூய உணர்வினின்று எவ்வாறு வெளிப்படுதல் இயலும்? உலகப் படைப்பு முறையில் மாயைக்கு உரிய பங்கு யாது? மாயை பங்கு கொள்கின்றதா? சங்கரருக்குப் பிரமம் முதற் பொருளாக விளங்கியது. உலகு, மித்தை அல்லது மாயை என்று கொண்டார். இங்கு எழும் கேள்வி, உலகு மாயை ஆயினும் நமது கருத்தை அதன் தோற்றம், ஈர்த்து விளக்கம் காணுமாறு வற்புறுத்துகிறது. உலகு மாயை எனின், அது எவ்வாறு தோற்றம் கொள்கின்றது? சம்க்ஷேப சாரீரகம் என்கிற நூலினை எழுதிய சர்வக்ஞர், சுரேஸ்வரரது சீடர் ஆவார். (சர்வக்ஞர், நித்யபோதர் என்றும் வழங்கப் பெற்றார்; கி. பி. 9-வது நூற்றாண்டு அவரது காலம்). சுரேஸ்வரரும், சர்வக்ஞரும் ஒருங்கே பிரமமே உலகு தோன்றக் காரணம் என நிலைநாட்டுகின்றனர். பத்ம பாதரும் அவரைப் பின்பற்றுவோரும் இவ்வுலகிற்குப் பிரமமும், மாயையும் ஒருங்கே காரணம் என்கின்றனர். வேதாந்த சித்தாந்த முக்தாவளி என்னும் நூலின் ஆசிரிய ராகிய பிரகாஷானந்தர் (கி. பி. 16-வது நூற்றாண்டு) மண்டனமிசிரரது பிரமசித்தியைப் பின்பற்றியவர் ஆவார். பிரகாஷானந்தர் மாயையே இவ்வுலகிற்குக் காரணம் என்ற கருத்தினைக் கொள்பவர். மண்டனமிசிரர், தனி ஆன்மாக்கள் மாயையினால் தோன்றுகின்றன என்ற கருத்தையுடையவர். இவ்வாறு தோன்றும் தனி ஆன்மாக் களே, உலகினைப் படைப்போர் ஆவர் என்றும் கருது கின்றார். இந்நிலையில் எழும் கேள்வி; தனி ஆன்மாக்கட்கு உரிய பங்குகள் யாவை? பதார்த்த தத்துவ நிர்ணயம்

என்ற நூலை எழுதியவர், பிரமம், விவர்த்த காரணம் என்றும் மாயை பரிணும காரணம் என்றும் விளக்கு கிருர். இங்கு இவ்விரு காரணங்களுக்கிடையே அமையும் வேறுபாட்டினைக் குறிக்க வேண்டும். சில காரணங்கள் காரியங்களாக மாறுகிறபொழுது வேற்று இயல்புகளை ஏற்கின்றன. எடுத்துக்காட்டு : பால் தயிராகும்பொழுது தொடர்ந்து பாலாக நமக்குக் கிடைக்காது. சில காரணங்கள் காரியங்களாக மாற்றம் கொள்ளினும் தமது இயல்பினை இழப்பது இல்லை. பொன்னைக்கொண்டு வளையல் செய்கின்றபொழுது வேறு உலோகமாகப் பொன் மாறுவது இல்லை. மாறிய நிலையிலும் பொன்னுகவே கிடைக்கின்றது. பால் தயிர் ஆதலைப் பரிணுமம் என்பார்கள். காரணம் காரியம் ஆகின்றபோது மாற்றமுறுமேல் அது பரிணும காரணம் ஆகும். காரணம் காரியம் நிலையில் மாற்ற முருது இருக்குமேல் விவர்த்த காரணம் எனப்பெயர் பெறும்.

இவ்வாறு காரணங்களை வேறுபடுத்திக் காணுவ தெல்லாம் பிரமம் என்றென்றும் தூய நிலையில் உள்ளது என்பதை நிறுவுவதற்கேயாகும். உலகத் தோற்றத்தின் போதும் பிரமம் தூய்மை கெடாது, மாருது, உள்ளது என்பதனை நிறுவுவதற்குக் காரணங்களை வேறுபடுத்திக் காண்கின்றனர். சுரேஸ்வரரும், சர்வக்ஞரும் பிரமமே உலகின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் என்று கூறுகின்றனர். மாயை துணைக் காரணமாகத் தொழிற்படுகின்றது என் கின்றனர். மாயையின் தொழிற்பாட்டால் பிரமம் பன்மைக் காட்சி வழங்குகின்றது. இக்கருத்தைக் குறித்து முக்கியக் குறிப்பு ஒன்று வாசஸ்பதியால் குறிக்கப்பெறுகிறது. அவர் பிரமமே உலகின் முதற்காரணம் என்று கருதுகிருர். மாயை துணைக்காரணமே என்று குறிக்கிருர். பிரமம் பரிணும காரணமாக இருக்க முடியாது அது விவர்த்த காரணமாகத் தான் இருக்க இயலும். ஆனல் மாயையோ இவ்விரு வகைக் காரணங்களாகவும் இருக்க முடியாது. பிரகாஷா னந்தர், வேதாந்த சித்தாந்த முக்தாவளி என்னும் நூலில் பிரமம் காலங்கடந்து விளங்குகின்ற காரணத்தால் முதற் காரணமாக என்றும் இருத்தல் இயலாது என்று கூறுகிருர். மாயையே முதற்காரணமாதல் வேண்டும் என்பது அவரது கருத்து.

இந்நிலையில் மற்றொரு முக்கிய கேள்வி எழுப்பப் பெறுகிறது. இவ்வுலகு வழங்கும் பன்மைக் காட்சி தூய பிரமத்தால் எழுகிறதா? அல்லது மாயையின் தொடர்பால் அமைகிற ஈஸ்வரனால் எழுகிறதா? அல்லது ஜீவனால் எழுகிறதா? இந்தச் சிக்கலின் சிறப்பு, இதனை ஒத்த சிக்கல் ஒன்றினை ஸ்பினோஸா மெய்ப்பொருளியலில் காணுகிறபொழுது தெரியவரும். ஸ்பினோஸா என்பார் அடிப்படைப்பொருள் ஒன்றினின்று மாறு நிலைகளைப் பெறுகிறோம் என்று குறித்தார். அடிப்படைப்பொருள் கொள்ளுகின்ற தோற்றங்கள் அல்லது மாறுநிலைகள் எழுவதன் காரணம் என்ன? இம் மாறுநிலைகள், சரியாகப் புரிந்து கொள்ளாத காரணத்தினால் நிறைவு தோன்ற அமையவில்லை. இக்கருத்து குறித்து சிந்திக்கின்றவர்கள் தோற்ற நிலை, தோற்றங்களின் நிறைவின்மையால் அமையும் என்று கூறுகிறபொழுது மாறு நிலைகளே எவ்வாறு தோன்றியிருக்கக்கூடும். மாறுநிலைகள் முதலில் தோன்றினாலன்றி, தோற்றத்திற்கு இடமேயில்லை. குறைவான காட்சி அல்லது அறிவு இல்லாத இடத்து மாறு நிலைகளே இல்லை. பன்மைக் காட்சி மாறு நிலைகளால் அமைகிறது என்றும் அல்லது பொருளால் அமைகிறது என்றும் கூறலாம். இத்தகைய கருத்து, இவ்வுலகு பிரமத்தால் அமைகிறதா அல்லது ஈஸ்வரனால் அமைகிறதா? அல்லது ஜீவனால் அமைகிறதா? என்ற கேள்வியை எழுப்புகிறது.

சம்க்ஷேபசாரீரகம் என்னும் நூலின் கருத்தையொட்டிச் சிலர் தூய பிரமமே உலகின் காரணம் என்று கூறுவர். விவரணக்கொள்கையை ஏற்போர் (Vivarana) ஈஸ்வரனே காரணம் என்று கூறுவார்கள். மாயையோடு தொடர்பு படுத்திப் பிரமம் அறியப்பெற்றால் ஈஸ்வரன் ஆவார். இடம் போன்ற புற உலகிற்கு ஈஸ்வரனே காரணம் என்று சிலர் வாதிடுவர். தனி ஒருவனது மனம் (அந்தக்கரணம்) ஜீவனது அவித்தையால் அமைகிறது என்று கூறுவர். ஈஸ்வர மாயையினால் தோன்றும் சில மூலக் கூறுகளோடு அவித்தையும் சேர்ந்து தனி மனத்திற்குக் காரணம் ஆகிறது. மாயையை அவித்தையினின்று பிரித்து உணர்வோர் மேற்குறித்த கருத்தைக் கொள்வார்கள். அவித்தையும், மாயையும் ஒன்றே எனக்கொள்வோருள்

சிலர் நுண்ணிய உடலால் (இலிங்க சரீரம்) ஜீவன் அமைகிறது என்று கூறுவர். பிறிதொரு கருத்தின்படி இவ்வுலகில் உள்ள அனைத்துப் பொருள்கட்கும் ஈஸ்வரனே காரணம் ஆவார். கனவுகட்கும், திரிபுக் காட்சிகட்கும் ஜீவன் காரணம் ஆகும். முன்பு குறித்தது போல மண்டனமிசிரர் கருத்துப்படி ஜீவனே இவ்வுலகிற்குக் காரணம் ஆகும். இக்கருத்துக்களுள் தீவிரமான கருத்து இவ்வுலகிலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தும் ஈஸ்வரன் உள்பட ஜீவனால் கனவு போன்று மனத்தினின்று தோற்றுவிக்கப் பெறுவனவாகும்.

மாயைக்கும் அவித்தைக்கும் இடையேயுள்ள உறவினை இங்கு விரிவாகக் கருதுவோம். மாயை, அவித்தை ஆகிய இரண்டின் இயல்பும் அறியாமையே. இயல்பு இவ்விரண்டிற்கும் ஒன்றாயின் பிரித்து அறிய வேண்டியதன் காரணம் என்ன? ஈஸ்வரனுக்கு உரிய அவித்தை, ஜீவனுக்குரிய அறியாமையைவிடச் சிறந்தது எனக் கொள்வதால், அவித்தையை மாயையினின்று பிரித்து அறிகின்றனர். ஈஸ்வரனும், ஜீவனும் ஒரேவகையான அறியாமைக்கு உட்படுவரேல் அவ்விருவரிடத்தும் அமையும் ஆற்றலும் ஒரே வகையினதாக அமைய வேண்டும். எனினும் சர்வக்ஞர் போன்ற சிலர், மாயை, அவித்தை ஆகிய இரு சொற்களும் ஒரு பொருளில் வழங்குவன என்று குறிக்கின்றனர் பதார்த்த விவரணம் என்னும் நூலின்படி அவித்தை என்பது மாயையின் ஒரு பகுதியே ஆகும். தத்துவ விவேகம் என்னும் நூல், மூலப் பிரகிருதியின் இரு வடிவங்களாக மாயையையும், அவித்தையையும் கொள்ளவேண்டும் எனக் குறிக்கின்றது. மூலப் பிரகிருதி முக்குணங்களால் ஆயது. சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம் ஆகிய முக்குணங்களும் தூய்மை, செயல்நிலை, இருள் என மொழி பெயர்க்கப்பெறும். மூலப்பிருகிருதியில் சாத்துவிகம் மேம்படும்பொழுது மாயை ஆகும் இராசதமும், தாமதமும் மேம்படும்பொழுது அவித்தையாகும். வேறு சிலர் மூலப்பிரகிருதிக்கு இருவகை ஆற்றல்கள் உண்டு எனக் கூறுவர். ஒன்று, ஆவரணசக்தி அல்லது மறைப்புச்சக்தி. இவ்வாற்றலால் உண்மை மறைப்புறுகிறது மற்றொரு ஆற்றல் விக்ஷேபசக்தி எனப்படும். புற உலகில், பொருள்கள் உள்ளனவாகக் காண்பதற்கும், திரிபுக்

காட்சிக்கும் காரணமாவது, இவ்வாற்றல். மூலப்பிரகிருதி புற உலகுப் பொருட்களை உள்ளனபோல் தோற்றுவிக்கின்றது. ஆற்றல் புலப்படும்பொழுது மாயைபோல் படைப்பிற்குக் காரணமாக உள்ளது. மறைக்கிற அல்லது மயக்கம் தருகிறபோது அவித்தையாகிறது. இங்கு மாயை ஒன்ரு அல்லது பலவா என்கிற கேள்வி பொருத்தமானதாகும். சிலர் மாயையின் தன்மை, இத்தன்மையது என விளக்க ஒண்ணுததாக அமைவதாலும் அளவை நெறிக்கு உட்படாததாலும், ஒன்ருகவும் பலவாகவும் ஒருங்கே அமைகிறது எனக் கூறுகின்றனர். மாத்வாசாரியர், சர்வ தர்சனசங்கிரகத்தில், சாங்கியக் கருத்தமைவாகிய பிரகிருதியைக் கண்டனம் செய்கிருர். பிரகிருதி ஒன்ருக இருந்து ஜீவர்களது விடுதலைக்குக் காரணம் ஆகிறது. ஒருவன் விடுதலையுறுகிறபொழுது பிரகிருதி செயலற்ற நிலையில் அமைகிறது. இவ்விடர்ப்பாடு அத்துவைதத்தில் எழுவதில்லை என்று மாத்வாச்சாரியர் குறிக்கிருர். மாயை ஒன்ருகவும், பலவாகவும் ஒருங்கே இருக்க வல்லதால் சாங்கியத்தில் பிரகிருதியின் கருத்தமைவால் விளையும் இடர்ப்பாடு இல்லை என்கிருர். சிலர் மாயை ஒன்றே எனக் கூறி ஈஸ்வரனது உபாதியாக மாயை அமைகிறது என்கின்றனர். இவர்கள் கருத்துப்படி அவித்தைகள் பலவாகும். ஜீவர்களது உபாதிகளாக அவித்தைகள் அமைகின்றன. வேறு சிலர் மாயை ஒன்றெனவும், அவித்தை மாயைபோல்வது எனவும் கூறுகின்றனர். இக்கருத்துப்படி மாயையும், அவித்தையும் ஒன்றெனக் கொள்வதால் ஒருவனது விடுதலை, மற்ற அனைவரது விடுதலையை உட்படுத்தும் என்பது இல்லை. ஒரு பொதுப் பண்பு, ஒன்ருக இருந்து அனைத்துத் தனிப்பொருள்களிலும் விளங்கக் காண்கிருேம். தனிப்பொருள் அழிவுறுவதால், பிற தனிப்பொருள்கள் அழிவுறுவது இல்லை. இங்கும், பிரகாஷானந்தர் கருத்துப்படி ஒரே ஜீவன் உள்ளது என்று கொண்டால், இடர்ப்பாடு எழாது.

மாயை பிரமத்தோடு இவ்வுலகின் தோற்றத்தில் தொழிற்படுமானுல் மாயைக்கும் பிரமத்திற்கும் எவ்வகை உறவு அமையக்கூடும்? இக்கேள்வி சாங்கியத்தில் புருஷனுக்கும், பிரகிருதிக்கும் இடையே அமையும் கேள்வியை ஒத்தது ஆகும். ஏதோ ஒருவகை உறவினுல்

பிரமமும், மாயையும் ஒன்றுசேர்ந்து ஒருமை எய்துகின்றன எனில் அவ்வொருமை யாது? விளக்கம் இல்லாத, விளக்க இயலாத கருத்தமைவுகள் குறித்த ஆக்க முயற்சிகள், கருத்துக்களில் வேறுபாடுகளேயே விளேப்பனவாகும்.

விரும்பத்தகுந்த கருத்து வேறுபாடு ஒன்று, பிரமம் மாயை ஆகிய இரண்டினிடையே அமையும் உறவு குறித்து எழும் சிக்கலினுல் தோன்றுகிறது. மாயை உண்மை அன்று. எனினும் எல்லையற்ற பிரமத்தை, உபாதியாக இருந்து, எல்லேக்குட்படுத்துவது மாயை ஆகும். எவ்வகையில் மாயை பிரமத்திற்கு உபாதியாகின்றது? இங்கு இக்கேள்விக்கு மூவகைக் கருத்துக்கள் விடைகளாக உள. ஒன்று, ஆபாசவாதம் அல்லது தோற்றக் கொள்கை. இரண்டு, பிரதி பிம்ப வாதம். மூன்று, அவச்சேத வாதம் அல்லது வரையறைக் கொள்கை. சுரேஸ்வரர் கருத்துப்படி அவித்தையினுல் மறைப்புறும் பிரமம் சாட்சியாக அமைகிறது. புத்தியினுல் மறைப்புறுகின்றபொழுது பிரமம் ஜீவனுகும். சுரேஸ்வரரது கருத்துப்படி சாட்சியாக உள்ளதும், ஈஸ்வர நிலேயும் ஒன்றேயாகும். பதார்த்த விவரணத்தின்படி மாயையில் பிரமம் பிரதிபிம்பிக்கிறபொழுது ஈஸ்வரனுகிறது. அவித்தையில் பிரதிபிம்பிக்கிறபொழுது பிரமம் ஜீவனுகிறது. அவித்தை மாயையின் ஒரு கூறேயாகும். தத்துவ விவேக ஆசிரியரது கருத்துப்படி மூலப் பிரகிருதியின் சாத்துவிகக் கூறிலே பிரமம் பிரதிபிம்பிக்குமாஞல் ஈஸ்வரனுகும் என்பதாகும். சாத்துவிகம் ஒழிந்த பிற கூறுகளில் (ராசதம், தாமசம்) பிரதிபிம்பிக்குமானுல் ஜீவனுகும். சம்ஷேபசாரீரகத்தை எழுதிய ஆசிரியர், அவித்தையில் பிரமம் பிரதிபிம்பிக்கிறபொழுது ஈஸ்வரனுகும் என்று குறிக்கிருர். அந்தக்கரணத்தில் பிரமம் பிரதிபிம்பிக்கிறபொழுது ஜீவனுகும் என்கிருர். விவரணக் கொள்கையைப் பின்பற்றும் சிலர் ஈஸ்வரனேயும், ஜீவனேயும் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பங்கள் எனக் கொள்வது இல்லே. இவர்கள் ஜீவனே பிரமத்தின் பிரதிபிம்பம் எனவும் ஈஸ்வரன் பிம்பத்தின் மூல மாதிரியான பிம்பம் எனவும் குறிக்கின்றனர். பிரமம் தூயது, எல்லே கடந்தது. பிரதிபிம்பிக்க ஒண்ணுதது. அனமயும் பிரதிபிம்பங்கள் எல்லாம் எல்லேக்குட்பட்ட பொருள்களேப் பற்றியனவே ஆகும். ஆதலால் மூவகை வேறுபாடு

தேவையாகின்றன. ஒன்று, பிரமமாகிய மூலம். இரண்டு, பிரமத்தின் மூல மாதிரி. மூன்று, பிரமத்தின் பிரதிபிம்பம். ஜீவன், பிரமத்தின் பிரதிபிம்பம் எனின், இப்பிரதிபிம்பத்தின் மூல முன்மாதிரியாக ஈஸ்வரன் அமைகிறது. ஆகவே ஜீவனோடு தொடர்பின்றியே ஈஸ்வரன் கருதப்பெறுகிறார்.

பிரமம், தூயது, எல்லை கடந்தது, பிரதிபிம்பிக்க ஒண்ணாதது என்று கண்டோம். பிரதிபிம்பத்தை விளக்கவேண்டுமானால் பிரமமாகிய முழுமை அல்லது எல்லைகடந்தது, எல்லைக்குட்படுதலாகிய பிரதிபிம்பமாக அமைகிறது என்று கூறுவதில் உள்ள இடர்ப்பாட்டைத் தவிர்க்கவேண்டும்.

வாசஸ்பதி என்பார் இவ்விடர்ப்பாட்டைத் தமது அவச்சேத வாதத்தால் தவிர்க்கிறார். மாயை உண்மை அன்று எனினும் எல்லை கடந்த பிரமத்தின் இயல்பை வரையறைக்கு உட்படுத்துவதாகும். இவ்வாறு பிரமம் வரையறையுறுகின்றபொழுது ஜீவன் ஆகிறது. வரையறை யுறாதபொழுது ஈஸ்வரன் ஆகும். அவித்தையின் பொருளாக, விஷயமாக பிரமம் அமைகிறபொழுது ஈஸ்வரன் ஆகிறது. அவித்தைக்கு இடம், ஆஷ்ரயம் (ஜீவன்) ஆகும். ஜீவனை, வரையறைக்கு உட்படுத்துவது அவித்தையாகும். இந்த அவித்தை ஜீவனுக்கு மேலோங்குகிறது. அவித்தை ஈஸ்வரனை வரையறைக்கு உட்படுத்தான் ஆதலால் ஈஸ்வரன் அவித்தையால் கட்டுறாதவனாகிறான்.

சித்திர தீபம் என்னும் நூலின் ஆசிரியர், பிரமம் மாயையால் கட்டுறாத தூய உணர்வு என்று குறிக்கிறார். ஈஸ்வரன் சம்ஸ்காரங்களில் பிரதிபிம்பிக்கிற உணர்வு என்றும், மாயையில் ஜீவர்களது புத்திகளால் பதிவுகள் காணப்பெறுகின்றன என்றும் குறிக்கிறது. ஜீவனது ஸ்தூல சூட்சும உடல்களால் கட்டுறும் தூய உணர்வே கூடஸ்த்த சாக்ஷி என்று அறிக்கப்பெற்றுள்ளது. கூடஸ்த்தனில் அந்தக்கரணத்தின் பிரதிபிம்பம் ஆக ஜீவன் அமைகிறது. இக்கொள்கை, எல்லையுறுதல் கொள்கையையும் பிரதிபலித்தற் கொள்கையையும் கலந்த ஒன்றாகும்.

மாயை அல்லது அவித்தை பிரமத்தோடு தொடர்பு கொள்வதற்கு இல்லை. இதேபோல் ஜீவனோடும் தொடர்பு கொள்வதற்கு இல்லை என்று நினைத்தனர். இந்நினைவு பல கருத்தமைவுகளைப் பிறப்பித்தது.

இதுகாறும், பிரமத்திற்கும், ஈஸ்வரனுக்கும், ஜீவனுக்கும் இடையே அமையும் வேறுபாடுகளை விவரித்தோம். சம்க்ஷேபசாரீரகம் என்னும் நூலின் கருத்துப்படி ஈஸ்வரனது உபாதி, காரிய நிலையில் உள்ளதாகும். இது காரியோபாதி எனப்படும். பிரம்மானந்தம், சித்திர தீபம் ஆகிய நூல்களின் ஆசிரியர், மாண்டுக்கிய உபநிடதத்தைப் பின்பற்றி மூல தூய பிரமம் இருவகை மூலவடிவங்களாகப் பேரண்டம் எனவும் சிற்றண்டம் எனவும் பெயர் பெறும் எனக் கூறுகிறார். ஒவ்வொரு தோற்றமும் மூவகை வடிவங்களைக்கொள்ளும். பேரண்டமானது, விஸ்வம், தைஜசம், பிரக்ஞை என்ற மூன்று தோற்றங்களைக் கொள்ளும். சிற்றண்டமானது, விராட், இரண்யகர்ப்பம், ஈஸ்வரன் என்ற மூன்று தோற்றங்களைக் கொள்ளும், ஹிரண்யகர்ப்பம், சூத்ராத்மன் எனவும் பெயர் பெறும்). ஒவ்வொன்றனின் மூவகைத் தோற்றங்களும் விழிப்பு கனவு, துயில் ஆகிய மூன்று நிலைகட்கு ஒப்பாகும். இக் கருத்து, விவரணக் கொள்கையின் வளர்ச்சி ஆகும். த்ருக்-திருஸ்ய விவேகம் என்னும் நூலில் மூவகை ஜீவர்கள் பேசப் பெறுகின்றனர். கூடஸ்த்த ஜீவன், வியாவஹாரிக ஜீவன், பிராதிபாஷிக ஜீவன் என்று மூவகை ஜீவர்கள் குறிக்கப் பெறுவர். பல ஆசிரியர்களால் கூடஸ்த்த ஜீவன், ஜீவனினின்று பிரித்து உணர்த்தப் பெறுவதோடு சாக்ஷின் என்றே பேசப்பெறும். இங்கு த்ருக்-திருஸ்ய விவேகத்தில் கூடஸ்த்தனும் ஜீவனும் ஒன்றெனவே கருதப் பெறுகின்றது. இந்நூலாசிரியர் பெருங்கடலை எடுத்துக்காட்டாகக்கொண்டு பெருங் கடல், அலை, குமிழிகள் ஆகியவற்றை ஜீவர்களது மூன்று நிலைகளைக் குறிக்கப் பயன்படுத்துகிறார். கூடஸ்த்த ஜீவன் உண்மை ஜீவன் ஆகும். பரமார்த்த ஜீவன் எனவும் வழங்கும். இந்த ஜீவன் உபாதிகளின் தோற்றமாகும். (அவச்சேதம்). மற்றைய இரு ஜீவர்களும் பிரதி பிம்பங்களே. புத்தி கூடஸ்த்தனில் தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது. வியாவஹாரிக ஜீவன், தூய உணர்வின் பிரதி பலிப்பாகப் புத்தியில் அமைகிறது. இப்புத்தி, பிரதிபலிப்பின் பிரதிபலிப்பாகக் கனவுகளின் உடலில் அமைவது பிராதிபாஷிக ஜீவனில் ஆகும்.

கூடஸ்த்தர் என்னும் சொல்லிற்கு நேர் பொருள் கூடம் அல்லது உச்சியில் இருப்பது அல்லது விளங்குவது என்று பொருள். இங்கு உச்சியாக அமைவது 'சித்' அல்லது உணர்வேயாகும். இவ்வுணர்வு ஜீவனுக்கும் மேல் அமைவதாகும். ஜீவன் உலக இன்ப துன்பங்களை நுகர்வோன். ஆதலால் ஜீவன் தூய சாக்ஷி ஆவான். கூடஸ்த்த தீபம் என்னும் நூலின்படி ஜீவன் ஸ்தூல சூட்சும உடல்களின் தூய சாக்ஷியாவான். நாடக தீபம் என்னும் நூல், கூடஸ்த்தன் நாடக மேடையின்மீது ஒளிவிடும் விளக்குப்போல்வான் என்று குறிக்கிறது. ஜீவனையும் ஈஸ்வரனையும் ஒருங்கே ஒளிபெறச் செய்பவன் கூடஸ்த்தன். கூடஸ்த்தன் என்பது ஜீவன், ஈஸ்வரன் ஆகிய இரு நிலைகளினின்றும் வேருகும். தத்துவபிரதீபிகை பிரமம், ஜீவன், ஈஸ்வரன் ஆகிய நிலைகளைப் பிரித்து உணர்கின்றது; தூய பிரமம் என்பது ஜீவன், ஈஸ்வரன் ஆகிய இரு நிலைகளிலிருந்தும் வேறுபடுவதோடு, ஜீவனுக்கு சாக்ஷியாக அமைவது என்று குறிக்கின்றது. ஈஸ்வரன் படைப்பாற்றல்கள் உடையவன்; ஜீவன் தனது அனுபவங்களால் தாக்குறுகிருன்; தூய்மை கெடுகிருன். சாக்ஷி (பிரமம்) தாக்குறுதலுமில்லை, தூய்மை கெடுதலுமில்லை; ஜீவனது அனுபவங்களை நீக்கி நின்று சாக்ஷியாக இருந்து யாவற்றையும் காணுகிருன். ஆனால் ஈஸ்வரனது செயல்கட்கு சாக்ஷியாக அமைவது இல்லை. கௌமுதி என்ற பேருரையின் கருத்துப்படி சாக்ஷி ஜீவனுக்கு உள்ளே அமைவது எனினும் அது ஒரு நிலையாகும். அந்நிலை, காரண ஆற்றல் அற்றதாகும். ஈஸ்வரனது தோற்றமேயாகும். பிரக்ஞை எனவும் இந்நிலை வழங்கும். சாக்ஷி, ஜீவனுக்குள்ளே அமைவதால் ஜீவனின் அவித்தையை அகற்றி ஒளி பெறச் செய்கிறது. இக்கருத்து தத்துவ சுத்தி என்னும் நூலால் வேறுவகையில் கொள்ளப் பெறுகிறது. "இது வெள்ளியாகும்; இப்பொய்த்தோற்றத்தில் இது என்பது இப்பிக்கு உரியது. இப்பி வெள்ளி போல் தோன்றுகிறது. அதனுல் இது என்பது பொய்த் தோற்றம் தரும் வெள்ளிக்கு உரியதாகிறது. இதேபோல சாக்ஷி ஈஸ்வரனுக்கு உரியது ஆயினும் ஜீவனுக்கு உரியது போலத் தோன்றுகிறது. ஆனுல் சிலர் சாக்ஷியே ஜீவன் என்றும் சாக்ஷி ஈஸ்வரனது வடிவம் அன்று என்றும்

கொள்கின்றனர். இவ்வாறு, சிலர் கொள்வதற்குக் காரணம் ஜீவனே தனது அனுபவங்களினின்று நீங்கி சாக்ஷியாக இருக்கவல்லது ஆதலால் இவ்வாறு கருதுகின்றனர். வேறு சிலர் ஜீவனையும் சாக்ஷியையும் ஒன்றெனக் கருதி ஜீவன் அந்தக் கரணத்தால் கட்டுறுகிறது எனவும் அவித்தையால் கட்டுருதது எனவும் அந்தக் கரணத்தால் கட்டுறுவதால் சாக்ஷி எனவும் குறிக்கின்றனர். அவித்தைகள் பலவாதல் கூடும் என்ற கருத்தினை இவர்கள் ஏற்பதில்லை. ஜீவன்களிடையே அவித்தைகள் வேறுபடுவன என்பதை மறுத்தாலும் அந்தக்கரணங்கள் பல என்பதனை வலியுறுத்துகின்றனர்.

எல்லையற்றது, உபாதியினுல் எல்லைக்குட்படுகிறது. எல்லையற்றது, ஒன்று எனின், உபாதையும் ஒன்று எனின் எல்லைக்குட்படும் நிலைகள் பல இருத்தல் கூடுமா? ஜீவன் ஒன்ரு, பலவா என்ற முக்கிய கேள்வி அத்வைதிகளுக்குள் எழுப்பப்பெறுகிறது. சிலர், ஒன்று எனக் கொள்கின்றனர். ஜீவனது உடலும் ஒன்று என்கின்றனர். மற்றைய ஜீவர்கள் உண்மை ஆதலை, கனவுகள் பலவாக அமைதலை ஒத்தது என்று குறிக்கின்றனர். படைப்பும் விடுதலையும் கனவுகட்கு அமையும் உண்மை போல்வதே. வேறுசிலர் தலைசிறந்த ஜீவன் ஒன்றே எனவும் அது ஹிரண்யகர்ப்பம் எனவும் அது பரம்பொருளின், பிரமத்தின் பிரதிபிம்பம் எனவும் குறிக்கின்றனர். மற்றைய ஜீவர்கள் எல்லாம் ஹிரண்யகர்ப்பத்தின் பிரதிபிம்பங்களே. சிலர் இக்கருத்தினை ஏற்பதில்லை. ஒரே ஜீவன் ஒரு யோகியைப் போல் பல உடல்களைப் படைத்தலால் ஜீவர்கள் பலவாக அமைகின்றனர் என்று குறிக்கின்றனர். அத்வைதிகளுள் பெரும்பாலோர் ஜீவர்கள் பலர் என்று நம்புகின்றனர். இவ்வாறு கொள்ளாவிடில் ஒரு ஜீவனது விடுதலை மற்றைய ஜீவர்களது விடுதலையை விளைவிக்கும். ஜீவப் பன்மை, அந்தக்கரணப் பன்மையை அல்லது அவித்தைப் பன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. மற்ருெரு முக்கிய கருத்து, அத்யாசம் என்பதன் இயல்பு ஆகும். ஓர் இடத்தில் ஒரு முறை காணப்பெற்றதும் நினைவுகூரப்பெறுவதும் மற்ருேர் இடத்தில் தோன்றுவதும் அத்யாசமாகும் என்று சங்கரர் வரையறை செய்தார். பிற்காலத்து அத்துவைதிகள் தத்தம் கருத்து முறைகளின் அளவைத் தேவை

கட்கு ஏற்ப இவ்வரையறையினை மாற்றி அமைத்துக் கொண்டனர். வரையறையினின்று கழிந்த காலத்துக் காணப்பெற்ற பொருட்குறிப்பை நீக்கினர். அப்பொருளைப் பற்றிய நினைவையும் நீக்கினர். இவர்களது வரையறை: "திரிபுக் காட்சி, அல்லது பொய்த் தோற்றம் என்பது, ஒரு பொருள், மற்றொன்றில் தோன்றுவதாகும்". இல்லையேல் காணப்பெற்ற பொருளும் நினைவுகூரப்பெற்றதும் உண்மையாக இருக்கும்போது இப்பொழுது உண்மையன்று எனக் கூறுவது தம்மைத்தாம் மறுப்பதாகும். இவர்கள் அந்நியதாகியாதி என்னும் கொள்கையை ஏற்பவர் ஆவார். திரிபுக் காட்சிக்கு உரிய பொருள் உண்மையான பொருளே; ஆனால் அப்பொருள் பிறிதொரு பொருளாகக் காணப்பெறுகிறது. அனிர்வசினியகியாதி என்னும் கொள்கை இங்குக் கைவிடப்பெறுகிறது. (திரிபுக் காட்சிக்கு உரிய பொருள் உள்ளது என்றோ, இல்லது என்றோ வரையறைக்கு உட்படாதது என்பது இது). திரிபுக் காட்சியில் தனி நிலை திரிபுக் காட்சியாயினும் சரி, பிரபஞ்சக் காட்சியாயினும் சரி, உண்மையானதும், பொய்யானதும் ஒருங்கே கலப்புறுகிறது என்று சங்கரர் கூறினர். கயிறு, அரவாகக் காணப்பெறுகின்றபோது எவ்வாறு பொய்யும், மெய்யும் கலப்புறுகிறது? இக்காட்சி வகையில் அமையும் அறிவு, "இது ஒரு அரவாகும் என்பதாகும்". சிலர் திரிபுக்காட்சி அல்லது பொய்த் தோற்றம், பயனிலைப் பகுதிக்கு மட்டும் பொருந்தும் என்கின்றனர். அதாவது அரவிற்கு மட்டும் பொருந்தும்; எழுவாயாக அமையும் 'இது' என்பதற்குப் பொருந்தாது என்கின்றனர். மேற்குறித்த அறிவில் 'இது' என்பதால் குறிக்கப்பெறுவது உண்மை. அரவு பொய்த் தோற்றமாகும். முதலிலே அமையும் திரிபுக் காட்சிக்கும், பின்னர் அமையும் உண்மைக் காட்சிக்கும் ஒருங்கே உண்மையாக அமைவது 'இது' ஆகும். 'இது' என்பதால் குறிக்கப்பெறுவது கயிறு ஆகும். உண்மை, பொய்க் காட்சிக்கு 'இது' என்பது பொதுவாகும். இப்பொதுவிற்கு அயலாகக் கருத்துரை, திரிபுக் காட்சியை மறுக்கும் வகையில் அமையாது. இக்கருத்து முறைப்படி முதற் காட்சியில் அவித்தை, இது என்பதைப்பற்றி மட்டும் நீக்கப்பெறுகிறது. கயிறு குறித்து நீங்குவதில்லை. பிற் கூறிய அவித்தை 'அரவிற்கு' முதற் காரணமாகிறது.

சிலர் எக்கருத்துரையிலும் எழுவாயும், பயனிலையும் பிரிவுறுது என்று கூறுகின்றனர். திரிபுக் காட்சியினுல் அமையும் அறிவிலும் இது என்று குறிக்கப்பெறுவதும் 'அரவும்' பிரிந்து அறியப்பெறுவதில்லே. ஆதலால் 'இது' என்பதற்குரிய அறியாமையே 'அரவிற்கும்' முதற்காரணம் ஆகும். இத்திரிபுக் காட்சியில் அவித்தையின் ஆவரண சக்தி 'இது' என்பதை மறைத்து நிற்கின்றது. இம்மறைப்பு நீங்கினுலும் விக்ஷேப சக்தி தொடர்ந்து இருந்து அரவின் தோற்றத்திற்குக் காரணமாகிறது. நரஸிம்மபட்டர் என்பவரது கருத்துப்படி மேற்குறித்த வாதம் அனைத்தும் குறிப்பு அற்றதாகும். அவர் கருத்துப்படி 'இது' எனக் குறிக்கப் பெறுவதும், 'அரவும்' ஒருங்கே ஒரு மயக்கத்தை விளைக்கின்றன. இம்மயக்கநிலே பகுப்புக் கொள்ளாதது. குறைவுள்ள ஒரு பொறி பொருளோடு தொடர்புறுகின்ற போது அவித்தையைத் தொழிற்படுத்துகிறது. அவித்தை 'அரவின்' தோற்றத்தைக் கொள்கிறது. இக்கருத்திள் குறை யாதெனின் இருவகைக் கருத்துரைகட்கும், பொதுவான கூறில்லே உண்மைக் காட்சியில் அமையும் கருத்துரை, முதலிலே அமைந்த பொய்க்காட்சியை மறுப்பதாதல் வேண்டுப். இரு பயனிலேகளும், 'அரவும்' 'கயிறும்' ஒரே எழுவாயைக் குறித்தாலன்றி இவ்விரண்டிடையே எதிர்ப்பு அல்லது மறுப்பு இராது. சிலர் மயக்கம் ஒன்றே உள்ளது எனவும் அம்மயக்கம் 'இது' பற்றியது எனவும், அம்மயக்கம் 'அரவாகத்' தோன்றுகிறதெனவும், பின்னர் 'கயிருக' விளங்குகிறபொழுது 'அரவின்' தோற்றத்தை உள்ளடங்கிய பதிவாகக் கொள்ளுகிறது எனவும் கூறுகின்றனர். வேறு சிலர், 'இது' என்று குறிக்கப்பெறுவது ஒருவித மயக்கம் எனவும், 'இது அரவாகும்' எனக் குறிக்கப்பெறுவது மற்ருெரு மயக்கம் எனவும் கூறுகின்றனர். இயல்பிலே 'இது ஒரு கயிருகும்' என்பது மூன்ருவது மயக்கம் ஆகும். இம்மூன்றிற்கும், 'இது' என்பது பொதுவாகும்.

அத்வைதிகள் தம்முள் எழுப்பிக்கொண்ட முக்கிய சிக்கல்கள் அனைத்தினையும் ஒருங்கே ஒரு சிறு அதிகாரத்துள் தருவது இயலாததாகும். முக்கிய சிக்கல்கள் மேலும், பல சிக்கல்களுக்குக் காரணம் ஆயின. அச்சிக்கல்களேப் பற்றிய விவாதம் இங்கு சுருங்கிய அதிகாரத்துள்

அமைவதற்கில்லை. கனவு, விடுதலை குறித்த சிக்கல்களைப் பற்றிய கருத்தை மட்டும் இங்குக் கொள்வோம். கனவு, இந்திய மெய்ப்பொருளியல் விவாதங்களுள் மேலை நாட்டு விவாதங்களைவிட முக்கிய பங்கினைக் கொள்ளுகிறது. ஆன்மா, மூன்று நிலைகளை நாளும் அனுபவிக்கிறது என்று மாண்டூக்கிய உபநிடதம் கூறுகிறது. கனவு, விழிப்பு, துயில் ஆகிய மூன்று நிலைகளுள் கனவு என்பது ஒன்ருகும். கனவுலகு திரிபுக் காட்சில் அமையும் பொருட்களைப்போலத் தோற்றம் உடையனவேயன்றி உண்மைப்பொருள்கள் அல்ல. கனவுப் பொருள்களின் உண்மை ப்ராதிபாஷிக உண்மை எனப்படும். கனவு, ப்ராதிபாஷிகம் எனின் அதன் ஆதாரம் யாது? சிலர், பிரமத்தின் உணர்வே ஆதாரம் என்கின்றனர். பிரம உணர்வின் மீது கனவு உலகு வைத்துக் காணப்பெறுவதால் பிரம உணர்வு கனவு உலகின் ஆதாரம் எனக் கருதப்பெறுகிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்தின் (தாமத) இருள் நிலை அஞ்ஞானமாகும். (அவித்தை). இந்த அவித்தை, கனவு, விழிப்பு நிலைகட்கு மூல காரணம் ஆகும். தூய பிரமத்தின்மீது அஞ்ஞானம் புகுத்திக் காணப்பெறுவதால் கனவு நிலையையும், விழிப்பு நிலையையும் அஞ்ஞானம்போல் புகுத்திக் காணப்பெறுவனவாகக் கருதலாம். சிலர் கனவினை விழிப்பு நிலையில் அமையும் உணர்வின்மீது வைத்து அல்லது புகுத்திக் காணப்பெறுவது என்று கூறுகின்றனர். கனவு நிலையில் காணப்பெறும் பொருட்கள் நனவு அல்லது விழிப்பு நிலையில் காணப்பெறும் பொருட்களால் மறுக்கப்பெறுகின்றன: இங்குச் சிலர் கனவுகட்கு மூல அஞ்ஞானம் முதற்காரணம் ஆகாது என்றும் ஆழ்ந்த உறக்கம் அல்லது துயில் நிலையே முதற் காரணம் என்றும் கூறுகின்றனர். கனவு நிலையில் பொறி புலன்கள் தொழிற்படாது இருக்கக் கனவு நிலைப் பொருட்கள் எவ்வாறு காணப்பெறுகின்றன? கனவு நிலையில் பொறி புலன்களால் பொருட்கள் அறியப்பெறுவதில்லை. கனவு காண்கின்றவனே அறிகின்ருன். கேட்பது போன்ற உணர்ச்சிகள் திரிபுக்காட்சியின் பாற்படும்.

விடுதலை அல்லது வீடுபேறு குறித்து இரு முக்கிய கருத்து வேறுபாடுகள் நிலவுகின்றன. அனைத்து ஆன்மாக்களும் ஒருங்கே ஒரே சமயத்தில் விடுதலை அடைகின்றன என்று கருதுவது சர்வமுக்திவாதம் எனப்பெயர்

பெறும். ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் தனித்தனியே விடுதலை அடைகின்றது என்று கருதும் கொள்கை பிரத்யேகமுக்தி வாதம் எனப்பெயர் பெறும். வாசஸ்பதியும் அவரைப் பின் பற்றுவோரும் அப்பைய தீக்ஷிதரும் சர்வமுக்திவாதத்தை மேற்கொள்வோர் ஆவர். மற்றையோர், பெரும்பான்மை யோர் பிரத்யேகமுக்திவாதத்தை மேற்கொள்கின்றனர். இங்கு முதன்மையதாக எழுப்பப்பெறும் கேள்வி: ஜீவன் விடுதலைக்குப் பிறகு யாரிடம் ஒன்றுகின்றது? ஈஸ்வர னிடத்திலா? பிரமத்திடத்திலா? முக்தாவளி என்னும் நூலின் ஆசிரியர் மாயையையும், ஜீவனையும் ஒரு பொருள் எனக் கருதுவதால் மாயை ஒழிகின்ற அதே தருணத்தில் ஜீவன் பிரமத்தோடு ஒன்றுகின்றது என்று கூறுகின்றார். ஜீவர்கள் பலராவர் என்னும் கொள்கையை நிறுவுவோ ருள்ளும் அவித்தை அகலும் அதே தருணத்தில் ஜீவன் தனது முன்மாதிரியாகிய ஈஸ்வர பிரதிபிம்பத்தில் ஒன்றுவ தாகக் கருதுகின்றனர். இவர்கள் ஜீவனையும் ஈஸ்வரனையும் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பங்களாகக் கொள்ளுகின்றனர். இவர் கள் கருத்துப்படி அவித்தை நீங்கும் இடத்து ஜீவன் தூய பிரமமேயாகிய ஈஸ்வரனிடத்தில் ஒன்றுவதாகக் கருது கின்றனர். ஜீவன் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பம் என்று கொள் வோர் ஜீவ பிரதிபிம்பத்தின் மூல மாதிரியாகிய ஈஸ்வரனை பிரதிபிம்பமாகக் கருதுவது இல்லை. விடுதலை அடைகிற பொழுது ஜீவனும் ஈஸ்வரனும் ஒருமை உறுகின்றனர். அனைத்து ஜீவர்களும் விடுதலை அடைகின்றபோது ஈஸ் வரன் தூய பிரமம் ஆகிறார். ஒரு ஜீவனிடத்தில் அவித்தை தங்குமானாலும் ஈஸ்வரன் பிரமம் ஆகிறதில்லை. பிரமம் ஆதல்வரை ஈஸ்வரன் பிரமத்தின் பிரதிபலிப்பின் முன் மாதிரியாக இருப்பதில் தவறுவதில்லை. வாசஸ்பதி என்பார் பிரதிபிம்பக் கொள்கையினை ஏற்பதில்லை. மேற்குறித்த உண்மைகளை வாசஸ்பதி தான் கொண்ட உபாதிக் கொள்கையினின்று பெறுகின்றார். வாசஸ்பதி ஜீவர்கள் பலர் ஆவர் என்பதை ஒப்புக்கொள்கிறார். தனி ஒரு ஜீவனிடத்தில் அவித்தை நிலைக்கும் வரை ஈஸ்வரன் அவித்தையின் பொருளாக இருத்தலால் ஈஸ் வரன் நீங்குதல் இயலாது. ஜீவன் விடுதலை அடைந்த வுடன் ஈஸ்வரனுள் ஜீவன் ஒன்றிவிடுகிறது. 'விமுக் தாத்மன்' என்பாரது கருத்துப்படி வழக்கமாகக் கருதப்

பெறும் நான்கு நிலைகட்கு அயலாக ஐந்தாவது இயல்பாக, அவித்தை அமைகிறது. நான்கு நிலைகளாவன: ஒன்று, உள்ளது; இரண்டு, இல்லது; மூன்று, உள்ளதும் இல்லதும்; நான்கு, மித்தை; இவற்றிற்கு அயலாக, ஐந்தாவதாக, அவித்தையின் இயல்பு குறிக்கப்பெறுகிறது. அவித்தையின் அழிவே பிரமநிலையாகும் என்று கருதினுல் பிரமம் என்றும் உள்ள பொருளாதலால் அவித்தையும் என்றும் உள்ளதாகக் கருதப்பெறும். அவித்தை என்றும் உள்ள பொருளானுல் அவித்தையின் அழிவின் தேவை எழாது. இவ்வாறு விமுக்தாத்மன் கருதுகிருர். அவித்தையின் அழிவை அநிர்வசனியம் எனவோ மாயை எனவோ கொள்வதற்கு இல்லை. மாயை, ஞானத்தால் நீங்கக்கூடியதாகும். அவித்தையின் மறுப்பை நீக்கவல்ல ஞானம் ஏதும் இல்லை. அத்வைத வித்யாசாரியர் கூறுவது: அவித்தையின் அழிவு அநிர்வசனியம் ஆகும். இதுவும் அவித்தைபோல்வதே. பிறப்பும், அழிவும் ஒரே நிலையான உண்மைக்கு உரியனவாகும்.

முரண்நிலைத் தருக்கத் தாக்குதலும் காப்பும்
Dialectical attack and Defence

மேலே குறித்த பலவகையான கருத்துவேறுபாடுகளிலிருந்து அத்வைதிகள் மாயை, மித்தை ஆகிய கருத்துக்களை எவ்வாறு பயன்படுத்துகின்றனர் என்பது நன்கு விளங்குகின்றது. மாயையும், மித்தையும் அளவை முறையில் விரித்துரைக்க எழுந்த கருத்தமைவுகளாக அவர்கள் கொண்டனர். மதித்தற்கு உரிய கருத்து அமைவுகளாக இவற்றை அவர்கள் கொள்ளவில்லை. சங்கரர் அடுத்தடுத்து இவ்வுலகு உண்மை அன்று என்று கூறினுர். இக்கருத்து, சங்கரரது கருத்துக்களைக் கண்டனம் செய்தவர்களை வியப்பில் ஆழ்த்தித் திகைப்பூட்டியது; ஆதலால் சங்கரரது கருத்துக்களைப் பல கோணங்களினின்று அவர்கள் தாக்கினுர்கள். சிலர் சங்கரரது மெய்ப்பொருளியல் கலப்பற்ற 'அகநிலைக் கொள்கை' (Pure Subjectivism) என்று கொண்டனர். சிலர், சங்கரர் இவ்வுலகைக் கற்பனை எனக் கருதியதாகக் கூறினர். வேறு சிலர், சங்கரரது கொள்கை ஒரு மறுப்பு நிலைக்கொள்கையே (Negativism) என்று கூறினர் மேலும் அத்வைதிகள் மித்தைக் கொள்கை

யின் அடிப்படையில் தமது முழு அளவை அமைப்பையும் காண முயன்றனர். இவ்வாறு, அத்வைதிகள் மேற் கொண்ட முயற்சியினைத் தாக்குகின்ற வகையில், சங்கரர் கருத்தினின்று மாறுபடுகின்ற ஒவ்வொரு கொள்கையும் முளைத்து நின்றது. சங்கரர் கருத்தைத் தாக்கிய பிறகு அதற்குப் பதிலாக தமது கருத்து முறையோடு இயையும் கொள்கை ஒன்றைத் தருவதற்கு முயன்றனர். பிரமம் முழு உண்மையாகும். பிரமம் தன்னைத்தான் வெளிப் படுத்துவது ஆகும். பிரம்மத்தின் உள்ளீடான நிலை ஞானமாகும். அத்வைதிகள் மேற்குறித்த பிரமத்தின் நிலைகளை எண்ணி, தமது அறிவு இயல் ஆய்வுகளைக் குறித்த வாதங்களில் உண்மை என்பது சார்புள்ள நிலையிலும், சார்பற்ற நிலையிலும் தன்னைத்தான் வெளிப் படுத்திக்கொள்வதாக இருக்க வேண்டும் என்று கூறினர். இக்கொள்கையினால் அமையும் கருத்து ஞானமும் இருப்பும் அல்லது உண்மையும் (Knowledge; Existence) ஒன்று என்பதாகும். அவ்விருப்பு அல்லது உண்மை, தன்னுணர் வோடு கூடியதாதல் வேண்டும் எனக் கருதினர். இக் கருத்தின் உட்பொருள்: ஞானம் தனி ஒரு பண்பு அன்று, பண்பை உடையதாகும். நியாய வைசேடிகக் கருத்து முறைகள், ஞானம் பண்பு மட்டும் அன்று என்ற கருத்தினை ஏற்கத் தயாராக இல்லை. உண்மை என்பது இயல்பில் தன் விளக்கத்தோடு கூடியது என்னும் கருத்தினைத் தாக்கக் கடமைப்பட்டிருந்தனர். இத்தகைய தாக்குதல்கள் காப்புகள், எதிர்த்தாக்குதல்கள் யாவும் கருத்து வேறு பாட்டிற்கு இடம் தரும் நூல்கள் பலவற்றைத் தோற்று வித்தன. இத்தகைய கருத்து வேறுபாடுகள் நிகழும் போது அத்வைதிகள் தமது கருத்துக்களை வரையறைப் படுத்தியும் தெளிவுபடுத்தியும் விளக்க வேண்டியவர்கள் ஆனார்கள். அத்வைதத்தினின்று மாறுபடுகின்ற கொள்கை முறைகளின் கருத்துக்களை வரையறை செய்யவும், தெளிவு படுத்தவும் வேண்டுவதாயிற்று. அத்வைதிகள் மாறுபடு கின்ற கருத்தமைவுகளைத் திறன் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தினர்.

அத்வைதத்தின் மையக்கருத்தமைவு ஆகிய மாயையை நோக்கி, அத்வைதத்தினின்றும் மாறுபடுகிற கருத்து முறைகள், ஒருமித்த நிலையில் தாக்குதல்களை நெறிப் படுத்தின. இராமானுஜர் அறிவியல் ஆராய்ச்சி நோக்

கினைக் கொண்டு அஞ்ஞானம் என்னும் கருத்தமைவைக் கண்டனம் செய்தார். இராமானுஜர் கருத்துப்படி அஞ் ஞானம் என்பது ஞானத்தின் இன்மையே ஆகும் ஞானம் இல்லாதபோது அது எவ்வாறு உலகிற்குக் காரணமாதல் கூடும். அத்வைதிகள் அஞ்ஞானம் என்பது எதிர்மறைக் கருத்தமைவு அன்று, அது உடன்பாட்டு நிலையில் கருதப் பெறுவது என்று குறிக்கின்றனர். ஆழ்ந்த துயில் கொள்ளும்போது நாம் அஞ்ஞான நிலையில் இருக்கின் ரேம், அந்நிலையில் நாம் எதையும் அறிவதில்லை. இந்த அஞ்ஞானத்தின் அனுபவம் : 'ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நான் எதையும் உணரவில்லை' என்பதாகும். இது மறுதலை அன்று. மறுதலை என்பது குறித்த ஒன்றனின் மறுதலை யாகும். மேற்குறித்த உரையில் ஏதும் மறுக்கப்பெறவில்லை. அத்வைதிகள் இல்பொருளை மறுப்பதைப் பொருளுடைய ஒன்ருகக் கொள்வதில்லை. மறுப்பு, பொதுவாக மறுக்கப்படு கின்ற ஒரு பொருளைக் குறிக்கும். இங்கு மறுக்கப்பெறு கின்ற பொருள் குறித்தோ, நிலைகுறித்தோ ஏதும் வரை யறையான கருத்து அமையாததால், இதுவும் அத்வைதி களுக்கு ஏற்புடையதாகாது. ஒருவன், தான் ஆழ்ந்த உறக் கத்தில் உணர்வுடையோனுக இல்லை என்று கூறவேண்டு மானல் தனக்கு உணர்வு இல்லை என்பதை அவன் உணர்ப வன் ஆதல் வேண்டும். ஆதலால் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நமக்கு உணர்வு ஏதும் இல்லை என்பது உண்மை அன்று. நாம் உணர்ந்தது எல்லாம் நமது உணர்வின்மையையே ஆகும். இவ்வுணர்வின்மை நமது உணர்விற்கு உரிய ஒரு பொருளாக அமைதல் வேண்டும். அஞ்ஞானம் (பாவப் பொருளாக, Bhava-padartha) உடன்பாட்டு நிலையில் கருதப் பெறவேண்டும்.

இவ்வுலகு உள்பொருளானல் சங்கரர் ஏன் உலகினை மித்தை என்று கூறுகிருர்? மாத்வரைப் பின் பற்றியவர் வியாசதீர்த்தர். வியாசதீர்த்தர் தனது நியாயாமிர்தம் என்னும் நூலில் மித்தை என்னும் கருத்து அமைவினை நுணுகி ஆய்ந்து குறைகளைப் புலப்படுத்தி மித்தைக் கொள்கை பொருந்துவது அன்று என்று புலப்படுத்தினர். வியாசதீர்த்தர் தமது நூலில் குறித்த கண்டன உரைகளை யெல்லாம் மதுசூதனர் தமது அத்வைதசித்தி என்னும் நூலின் வாயிலாக மறுக்கின்ருர். மேலும், மித்தைக்

கொள்கையினைத் தெளிவுபடுத்துகின்றார். மதுசூதனருக்கும், வியாசதீர்த்தருக்கும் இடையே எழுந்த கருத்து வேறுபாடுகளைப் பற்றிய சில குறிப்புகளை இங்குக் காண்போம். வியாசதீர்த்தர், ஒருவகை இருதலைக் கொள்ளி வாதத்தைத் தருகிறார். இவ்வுலகின் மித்யத்வம், மித்தையானால் இவ்வுலகு உண்மையாகும். இவ்வுலகு மித்தை அன்று எனில் அப்பொழுதும் ஏதோ ஒரு பொருள் பிரமத்திற்கு அயலாக உண்மையாதல் வேண்டும். இங்குக் குறிக்கப்பெறுகின்ற இரு கருத்துக்களும் பிரமத்தின் அத்வைத நிலையினைப் பாழ்படுத்துவதாகும். இதற்கு அத்வைதிகள் தருகின்ற விடை: முதற் கருத்து ஏற்கப் பெறினும் உலகு உண்மையான பொருளாகாது. உலகின் மித்யத்வமும் அம்மித்யத்தின் மித்யத்வமும் ஒரே மித்தையான நிலைக்குரியனவாகும். ஆதலால் இரு நிலைகளும் பிரமமாகிய முழு முதல் நிலைக்கு அயலானவையாகும். இதே போல் வியாசதீர்த்தரின் மற்றொரு கருத்திற்கும் விடைதருகின்றனர். மாயையை அநிர்வசனியம் என வரையறை செய்தலை வியாசதீர்த்தர் ஏற்பதில்லை. உள்ளது என்றோ, இல்லது என்றோ, உள்ளதும் இல்லதும் சேர்ந்த ஒன்று என்றோ, உள்ளதும் இல்லதும் அன்று என்றோ கூறொணாத நிலையே அநிர்வசனியம் ஆகும். ஒரு பொருள் உண்மையானது அன்று எனின் அது இல்பொருள் ஆதல் வேண்டும். அது இல்பொருள் அன்று எனில் உள் பொருள் ஆதல் வேண்டும். எப்பொருளும் இல்லதும் உள்ளதுமாகிய இரு நிலைகளில் இருத்தலும் இயலாது, இரு நிலைகளில் ஏதேனும் ஒன்றில் இல்லாமல் இருக்கவும் முடியாது. இதுவே, வியாசதீர்த்தர் எழுப்பும் தடையாகும். அத்வைதிகள் தருகின்ற விடை: உண்மையல்லாத ஒன்று இல் பொருள் ஆதல் வேண்டும் என்பது இல்லை. மித்தையாக உள்ளது உள்ளதும் அன்று, இல்லதும் அன்று. இவையிரண்டிற்கும் அயலான மூன்றாவது நிலையாகும். பரம்பொருள் என்றும் மறுக்கப்படாதது. பரம்பொருள்போல் உள்பொருள் என்றும் மறுக்கப்பெறாததாகும். உண்மை அல்லாதது கற்பனை ஆகும். கற்பனையில் அமைவது, என்றும் அனுபவத்தில் அமையாது. முயற்கொம்பு என்றும் காணப்பெறாத ஒன்றாகும். திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருட்கள் பின்னர்

மறுக்கப் பெறுகின்றன இலவாகின்றன. திரிபுக் காட்சியே மறுக்கப்பெறுகிறது. ஆனால் திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருள்கள் உள்ளனவாகக் காணப்பெறுகின்றன. உள் பொருள்கள் போலக் காணப்பெறுவதால் உண்மை அல்ல என்று கூறுவதற்கில்லை. திரிபுக் காட்சி உள்ளதும் அன்று, இல்லதும் அன்று. இதனால் உணர்த்தப்பெறுவது: என்றும் உள்ளதாகிய முழுமுதற் பொருளும், என்றும் இல்லதாகிய இல் பொருளும் ஒன்றை ஒன்று மறுப்பன அல்ல. மாறானவையும் அல்ல. முற்றிலும் மறுப்பன எனின் மூன்றாவது நிலையில் பிறிதொன்று அமைய இயலாது. இங்கு என்றும் உள்ள பொருள் பிரமம். என்றும் இல்லாத பொருள் முயற்கொம்பு. திரிபுக் காட்சியில் அமைவன பிரமம்போல் என்றும் உள்ளன அல்ல. முயற்கொம்புபோல் என்றும் இல்லாதன அல்ல. இவை இரண்டிற்கும் அயலான மூன்றாவது நிலையில் திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருட்கள் உள.

மதுசூதனர் மேற்குறித்த திரிபுக் காட்சியின் கருத்திற்கேற்ப ஐவகை மாற்று வரையறைகளை மித்தையைக் குறித்துத் தருகிறார். எவ்விடத்து மித்தை உணரப் பெறுகிறதோ அவ்விடத்தில் மறுக்கப்பெறுகிறது. மித்தை என்பது பின்னர் பிறிதொன்றால் மறுக்கப்பெறுவதாகும். இல்பொருள், காட்சியில் எழும் உணர்வு போன்றது அன்று. தாய்மையே இல்லாதவளுக்கு மகன் என்றும் இல்லை. மித்தையில் அமையும் உணர்வு பின்னர் மறுக்கப் பெறுகிறது மித்தையில் அமையும் அனுபவம், பிரமம் போன்ற உள் பொருளின் அனுபவம் அன்று. மித்தை அல்லது திரிபுக் காட்சியில் உணர்வு உண்டு என்பது இங்கு உணர வேண்டுவதாகும்.

மித்தை அல்லது திரிபுக் காட்சி என்பது, ஒன்றைப் பிறிதொன்றாகக் காண்பது அல்லவா! காட்சிக்கு உரியதாக அமையும் பொருளும், (கண் முன்னால் அமைவதும்) பிறழக் காணப்பெறும் பொருளும் உண்மைப் பொருள்கள் ஆதலால் திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருளும் (பிறழ உணரப் பெறும் பொருள்) உண்மை எனவே கருதப்பட வேண்டும். ஆதலின் அது உள்ளதும் அன்று, இல்லதும் அன்று திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருளின் உண்மையைக்

குறித்து அ-கியாதி, அந்நியதாகியாதி ஆகிய இரு கொள்கைகள் பேசப்பெறுகின்றன. பிரபாகரரது தலைமையில் அமையும் மீமாம்சகர்கள் அ-கியாதியைக் கொள்வோர் ஆவர். நியாயக் கொள்கைக்கு அந்நியதாகியாதி உரியதாகும். அத்வைதக் கொள்கை, அநிர்வசனிய கியாதி வாதம் எனப்பெயர் பெறும். இம்மூன்று கொள்கைகளின் வேறுபாடுகளாக அமையும், மித்தையைப் பற்றிய பிற கொள்கைகள் உள. அ-கியாதி, என்பது அறிவு இல்லை என்று பொருள்படும். அ-கியாதியின் கருத்துப்படி காணும் பொருளுக்கும் பிறழ உணரப்படும் பொருளுக்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமையினைக் காணாத நிலையே மித்தையாகும் திரிபுக்காட்சியாகும். இங்குப் பிறழ உணரப்பெறும் பொருள் உள்பொருளாகும். ஆனால் காணப்பெறுவது அன்று; நினைவுகூரப்பெறுவது. அந்நியதாகியாதி என்பது பிறழக் காணுதலாகும். பிறழ்வுக் காட்சி எவ்வாறு அமைகிறது? கண் முன் அமையும் பொருள் முன்னர், காணப் பெற்ற பொருளாக இப்பொழுது நினைவுகூரப்பெறுகிறது. நினைவுகூரப்பெறுகின்ற பொருள் உள்பொருளே. அத்வைதிகள் அ-கியாதியை இன்மைக் காட்சி எனக்கொள்கின்றனர். ஆனால் திரிபுக் காட்சியில் அல்லது மித்தையில் காணப்பெறும் பாம்பு, பயத்தை உண்டு பண்ணுதலால் இல்பொருள் ஆகாது. இன்மைக் காட்சி ஆகாது. அ-கியாதி ஆகாது. மேலும், திரிபுக் காட்சியில் நினைவுகூரப்பெறுகின்ற அனுபவம் இல்லை. பள பள என்று காணப்பெறும் மஞ்சள் நிறம் உள்ள ஒரு பொருளைப் பொன் என பிறழக் காண்கிறோம். இக்காட்சியில் பொன் நினைவுகூரப் பெற்றால், பிறழக் காணப்பெற்ற பொன்னை அடைகின்ற முயற்சி தோன்றாது. பொன் என எண்ணிய காரணத்தால், பொன் போன்று தோன்றிய காரணத்தால் அதை அடையும் முயற்சி எழுந்தது. ஆதலால் திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருள் நினைவில் அமையும் பொருள் அன்று; காட்சியில் அமைவதேயாகும். திரிபுக் காட்சி, காட்சியின் ஒருவகை யாகும். நினைவுகூர்தலின் வகையன்று. ஆகவே, திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருள் உண்மையானதன்று. தனித்த கற்பனையில் தோன்றும் பொருள் அன்று. கற்பனையில் அமையும் பொருள், காட்சியில் அமையும் பொருள் அன்று. திரிபுக் காட்சியில் அமையும் பொருள் உள்ளதும் அன்று, இல்லதும் அன்று ஆனால்

அநிர்வசனியம் ஆகும். (உள்ளது என்றோ, இல்லது என்றோ விளக்கவொண்ணாதது ஆகும்.)

அறிவியல் ஆராய்ச்சிக் கொள்கை ஒன்று அநிர் வசனியத்தோடு தொடர்புடையது. அறிவின் அல்லது உண்மையின் இயல்பு சுயம்பிரகாச நிலை அல்லது தன் விளக்க நிலை என்று கருதுகின்ற கொள்கை, அநிர் வசனியத்தோடு தொடர்புடையதாகும். ஒரு காட்சியில் உண்மையினை எவ்வாறு அறிவது? திரிபுக் காட்சியில் அமையும் கருத்துரை: "அது ஒரு அரவாகும்". இக் கருத்துரை "அது ஒரு கயிறாகும்" என்னும் மற்றொரு கருத்துரையால் மறுக்கப்பெறுவதாகும். முதற் கருத் துரையை இரண்டாவது கருத்துரை பொய் ஆக்குகிறது. ஆகவே, பொய்மை, அத்வைதிகள் கருத்துப்படி தாமே வெளிப்படுவது அன்று வேறு ஒரு மன நிலையினால் வெளிப்படுத்தப்பெறுவது. இம்மன நிலையோ அல்லது காட்சியோ காணப்பெறுவதற்கு அல்லது பொய் என உணர்த்தப்பெறுவதற்கு அயலானதாகும். அதனால் அத்வைதிகள் இக்கருத்தினைப் பரதப்பிரமாண்யம் என்று கூறுகின்றனர். (தாமே வெளிப்படுமானால் ஸ்வதப்பிர மாண்யம் எனப்படும். பிறிதொன்றனால் வெளிப்படுமானால் பரதப்பிரமாண்யம் எனப்படும்). "அது கயிறு" என்னும் உண்மை எவ்வாறு வெளிப்படுகிறது? தானே தோன்று கிறதா அல்லது பிறிதொரு காட்சியினால், கருத்தினால் பெறப்பெறுகிறதா? அத்வைதிகள், உண்மை, தானே வெளிப்படுவது என்ற கருத்தினைக் கொள்பவர்கள். இக் கருத்தினின்று தோன்றும் பிறிதொரு கருத்து: ஒவ்வொரு கருத்துரையும் தன்னளவில் உண்மையே; ஆனால், மற் றொன்றினால் பொய்யாக்கப் பெறுகிறது. மறுக்கப் பெறுகிறது. அத்வைதிகள் கொள்ளும் கருத்திற்கு மாறாக நையாயிகர்கள் உண்மையும் பொய்ம்மையும் தாமே வெளிப்படுவது இல்லை எனவும், அயலானவற்றால் வெளிப் படுத்தப்படுகின்றன எனவும் கூறுகின்றனர். நையா யிகர்கள் கருத்துப்படி காட்சி உண்மையாக்கப்பெறுகிறது. அல்லது பொய்யாக்கப்பெறுகிறது. இவ்வாறு ஆதற்குக் குணம், அல்லது குறை காரணமாகும். அறி கருவிகள் தொழிற்படுகின்ற பொழுது குணமோ, குறையோ தோன் றும். இங்கு நையாயிகர்கள் இருவேறு கேள்விகளை ஒன்று

என எண்ணி மயங்குகின்றனர். ஒரு கேள்வி, அளவை நெறியில் தோன்றுகிறது. மற்றென்று, அறிவியல் ஆய்வில் எழுவது. உடலியலில் எழுவதையும், உள்ளத்தியலில் எழுவதையும் ஒன்றென எண்ணும் மயக்கம் இங்கு உள்ளது. நையாயிகர்கள் மேற்கொள்ளும் நிலை: காட்சி அல்லது கருத்து தம் அளவில் உண்மையும் அன்று, பொய்ம்மையும் அன்று. அயலான ஒன்றால், உண்மையாகவோ, பொய்யாகவோ அமைகிறது. சாங்கியர்கள் கருத்துப்படி ஒரு அறிவு தன் அளவிலேயே உண்மையாகும், அல்லது பொய்யாகும். பௌத்த விஞ்ஞான வாதிகளது கருத்துப்படி கருத்துரை அல்லது அறிவு தன் அளவில் பொய் எனவும் அயலான நிலை ஒன்றால் உண்மை ஆகிறது எனவும் கூறுகின்றனர். பௌத்தர்களால் அயலானது எனக் குறிக்கப் பெறுவது தொழிற்படுகின்ற நிலையாகும். (அர்த்த, கிரியா, காரித்வம்) மேலே குறித்த கருத்துக்கள் எவையும் அத்வைதிக்கு ஏற்புடையன ஆகா. பௌத்தர்கள் குறிக்கும் தொழிற்படுகின்ற நிலையை அறிவின் உண்மையினை அளக்கும் கருவியாகக் கொள்ளவில்லை. தொழிற்படுகின்ற நிலை தொழிற்படும் உண்மையைத் தரும். ஆனால், வரையறை உறாத, வரையறை அற்ற உண்மையினைத் தாராது. பொய்ம்மையான அறிவும் சில சமயங்களில் தொழிற்படுவதைப் பயன்படுவதைக் காண்கிறோம்.

தோன்றுகின்ற உலகு 'அநிர்வசனியம்' (விளக்க ஒண்ணாதது) எனின் நையாயிகர்களால் தரப்பெறும் அனைத்து வரையறைகளும் இயல்பிலே விளக்க ஒண்ணாதனவாகும். நையாயிகர்கள், உலகப் பொருள்கள் வரையறைக்கு உட்படுவன என்று விளக்குகின்றனர். இவர்களது கருத்து, இயல்பிலே பொருந்தாததாக அத்வைதிகள் கருதுகின்றனர். நையாயிகர்கள் கருதுவது: அறியப்பெறும் ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் வரையறையான இயல்பும் உண்மையும் உண்டு என்பதாகும். அத்வைதிகள் பிரமம் ஒன்றே உண்மையானது என்றும், அது வரையறைகள் அனைத்தும் கடந்தது என்றும் கூறுகின்றனர். அத்வைதிகள் கருத்துப்படி வரையறைக்கு உட்படுகின்ற பொருள்கள் அனைத்திற்கும் இயல்பான வரையறைக்கு உட்படும் தன்மைகள் இல்லை என்பதாகும். வரையறைகள் எல்லாம் மித்தையின்பாற்படும், அநிர்வசனியம் ஆகும்.

நையாயிகர்கள் அத்வைதிகளை மறுத்துக் கூறுவது; பொருள்கள், வரையறைக்கு உட்படுவனவே. ஆதலால் நையாயிகர்கள், அவர்கள் கருத்துப்படி தாக்கொணாத வரையறைகளைத் தருகின்றனர். உதயணரது லக்ஷணாவளி இத்தகைய பல வரையறைகளைக் கொண்ட புகழ் வாய்ந்த நூலாகும். ஸ்ரீ ஹர்ஷர் உதயணரது வரையறைகளைத் திறன் ஆய்வு முறையில் தெளிந்து அவ்வரையறைகளில் உள்ளமைந்த முரண்பாடுகள் அனைத்தையும் வெளிப் படுத்தினர். 'காரணகாரியத் தொடர்ச்சி' 'பொருள்' 'உறவு' 'குணம்' இன்ன பிற அனைத்தையும் நன்கு திறன் ஆய்ந்து ஸ்ரீ ஹர்ஷர் விளக்குகிறார். 'பிராட்லி' (Bradley) என்ற மேனாட்டு அறிஞர் தமது தோற்றமும் உண்மையும் என்னும் நூலில் (Appearance and Reality) மேற்குறித்தவற்றைப் பற்றித் தந்துள்ள கண்டன உரை களை எல்லாம் (திறன் ஆய்வுகளை எல்லாம்) ஸ்ரீ ஹர்ஷர் அப்பொழுதே எதிர்நோக்கியுள்ளார். நாகார்ஜுனர் என்ற பெரிய பௌத்த முரண் நிலை ஆய்வாளர், ஸ்ரீ ஹர்ஷர் பின்னாளில் குறித்த அனைத்தையும் முன்னரே தெளிந் துள்ளார். நாகார்ஜுனர் என்ற பௌத்தப் பெரியார், தனது மூல மாத்ய மகா காரிகை எனும் நூலில் ஆளும் வழக்குரைகளும் ஸ்ரீ ஹர்ஷரால் ஆளப்பெற்றனவும் ஒத்தன. ஸ்ரீ ஹர்ஷருக்கு, நாகார்ஜுனருக்கு உள்ளது போல தெளிவான வரையறையான கருத்து இல்லை. அப்படி அமைந்தால், மாறான கருத்துக்கொள்கின்றவன் மறுத்தற்கு இயலும். ஸ்ரீ ஹர்ஷரும் நாகார்ஜுனரும், வரையறை பெறு கின்ற ஒவ்வொன்றும், உள்ளதுமன்று, இல்லதுமன்று, உள் ளதும் இல்லதுமன்று, இரண்டுமற்றது அன்று என நிறுவு கின்றனர். ஆதலின் ஸ்ரீ ஹர்ஷர் கூறுவது: வரையறையில் லாத உணர்வு, வரையறை அனைத்திற்கும் அடிநிலையாக அமைவது; அவ்வரையறை இல்லாத உணர்வே, உண்மை யானது ஆகுமென்பதாம். நாகார்ஜுனர், வரையறை அற்ற நிலையே உள்பொருளென்ற முடிவினைப் பெறுகிறார். (சூன்யம்)

பிற தொன்மையான கருத்து முறைகளுக்கு அத்வைதம் தந்த ஊக்கம் அல்லது இயக்கம்

உபநிடதங்களுள் காணப்பெறும் ஒருமை பற்றிய உரைகளை முதன்மையவாகக்கொண்டு, அளவை நெறி

யிலே முறைப்படுத்தி அவற்றைச் சங்கரர் முற்படச் செய்கின்றார். பௌத்தர்களைத் தோல்வியுறச் செய்து பெரு வெற்றி கண்ட சங்கரர், பெரும் புகழ் ஈட்டியவர். சங்கரரது மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள் சைவம், சாக்தம், வைஷ்ணவம் ஆகிய உட்பிரிவுச் சமயங்களின் கருத்து முறைகளைப் பெரிதும் ஊக்கின ஏதேனும் ஒருவகை அத்வைதம் அளவை, சுருதி ஆகிய இரண்டின் முடிவாக அமையும் என்று இந்த உட்பிரிவினர் கருதினர். காஷ்மீரத்தில் 'வாசுகுப்தர்' என்பார் சைவத்தினுள் அத்வைதக் கருத்துக்களைப் புகுத்தியதால் சைவ, அத்வைதம் தோன்றலாயிற்று. வாசுகுப்தர் உபநிடத பிரமத்தையும், சைவாகம சிவத்தையும் ஒன்றெனவே கொண்டார். சிவமும், ஜீவனும் ஒன்றென உபதேசித்தார். ஆனால் மாயையை உள்பொருள் என்று கொண்டார். மாயை பிரமத்தின் ஆற்றல் என்று கருதினார். பிரமத்தின் வேறு அன்று என்றும் கொண்டார். உலகத் தோற்றம் இவ்வாற்றலின் பரிணாம, மாற்றம் ஆகும் எனவும் கருதினர். உலகு மாயையின் பரிணாமம் எனவும் பிரமத்தின் விவர்த்தம் எனவும் குறித்த வைதீக அத்வைதக் குழுவினரைப் பற்றி முன்பு கருதியுள்ளோம். இவர்கள் கொள்ளும் கருத்தினைக் காஷ்மீர சைவம் ஏற்பதில் ஒரு தடையுள்ளது. மாயை உண்மை அல்லாதது என்ற கருத்தினைக் காஷ்மீர சைவம் ஏற்காது. சங்கரரே மாயையினை மாயாசக்தி என வழங்குகிறார். மேலும், 'வாசுகுப்தர்' தனது மெய்ப்பொருளியலைக் கௌடபாதர் போல அக நிலைகளாகிய விழிப்பு கனவு, ஆழ்ந்த துயில் ஆகிய ஆன்ம நிலைகளது அடிப்படையில் அமைக்கிறார். கௌடபாதருக்கும், சங்கரருக்கும் நான்காவது நிலை தூய ஆன்மாவாகும். 'வாசுகுப்தருக்கு' நான்காவது நிலை தூய்மை குறைந்தது: ஆகாசத்தின் தன்மையை உடையதாகும். தூய சிவம் ஆன்மாவை ஒத்தது. இது ஐந்தாவது நிலையாகும் என்பார் வாசுகுப்தர்.

சாக்த ஆகமங்களின் மெய்ப்பொருளியல் காஷ்மீர சைவ மெய்ப்பொருளியலை ஒத்ததேயாகும். சில சமயச் சடங்குகளிலே வேறுபடுகின்றன.

வைணவர்களுள் வல்லபாச்சாரியர் யாவராலும் நன்கு அறியப்பெற்ற அத்வைதி ஆவார். இவர் சங்கரரை

விஞ்ச எண்ணினர். சங்கரர் தனது அத்வைதத்தை மாயை எனும் கருத்தமைவின் துணைக்கொண்டே நிறுவுகிருர். மாயை எனும் கருத்தமைவு இன்றியே வல்லபாச்சாரியர் தனது அத்வைதக் கொள்கையை வலியுறுத்த விரும்புகின்ற காரணத்தால் சங்கரரை விஞ்ச விழைகிருர். இதனுல், வல்லபாச்சாரியர் தனது அத்வைதத்தைத் தூயது என்று குறிக்கச் சுத்தாத்வைதம் என்று கூறுகிருர். ஜீவர்கட்கு இருப்புக் கூறிப் பிரமத்தின் கூறுகள் என, நெருப்பினின்றும் தோன்றும் பொறிகள் என அவற்றைக் கருதுகிருர்.

'சுகர்' என்பார் பிரம சூத்திரத்திற்கு அத்வைதக் கொள்கைப்படி ஒரு பேருரை கண்டார். தன்னைப் பாகவதர் எனக் கூறிக்கொள்கிருர். (வைஷ்ணவம்).

நீலகண்டர் பிரமசூத்திரத்திற்கு எழுதிய பேருரைக்கு அப்பைய தீக்ஷதர் கண்ட பேருரை முன்னரே குறிக்கப் பெற்றது. ஆனுல் அப்பைய தீக்ஷதர் தோல்வியுற்றதற்குக் காரணம் நீலகண்டர் சைவ நெறியினுள்தான் உறுதியாக விசிஷ்டாத்வைதத்தை மேற்கொண்டதாகும் வைணவப் பிரிவினுள் இராமானுஜர், விசிஷ்டாத்வைதியாக விளங்குவதுபோல நீலகண்டர் சைவத்தில் விளங்கினர்.

சீக்கியக் கொள்கையையும் அத்வைதம் ஊக்கியது என்று கூறவேண்டும். சீக்கியத்துறவோருள் உதாசீன வகையோர் (Udasina Order) சங்கரரது அத்வைத மெய்ப்பொருளியலை மாற்றமின்றி முழுமையாக ஏற்கின்றனர். சங்கரர், உபநிடத பிரமசூத்திர பகவத்கீதை ஆகிய நூல்கட்குக் கண்ட பேருரைகளைப் பயிலுதலை இவ்வகையினர் தம் கடமைகளுள் ஒன்ருகக் கொள்கின்றனர்.

இக்காலத்திய அத்வைதிகள்

இந்தியச் சமயக் குழுக்களுள் சங்கரர் நிறுவிய ஸ்மார்த்தம் பெரும் தகுதியினைப் பெற்று மகிழ்கிறது. இந் நாளிலும் சங்கரரது மெய்ப்பொருளியலை மிகவும் வைதீக முறையிலே பயிற்றுகின்ற முறைமை நிலவி வருகிறது. ஸ்மார்த்தக் குழுவைச் சார்ந்த பெருந்தொண்டர்களை மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியலார் அறியார்கள். மேலை

நாட்டினர் அறிந்தோர், மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியலால்பெரிதும் ஊக்கம் பெற்றோரே ஆவார். பேராசிரியர் இராதாகிருஷ்ணன், ஸ்ரீஅரவிந்தகோஷ் இரவீந்திரநாத் தாகூர், டாக்டர் பகவான்தாஸ், ஜே. கிருஷ்ணமூர்த்தி ஆகியோர் அனைவரும் ஒருமைக் கொள்கையினை ஏதாவது ஒரு வகையிலே கொள்பவர் ஆவர் இராதாகிருஷ்ணனும், டாக்டர் பகவான்தாஸும் இவ்வுலகினை உள்ளதும் இல்லதும் கலந்த ஒன்றாகக் கருதுகின்றனர். இவ்வாறு இவர்கள் கருதுவதற்குச் சங்கரரது போதனையும் ஓரளவு அரண் செய்யும். ஆனால் அரவிந்தகோஷும் தாகூரும் இவ்வுலகினை உள்பொருள் எனக் கொள்கின்றனர். அரவிந்தரது கருத்துநிலை சாக்தம், காஷ்மீர சைவம் ஆகிய இரண்டனோடும் தொடர்புடையதாகும். தாகூர் கருத்துநிலை, வைணவ ஒருமையாகும். தாகூருக்குப் பரம்பொருள், சகுண நிலையில் உள்ள ஈஸ்வரனேயாகும். மாயையினை உள்பொருள் அன்று என்ற கொள்கையினை ஏற்காதவர்கள் தாகூர் கூறுவதைப் போன்ற கருத்தினைக் கொள்வார்கள். தாகூர், சங்கரரது பரப்பிரம்மம் உண்மையன்று என்று கூறவில்லை. கிருஷ்ணமூர்த்தி, பிரபஞ்சத்தின் மூலதத்துவம் வாழ்வு என்று கருதுகிறார். கிருஷ்ணமூர்த்தியின் வாழ்வுக் கருத்து பெர்க்ஸோன் என்ற (Bergson) பிரஞ்சு அறிஞரது தலையாய கருத்தாகிய (Elan vital) உயிராற்றலின் உட்கிடையை ஒத்ததாகும். காந்தி அண்ணலின் கருத்துகட்கு, பின்னமைப்பாக அமையும் மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள் உள்பொருள் ஒன்றே என வற்புறுத்துவனவாகும். மேற்குறித்த சிந்தனையாளருள் இராதாகிருஷ்ணன் சங்கரரது அத்துவைதத்தை உறுதியாக மேற்கொள்வோர் ஆவர். தாகூர் வைணவக் கருத்துக்களாலும் அன்பு நெறியாலும் பெரிதும் ஊக்கம் பெற்றவர் ஆவார். டாக்டர் பகவான்தாஸ் முழுமுதலின் இயற்கையை அகம் (நான் என்பது) மட்டுமன்று. "அகம் அல்லது நான் அது அன்று" என்று கூறுகின்றார். இங்கு அறிவோன் அல்லது அகம், அறியப்படும்பொருள் அல்லது அது, இவற்றிடையே காணும் இன்மை உறவு ஆகிய அனைத்தும் ஒருங்கே டாக்டர் பகவான்தாஸ் அவர்களால் பரம்பொருள் இயற்கை எனக் குறிக்கப்பெறுகிறது.

கல்வி உலகில் உள்ள மெய்ப்பொருளியல் வல்லார் அத்வைதத்தை மேலைநாட்டுக் கருத்து முதற் கொள்கையினைப் பின்பற்றிக் கருதுகின்ற வழக்கம் வலுத்து வருகிறது. சங்கரரது கருத்துக்களை விரிவு செய்யாமலும். விளக்காமலும் மேலைநாட்டுக் கருத்து முறையினைப் பின் பற்றி வளர்த்து அத்வைத முடிவுகளை அவர்கள் காண் கின்றனர். இவ்வாறு, மேலைநாட்டுக் கருத்து முறை யினைப் பின்பற்றி அத்துவைத முடிபுகளைக் கண்ட சிந்தனையாளருள் யாவராலும் நன்கு அறியப்பெற்றவர் பேராசிரியர் கே. ஸி. பட்டாச்சாரியர் என்பவர் ஆவார். அறிவின் தலைசிறந்த குறிக்கோளைக் குறித்து 'காண்ட்' கொள்ளும் அறியொணுக் கொள்கையை முதல் நிலை யாகக் கொண்டு எவ்வாறு பிரமத்தைப் பற்றிய உணர்வு ஒருவன் பெறுதல் இயலும் என்று இவர் காட்டுகிருர். இங்குப் பிரமத்தைப் பற்றிய உணர்வு, சாதாரண அறிவு ஆகாது என்பது வெளிப்படை. பிரம உணர்வினை இராதாகிருஷ்ணன் முழுமையான உள்ளுணர்வு என்று குறிக்கிருர்.

———

அதிகாரம் - 14

வேதாந்தம் - வைஷ்ணவம் (கடவுட்கொள்கை) கருத்து முறைகள்

அ. இராமானுஜர் (விசிஷ்டாத்வைதம்)

தோற்றுவாய்

இன்றும் வேதாந்தம் நம்மிடை வாழ்கின்ற மெய்ப் பொருளியலாக விளங்குகிறது. வேதாந்தம், பெருவழக் கிற்றுக விளங்குதற்குக் காரணம் வேதாந்தம் தனித்த கொள்கையாக மட்டும் அல்லாமல் வாழ்க்கை நெறியாக வும் அமைவது ஆகும். பிரமம் ஆகிய முதற் பொருளின் இயல்பினை ஆய்கின்ற ஆழ்ந்த சிந்தனையாகவும், வாழ்க் கையின் ஆன்மீக நெறியில் பிரமத்தை உணர்வது என்கிற வாழ்க்கையின் உயர்ந்த இலட்சியத்துக்கு உரிய வழியாக வும் வேதாந்தம் விளங்குகிறது. வேதாந்தக் கருத்து முறை களுள் மூன்று கருத்து முறைகள் பெரிதும் ஆட்சியுடையன. அவை அத்துவிதம், துவிதம், விசிஷ்டாத்வைவிதம் என் பனவாகும். அத்துவிதம், பெருவழக்கிற்றுக இருத்தலால் வேதாந்தம் சில சமயங்களில் அத்துவிதம் என்றே கருதப் பெறுகிறது. துவிதம், கடவுட்கொள்கையை மெய்ப்பொரு ளியல் முறையில் மிகவும் சிறப்பாக விளக்குவதாகும். துவிதத்தில் சில சித்தாந்தங்கள் பிடிவாதமாகக் கடைப் பிடிக்கப்பெறுகின்றன. உலகு உண்மையைத் துவிதம் ஏற்கின்றது. எனினும் துவிதம் இறை உண்மையை ஏற் கும் மெய்ப்பொருளியல் விளக்கங்களுள் சிறந்ததாகக் கருதப்பெறுகின்றது. இராமானுஜரது விசிஷ்டாத்வை விதம் அன்பு நெறியிலே ஒருமைக் கொள்கையையும் இறை உண்மைக் கொள்கையையும் ஒற்றுமைப் படுத்திக் தொகைக் காட்சி வழங்குவதாகும். இவ்விருவேறு கருத்து முறைகளிடையே இணக்கம் காணும் கருத்து முறைகள் பின்பற்றுவோராலும் திறன் ஆய்வோராலும் பிறழ உணரப்பெறுகின்றன. விசிஷ்டாத்வைதம் சமய உலகில்

ஸ்ரீ வைஷ்ணவம் எனப்பெறும். விசிஷ்டாத்வைதம் மெய்ப்பொருளியலை நன்கு விளக்குகின்ற தலைவர்களுள் பலர் விசிஷ்டாத்வைதத்தைச் சிறப்பொடு கூடிய அத்துவிதம் என்றும், அடைமொழி ஏற்ற அத்துவிதம் என்றும், தழுவிய அத்துவிதம் என்றும் குறிக்கின்றனர். இவர்கள் விசிஷ்டாத்வைதத்தின் முக்கியக் கொள்கையாக விளங்குகின்ற ஒன்றினை மறக்கின்றனர். விசிஷ்டாத்துவிதத்திற்கு ஜீவன் பொருளாகவும் அடையாகவும் ஒருங்கே விளங்குகிறான். இதனை மறந்து விசிஷ்டாத்வைதத்தை சிறப்பொடு கூடிய அத்துவிதம் என்றோ அடைமொழியேற்ற அத்துவிதம் என்றோ கூறுவது பொருந்தாது.

துவைதம், ஜீவனும் பிரமமும் வேறுபட்டிருப்பதை வற்புறுத்துகின்றது. பேதாபேதம் என்பது ஜீவனும் பிரமமும் ஒன்றே என்றும்; ஜீவனும், பிரமமும் வேறுபட்டன என்றும் ஒருங்கே, ஒருமை இருமை உறவுகளை விளக்குகிறது. "யாவும் இறையே", இறையே யாவும் என்பது 'அனைத்து இறைக் கொள்கையாகும்' Pantheism. விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம், பேதாபேதம், அனைத்திறைக் கொள்கை ஆகியவற்றின் வேறானதாகும். ஏனெனில் இறைவன் அனைத்துயிர்களிலும் அகத்தே, ஆன்மாவாக விளங்குகின்றார் என்றும் அகத்து விளங்குவதோடு இறைவன் அனைத்து உயிர்களையும் கடந்து விளங்குகின்றார் என்றும் கூறுகிறது.

உள்பொருளும் அதன் பண்பும் ஒன்றே. பிரமம் எல்லையிறந்தது. அதே சமயத்தில் எல்லைக்குட்பட்டும் ஆன்மாவை அழிக்காது அதன் எல்லைக்குட்பட்ட தன்மையை மாற்றி எல்லை இறந்ததாகப் பிரமமாகச் செய்ய வல்லது இது; இவற்றால் உள் பொருள் பிரமம் எனப் பெறும். தொன்றுதொட்டு விசிஷ்டாத்வைதம் மரபுகளோடு தொடர்புடையதாகும். வரலாற்று வளர்ச்சி நிலைகளில் விசிஷ்டாத்வைதம் சிறந்த விளக்கம் பெற்றுள்ளது. இக்காரணங்களால் விசிஷ்டாத்வைதம் என்ற வழக்கினையே நாம் போற்றுவோம்.

விசிஷ்டாத்வைதம் முக்கியமாகச் சமயம் குறித்த மெய்ப்பொருளியலாகும்; இதில், அறிவும் நம்பிக்கையும் ஒன்றி, இது அறிவினால் பெற்ற நம்பிக்கை ஆகிறது.

"எந்த ஒன்றை அறிவதால் அனைத்தையும் அறியலாமோ, அந்த ஒன்று யாது?" இது குறித்த சிக்கலை ஆய்வதே விசிஷ்டாத்வைதத்தின் குறிக்கோளாகும். விசிஷ்டாத்வைதம் மேற்குறித்த கேள்விக்குத் தரும் விடை: 'பிரமம்' என்பதாகும். பிரமத்தை அறிவதால் அனைத்தையும் ஒருங்கே அறியலாம் என்பது பொருள். உள்பொருள் அறியக்கூடியது; உணரக் கூடியது; அறியொண்ணாதது அன்று. எந்த ஒன்றை அறிந்தால் எல்லாவற்றையும் அறியலாமோ, அந்த ஒன்றை அறிகின்ற முறைமையைப் பற்றிய பழைய விளக்கம், தைத்திரீய உபநிடத்தில் வருணனுக்கும் அவரது மகன் பிருகுவிற்கும் இடையே நிகழ்ந்த உரையாடலில் காணப்பெறுகிறது. இவ்வுரையாடலில் ஆசிரியராக விளங்கும் வருணன் சீடனிடம் இருந்து படிப்படியே உண்மையினை வெளிப்படுத்துகிறார். பிரமம், அன்னமயம், பிராணமயம், மனோமயம், விஞ்ஞானமயம் ஆனந்தமயம் என்று படிப்படியாய் உரைக்கச் சீடன் வழியளவையின் முறையின் மூலம் உண்மையினை உணரத் தலைப்படுகின்றான்.

விசிஷ்டாத்வைத வரலாறு மற்றைய வேதாந்தக் கருத்து முறைகளைப் போலவே நினைவுகூர முடியாத தொல் மரபினைத் தனக்கு ஆதாரமாக் கொள்கிறது. விசிஷ்டாத்வைதம் மூன்று நூல்களை ஆதாரமாகக்கொண்டு விளங்குகிறது. உபநிடதங்களைத் தந்த பெரியோர், தம் உள் உணர்வினால் தெளிந்த உண்மைகளை முறைப்படுத்தி வேதாந்த சூத்திரங்களாக அமைத்த பாதராயணர், உபநிடத உட்கிடையை விளக்கும் பகவத்கீதையின் ஆசிரியரான கிருஷ்ணர் ஆகியோர் விசிஷ்டாத்வைதத்தால் தலைமையோராகக் கொள்ளப்பெறுவர். விசிஷ்டாத்வைதத்தை வரலாற்று முறையில் முதலிலே விளக்கியவர் இராமானுஜர் ஆவர். இராமானுஜர், பிரம சூத்திரங்கட்குப் பேருரை கண்டவர். இப்பேருரைகள் வேதாந்த சங்கிரகம் எனவும் ஸ்ரீபாஷ்யம் எனவும் வழங்கும். இப்பேருரைகட்கு இராமானுஜர், தொல்லாசிரியரது போதாயன விருத்தியையும், பிரமிடர், தங்கர், குகதேவர் ஆகியோரது முற்பட்ட போதனைகளையும் தாம் ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளதைக் குறிக்கிறார். மேலும், ஸ்ரீவைஷ்ணவத்தின் தலைசிறந்த அனுபூதிமானாகிய நம்மாழ்வார் போதனை

களையும் இராமானுஜர் மேற்கொண்டுள்ளதைக் காணலாம். தென்னாற்காடு மாவட்டத்தில் கி. பி. 824-ல் பிறந்த நாதமுனி, வடபுலத்தில் வழங்கிய பாகவத மரபினைச் சேர்ந்தவர் ஆவர். நாதமுனி, ஆழ்வார்களது தெய்வீகத் தமிழ்ப் பாடல்களை வேதாந்த நிலைக்கு உயர்த்தினர். உபய வேதாந்தம் என்னும் திட்டம் இதற்குத் துணை நின்றது. உபயவேதாந்தம் அக உணர்வினின்று எழுகின்ற மொழியையே உண்மையான ஆன்மீக மொழி எனக்குறிக்கின்றது. அவை பேச்சு வழக்கில் உள்ள வெறும் சொற்கள் அல்ல. (அவற்றைச் சொற்பொருளில் கொள்வதைவிட அச்சொற்களின் உட்பொருள் நாடி உள் உணர்வினின்றும் பிறந்தன எனக் கொள்ளவேண்டும்). நாதமுனிக்கு அடுத்து விசிஷ்டாத்வைதத்தைப் போதித்தவர் ஆளவந்தாராவர். ஆளவந்தார் நாதமுனியின் பேரர். விசிஷ்டாத்வைதத்தை விளக்கி வேதாந்த உண்மைகளை நிறுவும் பாஞ்சராத்ரங்களை நிலைபெறச் செய்தார். இவர் இராமானுஜர் ஆளவந்தாருக்குப் பிறகு வேதாந்தத்தை விளக்குகின்ற விசிஷ்டாத்வைதத்தின் சிறந்த ஆசிரியராக விளங்கினர். சங்கரர் பௌத்த நிர்வாணத்தைப் புதிய முறையில் விளக்கி, அத்வைத உண்மையை மெய்ப்பித்தார். சங்கரருக்குப் பிறகு தோன்றிய பாஸ்கரர், சங்கரரது மாயக் கொள்கையினைத் தனது உபாதிக் கொள்கையினாலும் பேதா பேதக் கொள்கையாலும் மறுத்தார். பாஸ்கரருக்குப் பிறகு தோன்றிய யாதவர், பேதாபேதத்தைப் பெரிதும் ஏற்புடையதாக உலகு உண்மையை வற்புறுத்துவதாகச் செய்தார். இப்பொழுது இராமானுஜர் மெய்ப்பொருளியலுக்குப் புதிய திருப்பம் தந்து இவற்றை இணைத்துக் காணும் தொகைக் காட்சியை வழங்கும் அன்பின் மெய்ப்பொருளியலை நிறுவ வேண்டுவதாயிற்று. இராமானுஜருக்குப் பிறகு சிறிது காலத்திற்குள் உபய வேதாந்தம் என்பதன் பொருளைப் பற்றி முரண்பாடுகள் தோன்றின. ஈஸ்வரனது இயல்பும், ஸ்ரீ என்பதன் இயல்பும் பக்தி, பிரபத்தி ஆகியவற்றின் பொருளும், கருத்து வேறுபாட்டிற்குக் காரணமாயின. வேதாந்த தேசிகர் உபய வேதாந்தத்தின் இரு கூறுகளையும் ஒன்றுபடுத்தினர். பிள்ளைலோகாச்சாரியர் தமிழ் வேதாந்தத்தை வற்புறுத்தியவர். கடவுள் ஒருவரே என்றும் அவர் திருவருள், ஆற்றல் நிறைந்தது என்றும்,

இறை பணி நிற்றல் சமுதாயத்திற்கு வேண்டுவது என்றும் பிள்ளைலோகாச்சாரியர் வலியுறுத்துகிறார்.

இச்சிறு கட்டுரையில் பின்பற்றிய விளக்கமுறை பழைய முறையேயாகும்; விசிஷ்டாத்வைதத்தைப் பல் வேறு தலைப்புகளில் விளக்குவதாகும். உள்பொருள் (தத்துவம்) நன்மை (ஹிதம்) புருஷார்த்தம் அல்லது குறிக்கோள் என்ற தலைப்புக்களில் உபநிடதங்களில் விளக்கிய முறையைப் பின்பற்றியே விசிஷ்டாத்வைதம் இங்கு விளக்கப்பெறுகிறது. உபநிடதத்தில் "பிரமத்தை அறிபவன் உயரிய நிலையை அடைவான் ஆவான்" என்றும் உள்பொருள் அல்லது தத்துவத்தின் அறிவைப் பிரமமாகவும், 'அசித்' என்றும் 'சித்' என்றும் அறிவதைக் குறிக்கிறது. பிரமத்தை அடையும் நெறி ஹிதம்' என்பதாகும். இவ்வாறு அடையும பேறு, புருஷார்த்தம் எனப் படும். இவற்றைப் பற்றிய விளக்கம் விசிஷ்டாத்வைதத் தில் அமைகிறது. 'காண்ட்' (Kant) என்பவர் சிக்கல் ஒன்றை எவ்வாறு கருதுதல் வேண்டும் என்று குறித் துள்ள முறையைவிட, செம்மை உற்றதாக இங்குக் கொள்ளப்பெறும் முறை அமைகிறது. அம்முறையாவது: "நான் அறியக்கூடியது யாது?". "நான் செய்யவேண்டுவது யாது? நான் எதிர்பார்க்கக் கூடியது யாது?". இவ்வாறு கருதுவதால், ஐயக் கொள்கை தவிர்க்கப்பெறுகிறது புலன்கடந்த பொருளியல், அற இயல், சமய இயல் ஆகியவை ஒற்றுமை பெறுகின்றன. புலன் கடந்த பொருளியல், ஆய்வியலையும் உட்படுத்துகிறது. பிரமாணங் களை முறையாக ஆய்வதையும், உள்பொருள் ஆய்வையும் அல்லது மூன்று தத்துவங்களின் ஆய்வையும் புலன்கடந்த பொருளியல் ஒருங்கே கருதுகிறது. விசிஷ்டாத் வைதத்தில் காணப்பெறும் அற இயல் கருத்துக்கள் பிரமத்தை அறியும் சாதனங்களை அல்லது வழிகளைக் குறித்தனவாகும். விசிஷ்டாத்வைதத்தில் காணப்பெறும், சமய உண்மைகள் முக்தியின் இயல்பை விளக்குவன வாகும்.

அறிவு ஆராய்ச்சி இயல்

உள் பொருள் அறியக் கூடியது. இக் கருத்து விசிஷ்டாத்வைத அறிவாராய்ச்சியியலை அறியத் திறவு

கோல் போன்றதாகும். அறிவைத் தரிசனம் என்ற விரிவான பொருளில் கொள்ளவேண்டும். அது புலக்காட்சியால் கண்டவை, வழியளவையால் ஊகித்து அறிந்தவை, உள் உணர்வால் அறியும் பிரமஞானம் ஆகிய அனைத்தையும் உள் அடக்குவதாகும். உள்ளதற்கும் அறிவதற்கும் இடையே நிரப்பவொண்ணாத இடைவெளி இருக்குமானால், அறிவதற்கு ஏதும் அமையாது. ஐயக் கொள்கை தவிர்க்கவொண்ணாதது ஆகும். 'காண்ட்' அவர்கள் கூறும் உண்மை உலகுக்கும் தோற்ற உலகுக்கும் உள்ள மாறுபாட்டில் இந்த இடைவெளியைக் காணலாம். 'பிராட்லி' அவர்களது உள்பொருளுக்கும், தோற்ற உலகுக்கும் உள்ள மாறுபாட்டில் காணலாம்; சங்கரரது கடந்த உண்மைக்கும் (பாரமார்த்திக சத்தியம்) அனுபவ உலக உண்மைக்கும் (வியவகாரிக சத்தியம்) உள்ள வேறுபாட்டில் காணலாம். இவ்வாறு 'காண்ட்', 'பிராட்லி' 'சங்கரர்' போன்றோர் உண்மை உலகை அனுபவ உலகினின்று பிரித்து உணர்த்தவேண்டியவர் ஆயினர். இவ்வாறு வேறுபாடுகள் கண்டு விளக்க வேண்டிய இக்கட்டினை இராமானுஜர் தவிர்க்கிறார். புலக் காட்சி, விஞ்ஞானம், மெய்ப்பொருளியல் ஆகிய மூன்று நிலைகளில் அறியப்படும் அறிவினை ஏற்புடையதாகக் கொள்கிறார். இம்மூன்று நிலைகளையும் இராமானுஜர், பிரமம் உடனாக உணரப் பெறுவது என அறிதற்குத் தக்கனவாகக் கொள்கின்றார். முழுமையுடையது, அளவை நெறி நின்று பிரமத்தைப் பரம்பொருள் என அறிதல் பிரம ஜிக்ஞாசம் (Brahma-Jijnasa) எனப்படும். இவ்வாறு அறிதல் பிரமத்தை உள் உணர்வினாலே அடைதற்கு வழிகாட்டும். (Brahmanubava). உள்பொருள் ஒன்று என்று உறுதியாக அறிதல், அறிவாகும். உள்பொருளை மறுப்பதும் உண்டு என்பதையும் இது ஏற்பதாகும். (உண்மையை ஒத்துக்கொள்வதாகும்.) பிரமம் உண்மை ஆனால் பிரமத்தில் ஊன்றிய இவ்வுலகம் உண்மையாகும். நாம் பகுதியான ஒன்றினின்று முழுமையான ஒன்றினை அறியலாம். அறிவினை அளத்தற்குரிய கருவியாக உண்மை அறிவினுள்ளே அமைகிறது. உண்மை உள்ளதாக இருக்கின்றது; படிப்படியே முழுமை அடைகிறது. உள்ளதனுடைய, என்றும் உள்ள பண்பாக, உண்மையை உணர்வதே முழு உணர்வாகும். இவ்வுணர்வினை அடைதற்கு இராமானுஜர் பிரமத்தை அறிதற்குரிய

வழிகள் அனைத்தையும் பயன்படுத்துகிறார். 'தர்ம பூத ஞானம்' என்னும் தத்துவத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். அளவை நெறியில் 'அப்பிரதக் சித்த விசேஷணம்' என்பதைப் பயன்படுத்துகிறார். இலக்கணச் சட்டமான 'சாமானாதிகரண்யம்' என்பதைப் பயன்படுத்துகிறார். உலகு உண்மையை ஏற்கும் 'சத்காரியம்' என்பதைப் பயன்படுத்துகிறார்.

தர்மபூதஞானம் பற்றிய கொள்கை அல்லது அடைமொழியேற்ற உணர்வு, ஆன்மாவிற்கு உரியது. இது விசிஷ்டாத்வைத அறிவு ஆராய்ச்சி இயலில், அடிப்படைக் காரணமாக உள்ளது; அனைத்திற்கும் அடிப்படையாக விளங்குகின்ற ஒன்றைக் குறித்ததாக விளங்குகிறது. தோன்றுகின்ற புற உலகு, ஆன்மா, பிரமம் ஆகிய இவற்றின் இயல்பைக் குறித்த விளக்கத்தைத் தர்மபூதஞானக் கொள்கை தருகிறது. ஆன்மாவிற்கு உணர்வு இன்றியமையாத பண்பாகும். உணர்வு என்பது ஆன்மாவைக் குறிப்பதே ஆகும். உணர்வின்றி ஆன்மா தன்னைத்தான் உணர்தல் இயலாது. ஆன்மாவினின்று உணர்வையும், உணர்வினின்று ஆன்மாவையும் பிரித்தறியலாம் எனினும் இவ்விரண்டும் பகுக்க ஒண்ணாதவை. தன்னுணர்வு என்பது உணரும் ஆன்மாவைக் குறித்ததாகும். ஆன்ம உணர்வையும் குறிக்கும். அடிப்படையாக விளங்கும் அறிவையும் பண்பாக விளங்கும் அறிவையும், இங்குப் பிரித்து அறிய வேண்டும். விளக்கும், விளக்கின் ஒளியும் போல ஆன்மாவும், ஆன்ம உணர்வும் அமைகின்றன.

ஞானம் என்பது பொருளாகவும், பண்பாகவும் விளங்குகிறது. கதிரவனது ஒளி கதிரவனின் பண்பாகும். அதே சமயத்தில் பல நிறங்களின் நிலைக்களமாகவும் கதிரவன் ஒளி அமைகிறது அனுபவ நிலையில், ஞானம் என்பது, அவித்தையால் மறைப்புறுகிறது; கருமத்தால் சுருங்குகிறது; புறப்பொருள்களைப் புலப்படுத்துகிறது; அகநிலைகட்குப் பிறப்பிடமாகின்றது; உள்ளத்து இயலால் ஆராய்கின்றதாகிய இயல்பு, இயல்பு இறந்தது புலன் கடந்த பொருள் இயலைச் சார்ந்தது ஆகிய மூவகை மன நிலைகளையும், இயல்பூக்க நிலையிலிருந்து, இயல்பு கடந்த பேருணர்வு நிலைவரையிலும் அனைத்தையும் ஒருங்கே

ஞானம் கருதுகிறது. மூவகை ஞான நிலைகள்; விழிப் புணர்வு, கனவு, நல்லுறக்கம் ஆகியவை உள்ளத்தியல் கருத்துப்படி ஒரே வகை ஞானத்தின் வேறுபாடுகளாகும். இந்நிலைகள் தொடர்ச்சியாக அமைவன. ஒன்றிற்கு ஒன்று முரணுவன. அவித்தை கருமம் ஆகிய தளை களினின்று ஞானம் விடுதலை அடைகிறபொழுது விரிவுறு கிறது. பிரமத்தை உணரும் முழுமை பெற்ற உணர்வாக மலர்கிறது (பிரம்மானுபவம்).

விசிஷ்டாத்வைதிகள் ஞானத்தைப் பற்றிக் கூறுவன வற்றை மேலே குறித்தோம். அச்செய்திகளை நினைவிலே வைத்துத் தீர்ப்பு முறை அல்லது இவற்றால் பெறும் கருத்துமுறை எவ்வாறு வழங்கப்பெறுகிறது என்பதைக் கருதுவோம். ஆன்மா, என்றென்றும் தன்னொளியோடு கூடியது. ஆன்மாவிடத்து அமையும் இவ்வொளி ஞான மாகும். இது கருமத்தால் வரையறை உறுவது ஆகும். இந்த ஒளி அல்லது ஞானம், புற உலகைப் புலப்படுத்து கிறது. புற உலகப் பொருள்களைத் தனித்தனியாகவோ அல்லது முழுமையாகவோ புலப்படுத்துகின்றது. தீர்ப்பு என்பது ஆன்மாவின் தன்னுணர்வினால் அமையும் தீர்ப்புச் செய்கின்ற ஆற்றலால் விளைவதாகும் காட்சிக்கு உரிய தான தொட்டு அறியக்கூடிய புறவுலகால் தானே அமையும் பதிவு அன்று. அனைத்து வகை அறிவும் 'சவிகற்ப' அறிவேயாகும். இவ்வறிவு வரையறையுற்ற அறிவாகும். நிருவிகற்ப அறிவன்று. நிருவிகற்ப அறிவு என்பது வரையறையுறாத காட்சியாகும். இக்காட்சியில் வேறு பாடுகள் புலப்படுவது இல்லை. புறப்பொருள்கள் உணர் வதன் பொருட்டே இருப்பன என்பது, இராமானுஜர் கருத்து; அவை நமது உணர்வினுள் இருப்பன அல்ல. ஞானம் புறப்பொருள்களை ஒளிரச் செய்து புலப்படுத்து கின்றது. அறிவு ஆராய்ச்சி இயலிலே ஒரு கருத்துமுறை உலகு உண்மையை வற்புறுத்துவதாகும். மற்றொரு கருத்து முறை புறஉலகு ஒருவனது கருத்தில் மட்டும் அமைவது என்னும் கருத்து முதற்கொள்கையை வற்புறுத்துவதாகும். இவ்விரு கருத்து முறைகளும், இரு வேறு கருத்து எல்லைகளை உணர்த்துவனவாகும். முற்றிலும் மாறு படுகின்ற இந்த இருவேறு கருத்துக்களைக் கொள்வதனால் நேரும் இடர்ப்பாட்டினை, இராமானுஜர் தவிர்க்கின்றார்.

புறப்பொருள்கள் ஆன்மா உணர்வதன் பொருட்டே என்றும் புறப்பொருள்கள் உணர்வினுள் இருப்பன அல்ல என்றும் விளக்கி அவ்விடர்ப்பாட்டை எளிதில் தவிர்க்கின்றூர். உலகு உண்மைக் கருத்தானது பொருள் புறத்து அமைவது என்றும், உணர்வினுல் தெரிந்துகொள்வது என்றும் அமைகிறபொழுது பொருந்துவதேயாகும். 'புற உலகஉண்மை' கருத்தினுல் ஆக்கமுறுவது என்று கூறினுல் பொருந்தாது. கருத்து முதற் கொள்கை, உலகத்தைப் பற்றிய உணர்வு, புற உலகம், புறத்தே இருப்பதைக் கொண்டுணர்ந்தது அன்று. அதற்கு முன்னரே உள்ளது என்பதை வற்புறுத்துவதாகும். கருத்தினுல் ஆக்கமுற்றது புறவுலகு என்ற அளவில் கருத்து முதற்கொள்கை உண்மையாகும். உணர்விற்கு அயலாகப் பொருள் புறத்தே அமைவது என்பதைக் கருத்து முதற்கொள்கை மறுக்கிறது. அறிவு எப்பொழுது எழுகிறது? ஆன்மா, அல்லது 'சித்' என்பது ஆன்மா அல்லாத அல்லது 'அசித்' என்பதனேடு உணர்வோன், உணரப்படும்பொருள் என்ற உறவிலே, அமைகிற பொழுது அறிவு எழுகிறது. ஒவ்வொரு தீர்ப்பின் அடிநிலைப்பொருளாக அமைவது, உள்ளதன் முழுமையுமே யாகும். இந்நிலையில் ஆன்மா பரமாத்மனுதும். அனைத்துச் சிந்தனையாளர்களுள்ளும், பொருள்களுள்ளும் ஒளிர்வதாலுலும் இவையனைத்தையும் கடந்த நிலையில் இருப்பது பரமாத்மன்.

பரம்பொருள் குறித்து அடைமொழியேற்ற கொள்கை அப்பிரதக்சித்த விசேஷணக்கொள்கை எனப்படும். இக்கொள்கை, தீர்ப்பின் கருத்தை உண்மை நிலையில் (Ontological) உள்ளவாறும், அளவை நிலையில் (Logical) உள்ளவாறும் வெளிப்படுத்தும். "மனிதன், அறிவு உடையவன்" என்னும் உரையில் பயனிலையாக உள்ள அறிவுடைமை என்பது எழுவாயினின்றும் பிரிக்கொணுத அல்லது முக்கியமான பண்பாகும்; எழுவாய் ஆகிய பொருளோடு தொடர்பு படுத்துவது மட்டும் அன்று. பண்பு, பொருளில் தங்குகிறது. பொருட்தன்மையில் பங்குகொள்கிறது. பண்பு பொருளினின்று வேறுபடினும் பொருளின் தன்மையில் பங்குகொள்கிறது. ஆன்மா அறிபவனுக என்றென்றும் சிந்தனையை உடையதாகிறது.

ஆன்மாவிற்கு அறிவு பிரிவுறாத பண்பாகும். (பிரகாரம்) அளவை, உள்ளதன் இயலில் வேர் கொண்டுளது. ஒவ்வொரு உரையும் உள்பொருளை எழுவாயாகக் கொண்டுளது. அளவை நெறியில் அறிவோனாக ஆன்மா அமைகிறது: சித்). இவ்வான்மாவிற்கு அறிவு அல்லது உணர்வு பண்பாகிறது. சைதன்யம். உள்பொருள் குறித்த இயலில் பிரமம், அறியும் ஆன்மாவிற்கு, ஆன்மாவாக அல்லது பரம்பொருளாக அமைகிறது. (பிரகாரின்). ஞானம் என்பது பண்பும் பண்புப்பொருளும் ஆவதுபோல, ஆன்மாவும் (சித்) பண்பும் பண்புடைப் பொருளுமாகும். பிரமத்திற்கு ஆன்மா பொருளும் பண்புமாகும். பரப்பொருளின் அல்லது பிரமத்தின் அடைமொழியாக ஆன்மா அமைகிறது. அளவை நெறியில் ஆன்மா பிரமத்தின் பிரகாரமாக அமைகிறது அற நெறியில் ஆன்மா தனித்தன்மை பொருந்திய 'மொனடாக' (Monad) விளங்குகிறது. ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் தனக்கென ஒரு தனித்தன்மையினை உடையதாகும். ஆன்மா, பரம்பொருளின் உறுப்பாகவும், உயிர்ப் பொருளாகவும், ஒருங்கே உள்ளது.

மேற்குறித்த உண்மையினை இலக்கண விதிகளும் வெளிப்படுத்துகின்றன. இலக்கணத்தில் 'சாமானாதி கரண்யம்' என்பது ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த நிலையினைக் குறிப்பது ஆகும். மீமாம்சகர்கள் பண்பைக் குறித்துத் தந்துள்ள விளக்கமும் இராமானுஜர் கொள்கையில் காணும் சாமானாதிகரண்யத்தை ஒத்ததாகும். விசிஷ்டாத் வைதத்தில் காணப்பெறும் சாமானாதிகரண்யத்தின்படி ஒரு வாக்கியத்தில் அமையும் சொற்கள் வெவ்வேறு பொருளுடையனவாயினும் ஒரு பொருளையே குறித்தன வாகும். எடுத்துக்காட்டு: 'இவன் தேவதத்தன் ஆவான்'. தேவதத்தன் யார் என்பதை, இந்த வாக்கியம் குறிக்கிறது? இவ்வாக்கியத்துள் அமையும் சொற்கள் அனைத்தும் ஒருங்கே தேவதத்தனை இணைப்புக் கொள்கையால் குறிக்கக் காண்கின்றோம். கருத்திலே பிரித்து ஒருமை காண வேண்டுவது இல்லை. மீமாம்சகர்கள் கருத்துப்படி, சொற்கள் பெரும்பிரிவையும், குணத்தையும் குறிப்பன. மேலும், சொற்கள், தனி ஒருவனையும், பொருளையும் முறையே குறிப்பனவாகும். எடுத்துக்காட்டு: 'இது ஒரு

பசுவாகும்.' இதில் தனி ஒரு பசு குறிக்கப்பெறுகிறது. பசுத்தன்மையை உடைய பொருள் ஒன்றும் குறிக்கப் பெறுகிறது. (வியக்தி, குணி). உபநிடத மூல பாடத்தில் காணப்பெறும் மஹாவாக்கியம் ஆகிய 'அது நீயே' என்பதிலும் மீமாம்சகர்கள் கூறும் கருத்தினைத் தெளிய லாம். ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளின் உடலாக்லாம், அல்லது பண்பும் ஆகலாம். ஒரு சொல் சரீரத்தைக் குறிப்பதாகலாம். சரீரத்தையுடைய ஆன்மாவையும் குறிக்கலாம். இறுதியாகக் குறித்த எடுத்துக்காட்டு: 'நீ' என்பது சரீரத்தைக் குறிக்கும். இங்கு சரீரமாவது சரீரத்தையுடைய ஜீவன் ஆகும். 'அது' என்பது பிரமத்தைக் குறிக்கும். 'பிரமம்' என்பது ஜீவனுள் விளங்கும் பரமாத்மன் ஆகும். ஆகவே உயர்ந்த வேதாந்தப் பொருளில் அனைத்துச் சொற்களும் பொருள் அல்லது ஆள் அல்லது தெய்வம் ஆகியவற்றுள் எவற்றையேனும் குறிப்பதோடு பிரமத்தை அனைத்து ஆன்மாவிற்கும் முதலாக, மூலமாக ஆதாரமாகக் குறிக்கவும் காண்கிறோம்.

உண்மையைப் பற்றிய கொள்கை

விசிஷ்டாத்வைதத்தில் உண்மையைப் பற்றிய கொள்கை, உள்ளது எதுவோ அதுவே காணப்பெறுகிறது என்ற கருத்தை வற்புறுத்துகிறது. பாழாக, வெற்று நிலையாக ஏதும் இல்லை. பரம்பொருள் என்பது பிரம மயமாகும்; பிரமமும் மாயையையும் மாறுபடுகின்ற நிலை அன்று. பிரமம், உள்பொருள். பிரமத்தில் இவ்வுலகு நிலைபெறுவதால் இவ்வுலகும் உள்பொருளேயாகும். உள்பொருளும் பண்பும் ஒன்றேயாகும். எந்தப்பொருள் மேலும் மேலும் உண்மை நிலை அடைகிறதோ அந்த அளவுக்கு, அது உள்ளதாகும். 'அசித்' அல்லது ஆன்மா அல்லாதது, மாற்றங்கட்கு உட்பட்ட வண்ணம் இருக்கின்றது. இவ்வாறு இடையறாது மாற்றத்திற்கு உட்படுவதால் நிலையற்றது எனப்படும். 'சித்' அல்லது ஆன்மா என்றும் உள்ள பொருளாகும். ஆன்மா என்றும் உளதாயினும் அதனின் உணர்வு சுருங்குகிறது விரிகிறது. இச்சுருக்கமும், விரிவும் கருமத்திற்கு ஏற்ப அமையும். ஆன்மா, நிலையுதல் உள்ளது, உண்மையானது (சத்தியம்). பிரமம் என்றும் உள்ளது, தூயது, நிறை உள்ளது,

பரம்பொருளாவது, உள்பொருள் அனைத்திற்கும் மேலான உண்மை உடையது (சத்தியஸ்யசத்தியம்). உண்மை, உளதாவதேயாகும். ஒரு பொருள் எந்த அளவிற்கு உள்ளதாகின்றதோ, அந்த அளவிற்கு உண்மை உடையதாகும் உண்மை, விரிவு அடைந்து உள்ளது ஆகி, பிரமம் ஆகின்றது. பிரமமே உள்பொருள். இப்பிரமமே அனைத்திற்கும் ஆதாரமாக அனைத்தையும் காப்பதாக அனைத்தின் இருப்பிற்கும் தாரகமாக விளங்குகிறது.

விசிஷ்டாத்வைதம் உலகு உண்மை வழியையும், (Realism) கருத்து உண்மை வழியையும், (Idealism) பயன்வழி உண்மை வழியையும் (Pragmatism) கொண்டு உண்மையை நாடுகிறது. உண்மையாவது யாது? உண்மை, ஒரு பொருளை உள்ளவாறு அறிதல் ஆகும். வாழ்க்கையின் தேவைகளை எவ்வாறு நிறைவுபடுத்துகிறது, என்பதைப் பொறுத்தது ஒன்றின் உண்மை. ஒரு பொருளின் உண்மை நிலை, புலக்காட்சியோடு பொருந்தாது போகுமானால், அப்பொருளின் அமைப்பின் ஒருமை மறுக்கப்படுகிறது. இப்பியை வெள்ளி என்று தவருகக் கருதுவதுபோல அது பொய்யென மறுக்கப் பெறுகிறது. பயன்வழிச் சோதனை சில இடங்களில் நன்கு பொருந்துகிறது. கானல் நீர் நம்முடைய தாகத்தைத் தீர்க்காது. இங்கு உண்மையைப் பயன்வழிச் சோதனை மூலம் தேர்தல் பொருந்தும். கனவுகள் உள்ளத்தில் உண்மையிலேயே கருமச் சட்டத்தின்வழி நிகழ்வனவாகும். ஞானம், தூய்மை அடைகிறபொழுது பிரமத்தை உள்ளுணர்விஞலே தெளியும். தெளிகின்றதால் ஞானம் நிறைவுறுகிறது. அனுபவ நிலையில் அறிவு முழுமையற்றதாகத் தனித்தனியே கூறுகளாக இருக்கக் காண்கிரேம். காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய அறிவு பெறுகின்ற வழிகளிலே அறிவு சிறு சிறு கூறுகளாக இருக்க நாம் காண்கிரேம் காட்சி, கருதல், உரை ஆகியவற்றை மேலேறும் படிநிலைகளாகக் கொள்ள வேண்டும். அங்கங்குத் தடைப்படுத்துவனவாகக் கொள்ளுதல் ஆகாது. புலக்காட்சியில் நாம் பெறுகின்ற அறிவு முழுமையானதன்று. எந்த அளவிற்குப் புலக்காட்சி உண்மையாகுமோ அந்த அளவிற்கு அதைக்கொள்ள

வேண்டும். காரண, காரிய உறவினது முழுமையைக் கருதல் அளவை நிலைநாட்டுகிறது; காரணத்தை வரையறை செய்கிறது; காரணத்தால் காரியம் நிகழுகிறது. என்பதைச் சுட்டி, காரணம் இது என்று குறிக்கிறது. அறிவு அனைத்திற்கும் அடிப்படையான காரணத்தை அறிய முற்படுகிறது. அறிவு, தனி உண்மைகளை ஏற்கிறது. ஆனால் இத்தனி உண்மைகள் பேருண்மையினைத் தர மாட்டா. உரையளவை, பல ஆன்மீக உண்மைகளின் தொகுதியாகும். சாத்திரங்கள் இத்தகைய உண்மைகளைத் தாங்கி நிற்கும். ஆன்மீக உண்மைகள் உண்மை நாட்டமுடையோரால் தேரத்தக்கனவாகவும், தேரப் பெற்றனவாகவும் அமைவன. இவ்வாறு அமையும் உண்மைகள், பொருந்தும் அறிவின் அடிப்படையாகும். மேற்குறித்தனவற்றுள் படிப்படியே உண்மை நிறைவதை அல்லது உண்மையாதலைக் காணுகிறோம். மறுப்பின்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டு இங்கு உண்மை விளங்க வில்லை. இங்கு உண்மை என்பது பொய்யாக நிறுவப் பெறுதற்கு உரிய நிலையில் இல்லாதது என்ற பொருளிலும் கருதவில்லை. அறிவின்மை அல்லது அவித்தை நம்மிடத்தில் இயற்கையில் உள்ள மறைப்பு அன்று. அவித்தை என்பது கருமம் ஆகும். அது எல்லைக்குட்பட்ட ஜீவனின் நிறைவுறாத நிலையாகும். நிறைவுறாத நிலையில் அமையும் குறைகளைக் களைந்து வெற்றி காணுகிறபோது ஒருவன் பிரமத்தை நாடுவோனாக - விரும்புவோனாகக் காணப் பெறுகிறான். (முமுக்ஷு).

உண்மை இயல் (Ontology)

விசிஷ்டாத்வைத 'உண்மை இயலின்' முக்கியக் கருத்து பரம்பொருளும் கடவுளும் ஒன்றெனக் கொள்வதாகும். புலன் கடந்த பொருளியலில் பரம்பொருள் அல்லது முழுமுதற் பொருளும் சமய உலகில் ஈஸ்வரன் அல்லது சகுணப் பிரமம் இவ்விரண்டும் ஒன்றே என விசிஷ்டாத்வைதம் கூறுகிறது. இதுவே விசிஷ்டாத்வைத உண்மை இயலின் முக்கிய உண்மையாகும். நிர்க்குணப் பிரமம் எனவும் சகுணப் பிரமம் எனவும் வேறுபடுத்துவதை விசிஷ்டாத்வைதம் ஏற்பதில்லை. தொடர்பு காணும் எண்ணத்தின் இருமை நிலையைக் கடந்ததாக நிர்க்குணப்

பிரமம் கருதப்பெறுகிறது. சகுணப் பிரமம் அல்லது ஈஸ்வரன் இறை உண்மைக் கொள்கையில் உயர்ந்ததாகக் கருதப்பெறுகிறது. பெரு வழக்கமாக மனம் பரம் பொருளைத் தன் நிலையில் கருதிக் கண்ட உருவ நிலை சகுணப் பிரமம் ஆகும். சகுணப் பிரமத்திற்கும் நிர்க்குணப் பிரமத்திற்கும் இடையே உள்ள வேறுபாட்டினை விசிஷ்டாத்வைதம் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. பேதா பேதத்தை வற்புறுத்தும் பாஸ்கரர், 'யாதவர்' ஆகியோர் மேற்குறித்த சகுண, நிர்க்குணக் கருத்து நிலைகள் எவ்வாறு தம்முள் முரண்படுகின்றன என்று விளக்குகின்றனர். இவர்கள் முரண்பாடுகளைப் புலப்படுத்துவதற்கு உரையளவை, கருதல் அளவை, காட்சி அளவை ஆகிய மூன்றினைப் பயன்படுத்துகின்றனர். பிரமத்தை நிர்க்குண நிலையில் வைத்து வெறும் கருத்தியல் நிலையாக, உள்ளதும் இல்தும் ஒன்ருவதாகக் கருதுவதை மறுக்கின்றனர். உரையளவை அல்லது சாத்திரம் முதலில் சகுணப் பிரமத்தின் உண்மையை வற்புறுத்திப் பின்னர் அதனை மறுக்குமானுல் தன்னைத்தான் மறுப்பதாகும். அல்லது தன்னுள் முரண்படுவதாகும். அற, சமய உணர்வின் உண்மையினை மறுப்பதாகவும் முடியும். இங்கு எது மறுக்கப்பெறுகிறது? உள்பொருள் எல்லைக்குட்பட்டது என்ற உண்மையே மறுக்கப்பெறுகிறதன்றி எல்லைக்குட்படுதலாகிய நிலை மறுக்கப்பெறுவதில்லை. பரம்பொருள் வரையறை உறுகிறது. ஆனுல் பரம்பொருள் இயல்பில், வரையறைகளில் வரையறை அற்றது. தோன்றுகின்ற புலக்காட்சிக்கு உட்படும் இட, கால வரையறைகளில் அடங்கும் உலகு, பொய்த்தோற்றம் உடையது. இல்பொருளாவது என்று கருதினுல் அது தவிர்க்கொணுத நிலையில், பிரபஞ்சத்தையே இல்லை என்று மறுக்கும் கொள்கையும் சூன்யவாதமும் ஆகிவிடும். இராமானுஜர், பாஸ்கரர் நிர்க்குண, சகுண இருமைக் கொள்கையை மறுப்பதை ஏற்கிருர். ஆனுல் பாஸ்கரரது உபாதிகளைப்பற்றிய பகுதிகளை ஏற்பதில்லை. உபாதிகள் பற்றிய கொள்கை இறைவனுக்குக் குறையைக் கற்பிப்பதாகும் என்று மறுக்கிருர். மேலைநாட்டில் பிளோடினஸ் (Plotinus), ஸ்பினேஸா (Spinoza), ஹெகல் (Hegel) ஆகியோர் கொள்கின்ற பரம்பொருட் கொள்கைகள், பேதா பேதத்தைப் பெரிதும்

ஒத்தனவாக அமைகின்றன. விசிஷ்டாத்வைதத்தோடு ஒத்ததாகக் காணப்பெறவில்லை. பிளோடினஸ் என்பார் ஒன்றினின்று பல தோன்றுதல் கூடும் என்ற கருத்துடையவர். ஸ்பிநோஸா என்பார் உள்பொருள் ஒன்றெனவும் அவற்றின் மாறு நிலைகள் இரண்டு எனவும் கூறுகின்றார். ஹெகல் என்பார், மாறுபடும் இயல்புடையன, ஒன்றுகின்றன என்று கருதுகிறார். இக்கொள்கைகள் பாஸ்கரர் கொள்ளும் உபாதிக் கொள்கையின் பல்வேறு வடிவங்களாகும். 'பொசான்கே' (Bosanquet) என்பார் பரம்பொருள் கொள்கையை அடைமொழியோடு சேர்த்து வழங்குகிறார். இக்கொள்கையும் பரம்பொருளிற்குக் குறைகளைக் கற்பிப்பதாகும். வேதாந்தக் கொள்கைகளுள் பிரமத்தின் கடந்த நிலையைப் பிரபஞ்சத்திேனாடு ஒத்ததாகக் கருதுகின்ற எக்கொள்கையும் அனைத்திறைக் கொள்கையாகக் கருதப்பெறுதற்கு இல்லை. வேதாந்தக் கொள்கையின் வரலாற்றிலே சங்கரரது வேதாந்தத்திற்கும், இராமானுஜருடைய வேதாந்தத்திற்கும் இடையே கால இடையீடு காணப்பெறுகிறது. இக்கால இடையீட்டினால் ஒரு மாற்றம் விளைகிறது. இம்மாற்றம் காலத்தினால் மட்டும் நிகழ்வதன்று, உண்மை இயலிலும் கருத்து மாற்றம் நிகழ்வதைக் காணுகிறோம். சங்கரரது வேதாந்தத்தில் பிரமத்தைக் கட்டுப்படுத்துவனவாகக் கருதுவது மித்தை என்று கூறிக் கட்டுப்பாடுகள் 'மித்தியோபாதிகள்' என்று கூறப்பெற்றன. 'பாஸ்கரரது' பேதா பேதத்துள் உபாதிகள் உண்மை எனவும் கட்டுப்படுத்துவன எனவும் கருதப்பெற்றன. 'யாதவரது' வேதாந்தத்தில் பரிணாம வாதம் அல்லது 'மாற்றக் கொள்கை' காணப்பெறுகிறது. 'நிம்பார்க்கர்' என்பார் இருமையையும் ஒருமையையும் துவைதத்தையும், அத்வைதத்தையும் ஒருங்கே துவைதாத்வைதமாக வழங்குகிறார். மேற்குறித்த வேதாந்த சிந்தனையாளர்களுக்குப் பிறகு இராமானுஜரது விசிஷ்டாத்வைதக் கொள்கை தோன்றுகிறது. இராமானுஜரது கருத்துப்படி, எல்லைக்குட்பட்ட ஆன்மாவே இவ்வாழ்வினில் நேருகின்ற பிழைகட்கும் தீமைகட்கும், பொறுப்பு ஏற்க வேண்டும் என்று கூறப்பெறுகிறது. சங்கரர், அத்வைதத்தை அனுபவ நெறியிலே வழங்கியவர் ஆவார். வாசுதேவனை அல்லது அனைத்து ஆன்மாவைச் சங்கரர் போற்றுகின்றார். ஆதலின் அனுபவநெறியில் சங்கரருக்கும் இராமானுஜருக்கும்

மிக்க வேற்றுமை இல்லை என்றே கூறலாம். 'பிளோடினஸ்' என்ற மேலை நாட்டு அறிஞருக்கும், இராமானுஜருக்கும், சங்கரருக்கும் இடையே பெரிய வேறுபாடுகள் இல்லை. மேலை நாட்டு மெய்ப்பொருளியலாருள் இராமானுஜரது கருத்தினைப் பெரிதும் ஒத்ததாக, 'பிளோடினஸ்'என்பாரது கருத்து அமைகிறது. 'பிளோடினஸ்' அனுபூதி நெறியிலே ஒரு பேரின்ப நுகர்வினைத் தனித்த நிலையில் சிறக்கப் போற்றுகின்ற ஒருவராகக் காணப்பெறுகிறார்.

இராமானுஜர் பிரமத்தைப் பரம்பொருள் எனவே கருதுகிறார். உள்பொருள் முழுமையான நிலையில் பிரமம் ஆகும். உண்மை, நன்மை, அழகு, பேரின்பம் ஆகிய பண்புகள் அல்லது என்றென்றும் நின்று நிலவும் குணங்கள், பிரமத்தைத் தமது மூலமாகப் பிறப்பிடமாகக் கொள்கின்றன. பிரமம் தனக்குவமையிலாதானாக நிறை வுடையோனாக, பழுதிலா, குறைவிலா உள்பொருளாக அமையக் காண்கிறோம். அனைத்து நிறைவுகளையும் ஒருங்கே பிரமம் உடையதாகும். சத்தியம், ஞானம், அபாத பாவமத்வம், சுந்தரம், ஆனந்தம் ஆகிய நிறைவுகள் பிர மத்தின் குணங்களாகும். புலன்கடந்த பொருளியல் அற இயல், அழகு இயல், அனுபூதி இயல், ஆகிய வெவ்வேறு இயல்களில் உயர்ந்த இலட்சியங்களாகக் கருதுவன அனைத்தையும் இது நிறைவேற்றுகின்றது.

சத்தியம் என்ற சொல் பிரமத்தை உள்பொருளாகக் குறிக்கும். ஜீவன், பல பிறவிகளை எடுப்பது. பிரகிருதி அழியும் இயல்பு உடையது. இவற்றினின்றும் பிரித்து உணர்த்தவே, உள்பொருள் அனைத்திற்கும் உள்பொரு ளாக உள்ளது என்று கூறப்பெறுவதற்கு உரியதாகப் பிரமம் அமைவதைச் சத்தியம் என்ற சொல் உணர்த்து கிறது. மாற்றங்கட்கு எல்லாம் நிலைக்களனாக, மாறாத நிலையில் என்றும் உள்ளதாகப் பிரமம் விளங்குகிறது. உலகு கொள்ளும் பன்மைத் தோற்றங்களை விளக்கும் ஒன்று, கால மாறுதல்களுக்கு இடையே மாறாது, நிலைத்த ஒன்று, பிரமம் ஆகும். பிரமம், ஒன்றும் அற்று இருப்பது அன்று; தனித்த முற்றொருமையை, கால தத்துவம் கடந்த நிலையை விளக்குவதாகும். பிரமம் என்றும் உள்ளது. ஒளிகளுக்கெல்லாம் ஒளி தருவதாகிய உணர்வு உடையது.

பிரமம் தன்னுள் உறவுகள் அனைத்தையும் கொண்டுள்ளது. மறுத்தலாகிய முறைமையால் பெறுகின்ற பொருளற்ற தனி உணர்வாகப் பிரமத்தைக் கூறுதல் ஆகாது. எல்லை கடந்ததாகப் பிரமம் கருதப்பெறுகின்றது எனின் அனந்தம் பிரமத்தின் குணம் எனக் கொள்ளல்வேண்டும். பிரமத்தைச் சரீரி என்று அழைக்கிறோம். சரீரி என்பது ஒரு உட்பொருள் ஒன்றைக் கொண்டது எனக் குறிக்கின்றது. பிரமம், அனைத்துயிர்க்கும், பொருட்கும், ஆதாரமாக விளங்குவது; அனைத்தையும் ஒழுங்குக்குக் கட்டுப்படுத்துவது; அனைத்திற்கும் இலட்சியம் ஆவது; இம்மும்மையின் ஊடே நிலவும் ஒருமையாகப் பிரமம் கருதப்பெறுகிறது. பிரமம் அனைத்து உயிர்க்கும் பொருட்கும், பிறப்பிடமாகிறது. 'சித்' 'அசித்' உயிருள்ளன, உயிரற்றன. அனைத்தையும் உள் நின்று இயக்குவதாகக் கட்டுப்படுத்துவதாக அல்லது வரையறை செய்வதாகப் பிரமம் அமைகிறது. இவை அனைத்தும் அதற்கு நிறைவளிப்பதற்கே உள்ளன. உபநிடதத்தில் 'அந்தர்யாமி வித்தை' என்பது பிரமம் அனைத்தையும் உள்நின்று இயக்குகின்ற உண்மையினை உணர்த்துவதாகும். இவ்வுண்மையினைப் புலப்படுத்தும் மூல பாடம் வருமாறு: "ஜீவனுள் உறைபவன், ஜீவனோடு உள்ளவன், ஜீவனால் அறியப்படாதவன், ஜீவன் பிரமத்திற்கு உடலாக அமைகிறவன், ஜீவனை உள்ளிருந்து ஆள்கின்றவன், அனைத்துயிர்க்கும் ஆன்மா ஆவான், அகத்திருந்து ஆள்பவன் ஆவான், என்றென்றும் உள்ளவன் ஆவான் அறியப்படாதவன், மனமும் புலன்களும் துணை செய்யாத நிலையிலேயே அறிபவன், அவனன்றி வேறு எவரும் அறிபவராக இல்லை. பிரமத்திற்கு அயலாக உள்ள அனைத்தும் தீமையே. பிரமம் வாழ்வின் உட்பொருளாகும். பிரமம் வாழ்வை உள்ளிருந்து இயக்குவோன் ஆகும். அடைதற்குரிய நெறியாகவும், இலட்சியமாகவும் ஒருங்கே பிரமம் அமைகிறது. பிரமம் ஆதாரமாகும். நமது வாழ்வின் ஆதாரம் எனவும் குறிக்கலாம். பிரமத்தினிடத்து நமது ஆதாரம் அமைவதால் நாம் பிரமத்தில் உயிர்ப்பதாகவும், இயங்குவதாகவும் வாழ்வின் சிறப்பினைக் காண்பதாகவும் கூறலாம். உள்பொருள் அனைத்திற்கும் அகனமர்ந்து ஆதாரமாகப் பிரமம் விளங்குகிறது உள்ள பொருள் அனைத்திற்கும், உள்பொருளாவதும் பிரமமே. ஆன்மீகத் தொடர்புக்கு மிக இன்றியமையாததாகிய ஆன்

மாவிற்கும் இறைவனுக்கும் இடையே அமையும் உறவை இக்கருத்து உணர்த்துகின்றது; "யாவும் இறையே, இறையே யாவும்" என்கிற "அனைத்திறைக்" கொள்கைப் போக்கை இது தவிர்க்கிறது. ஆன்மாவிற்கும் பரமான்மா விற்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டினை இது ஏற்கிறது. ஆனால் ஆன்மாவும், இறைவனும் தனித்து உள்ளன என்பதை மறுக்கிறது. பிரமம் யாவற்றையும் ஒழுங்குக்குக் கட்டுப்படுத்துகிறது என்ற கருத்து, பிரமம் யாவற்றையும் கடந்தது என்பதை வற்புறுத்துவதற்காகவும் அறநெறிச் சமயம் வேண்டுமென்ற நோக்கத்திற்கு ஊக்கம் தருவ தாகவும் அமைகிறது. வேதத்துள் கடமையைச் செய்க என்பது கட்டளையாக விளம்பப் பெறுவதைப் பூர்வ மீமாம்சை நமக்கு உணர்த்துகிறது. இதிலிருந்து மாறு கின்ற நிலையை வேதாந்தத்துள் இறைவன் பிரபஞ்சமனைத் தையும் ஒழுங்குக்குள்ளாக்கி ஆள்வோனகக் கருதுவது உணர்த்தும். பிரமம் அனைத்துயிர்க்கும் ஆன்மாவாக விளங்குகிறது என்பது ஆதாரமாக இருப்பதாகும். பிரமம் பிரபஞ்சத்தை ஒரு நியதிக்குள்ளாக்குபவன் என்பது, பிர பஞ்சத்திற்கு அப்பாற்பட்டு இயக்குவோனகக் குறிப்ப தாகும். பிரமம், ஆட்சி புரிகின்றவன் தூயோனக, நிறை யுடையோனக விளங்குகின்ருன்; ஆகையால் புலன் இன் பங்களிலும் பாவச் செயல்களிலும் தோய்த்துள்ள மனிதனின் வேருகப் பிரமம் விளங்குகிறது ஈஸ்வரன் பிரபஞ்சத்தை அறநெறியில் இயக்குவோனக. ஜீவர் கட்குக் கருமத்தின்படி இன்ப துன்ப நுகர்வுகளைப் பகிர்ந்து தருவோனக, கருமப் பயன்களை ஊட்டுவோனக விளங்குகிருன். இறைவழி இயங்கும் அறநெறி, அறஆணை, மனம்போன போக்கிலே அமைவன அல்ல. இங்குத் தெய்வ அற நெறியில் கொடுமை இல்லை. ஜீவர்கள் தாம் புரிந்த கருமங்கட்கு ஏற்பப்பயன்களை ஈஸ்வரன் ஊட்ட நுகர்கின்றனர். அவரவர் கருமத்திற் குரிய பயன்களைத் தருவது, வரையறை செய்வது, கரும நியாயமாகும். நேரும் பிழைகட்குப் பழி வாங்கும் சட்டம், கணித முறையிலும், சட்டமுறையிலும் அமை கின்றது. இங்குப் பிழைசெய்தோன் மீள்வதற்கு வழியில்லை, நம்பிக்கையுமில்லை. விசிஷ்டாத்வைதம் அற நெறியினை வற்புறுத்தும் சமயமாகும். உலகை ஆளு வோனகிய ஈஸ்வரனை, உலகத்தை ரக்ஷிப்போனக

விசிஷ்டாத்வைதம் மாற்றுகின்றது. அற நேர்மையாகிய கரும நியாயம், தயையை, கிருபையை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமயத்திலே நிறைவு காண்கிறது. கிருபை, அற வழியில் அமையும் நிலைகளைத் தணிப்பது அன்று. படைக்க வேண்டும் என்ற ஆர்வம் இறைவனிடத்துக் கிருபையால் உந்தப் பெறுகிறது. இவ்வார்வம் அற மாகவும், அன்பாகவும் (நாராயணன ; ஸ்ரீ) இருவகை வடிவம் கொள்கிறது. ஈஸ்வரன் உயிர்களிடத்துக் கொண்டுள்ள பெருங்கருணையினால் உந்தப்பெற்றுப் பிரபஞ்சத்தில் நெருக்கடியான சூழ்நிலை அமைகின்ற பொழுது இறங்கி வந்து மனித உருக்கொண்டு, மனித இனத்தை உய்விக்கிறார் ; இழந்த ஆன்மாவை மீண்டும் பெறுகின்றார். கடந்த நிலையில் உள்ள பிரமம் மூவகை யான திடமான உருவங்களைக் கொள்கிறது. இவ்வுரு வங்கள் அனைத்தும் கிருபையினால் மேற்கொள்ளப்பெறு வனவாகும். இவ்வுருவங்கள் உண்மை உடையவை, நலம் மிக்கவை. (1) ஈஸ்வரன் எல்லைகடந்த பிரபஞ்ச ஆன்மாவாகப் பிரபஞ்ச லீலை அல்லது படைப்பாகிய விளையாட்டில் அயர்கிறான், பிரபஞ்சத்தின் படைப்பு, காப்பு, அழிவு ஆகிய முத்தொழிலும் ஈஸ்வரனுக்கு விளையாட்டேயாகும். (2) அனைத்து உயிர்களின் உள்ளம் தோறும் ஆட்சிபுரிந்து அவ்வுயிர்களால் உள்ளுணர் வினாலே தன்னைத் தெளிதற்குரிய நிலையில் விளங்கு கிறான். (3 ஆலயங்களில் வழிபாட்டிற்குரிய சிலை வடிவத்தில் விளங்குகிறான். முன்னே, குறிக்கப் பெற்ற நிலைகளாகிய நாராயணன் ஸ்ரீ என்னும் இரண்டும் இப் பொழுது குறிக்கப்பெற்ற மூன்று வடிவங்களோடு பிரமத்தின் ஐவகைத் தோற்றங்கள் அமையக் காண் கிறோம்.

பிரமத்தை இலட்சியமாகக் கருதுகின்ற கருத்து, இறைவனது இயல்பினைப் புலப்படுத்துவதோடு இவ் வுலகில் இறைவனே அடைதற்குரியவன், முடிவான பேறு என்று குறிக்கும். ஆன்மா, 'சித்தாகும்'; இயற்கை 'அசித்' ஆகும். இவ்விரண்டும் இறைவனின் திருப்திக் காகவே இருப்பனவாகும். இறைவன் நெறியாகவும், நெறியினால் பெறுகின்ற இலட்சியமாகவும் விளங்குகிறான். ஆன்மா தன்னுணர்வோடு கூடியது, ஆன்மா விடுதலை

உடையது. அற வாழ்விலும், ஆன்மீக வாழ்விலும், ஆன்மா விடுதலை உடையது என்பதை உணர்தல் வேண்டும். இவ்வுணர்வினால் பரமாத்மனே, பிரபஞ்சத்தில் உண்மையிலேயே நாடகத்தை நடத்துவோன் என்று தெளிகிறது. இத்தெளிவு இறைவனது கருணை வடிவான அருளாற்றலோடு ஆன்மாவை ஒன்றுபடுத்துகின்றது. இவ்வருளாற்றல் ஆன்மாவினைப் பழைய நிலைக்கு மீட்கின்ற கருத்துடையது. ஆன்மா, இறைவனது அருளாற்றலை உணர்ந்து தனது அகந்தையை ஒழித்து, தன்னையே இறைவனுக்கு அர்ப்பணிக்கிறது. உண்மையான ஆன்மா கூறுவது, “ நான் வாழ்கிறேன் ; ஆனால் வாழ்வது நான் அல்லேன் ; இறைவன் என்னுள்ளே வாழ்கிறான் ; ” என்பதாகும். இக்கருத்து மனித நிலையில் உள்ள செயலுரிமை உணர்விற்கும் தெய்வீகச் செயலுரிமை உணர் விற்கும் இடையே ஏற்படுகின்ற இருமையினை மாற்று கிறது ; இருமை கெடுகிறது.

பிரமம் ‘புவனசுந்தரம்’ என்று கூறப்பெறுகிறது. இதன் பொருள் : உயரிய அழகுடையோன் என்பதாகும். தலைசிறந்த அழகுடையவனாதல், அனுபூதி நெறிக்குப் பெரிதும் வேண்டுவதாகும். உண்மை, நன்மை ஆகிய பண்புகளைவிட அழகு, முக்கியமாகும். விசிஷ்டாத் வைதத்தில் அழகுணர்வின் அடியாக எழும் மெய்ப் பொருளியல் பாகவதத்தில் நிலைபெறுகிறது. ஆழ்வார்கள் அருளிச் செய்த தெய்வ நலம் வாய்ந்த பாடல்கள் பிரமத்தை ஸ்ரீ கிருஷ்ணனாக, ஆன்மாக்களை இன்பத்துள் ஆழ்த்துவோனாக உடல் உணர்வினின்று அகற்றுவோனாக வலிய நீக்குவோனாக விளக்குகின்றன. மேற் குறித்த செய்திகளால் விசிஷ்டாத்வைதத்தில் காணப்பெறும் பிரமம், அத்வைதத்தில், அனைத்திறைக் கொள்கையிலும், கடவுட் கொள்கையிலும் காணப்பெறும் பிரமத்தின் வேறானது என்பது நன்கு விளங்கும். விசிஷ்டாத்வைதம் அடைமொழியேற்ற அத்வைதம், சிறப்பொடு கூடிய அத்வைதம் தழுவிய அத்வைதம் என்று குறிப்பது பிறழ உணர்வாகும். விசிஷ்டாத்வைதம், அனைத்து உயிர்ப் பொருள் ஒருமையைக் கூறுவது (Pan-Organism alamonism) என்பதும், தவறேயாகும். வேதாந்தத்தின் தொகுப்புக் காட்சியினை விசிஷ்டாத்வைதம் வழங்குகிறது. விசிஷ்டாத்

வைதம், பல கொள்கைகளின் திரட்டெனக் கொள்வதும், அதன் உண்மை நிலையினை அறியாது மயங்குவதாகும். விசிஷ்டாத்வைதம் மிக விரிவுடைய கொள்கை ஆதலால் நல்லன அனைத்தையும், உண்மையாவன அனைத்தையும்' பிற கருத்து முறைகளினின்றும் பிரிவுகளினின்றும் ஏற்ப தாகும். உள்பொருள் ஒன்றே என்கிற கடுமையான ஒருமைக் கொள்கையையும், பன்மையே உண்மை என்கிற பன்மைக் கொள்கையையும், ஆள்வோன், இரக்ஷகன் என்னும் இருநிலைக் கொள்கையையும் ஒன்று சேர்க்கும் இடம், ஒன்றை ஒன்று சந்திக்கும் இடம் விசிஷ்டாத்வைத மாகும். உபநிடதங்களில் காணும் பிரமத்தை அல்லது நாராயணனை, பாஞ்சராத்தரத்தில் காணும் வாசுதேவனை, புராணங்களில் காணும் ஈஸ்வரனை, இதிகாசங்களில் காணும் அவதாரங்களை, அனுபூதி நெறியில் காணும் சுந்தரத்தை, சம நிலையில் வைத்து ஒரே காட்சியாக விசிஷ்டாத்வைதம் காணுகிறது.

அண்ட அமைவு ஆராய்ச்சி (Cosmology)

காரண காரிய உறவு, பொறி இயல் உலகிலும், நோக்க அமைவு இயலிலும், ஆன்மீகத் துறையிலும், நிகழ்ச்சிகள் ஒருபடித்தாய் நிகழ்வதை உணர்த்தும். இக் காரணகாரிய உறவே அற உலகின் முன்னேற்றத்திற்கும் அடிப்படையாக விளங்குவதும் ஆகும். இந்தக் காரண காரிய உண்மையினை அடிப்படையாகக் கொண்டது விசிஷ்டாத்வைதத்தில் காணும் பிரபஞ்ச அமைவியலாகும். பிரமம், பிரபஞ்ச ஒழுங்கின் ஆதாரமாகும். பிரபஞ்சத்தைப் படைப்போனாக, காப்போனாக, அழிப்போனாகப் பிரமம் விளங்குகிறது. பிரமம், பிரபஞ்சத்தில் கலந்தும், கடந்தும் விளங்குகின்றதால் பிரபஞ்சத்தின் ஆதாரமாகும். படைப்பு, ஒன்றுமற்ற வெறுமையினின்று நிகழும் நிகழ்ச்சி அன்று. அமைந்துள்ள ஆற்றலின் புலப்பாடே படைப் பாகும். மறைந்துள்ளது, தோன்றுகிறது. உள்ளதே, தோன்றும். இது சத்காரியவாதமாகும். காரியம், காரணத்தோடு கால நிலையிலும் அளவை இயலிலும் முரணாது தொடர்ச்சியாக அமைவதாகும். இவ் வுண்மையினைச் சமய உலகிலே பொருத்திப்பார்த்தால், பிரமமாகிய காரணத்தை அறிகின்றபோது அனைத்தையும்

அறிதல் கூடும் என்று வேதாந்தம் முடிவு காண்பது, நமக்கு விளங்கும். பிரமம் உள்ளது; இணையற்றது; அது பலவாதல் வேண்டும் என்ற விருப்பத்தினை உள் பொருள் கொள்கிறது; கொள்ளும்பொழுது, நாமரூப உலகமாக உருக்கொள்கிறது. படைப்பு ஆர்வமே, இதற்குக் காரணமாகும். இறைவன், படைப்பிற்கு முன்னால் நாமரூப வேறுபாடின்றி விளங்குகிறார். இதே வகையில் படைப்பிற்குப் பிறகு பலவாகப் பிரிப்பு உற்று, எல்லையில்லாத கால, இட உலகு ஆகவும், உயிர்களாகவும், இவையனைத்திற்கும் அக ஆன்மாவாகவும், இறைவன் விளங்குகிறான் பிரபஞ்சம், பௌதிக நிலையிலும், அற அமைப்பிலும், ஒரு ஒழுங்கு உடையதே யாகும். இவ்வொழுங்கு இறைவனது ஆற்றலால் அமைவதாகும். அறம் குன்றி மறம் ஓங்குகிறபொழுதெல்லாம், ஈஸ்வரன் பிரபஞ்சத்தை அழித்துத் தீமையினின்று உலகைக் காக்கிறான். தீயன புரியும் ஆற்றல் ஜீவனினின்று இறைவனது அருள் ஆற்றலால் நீங்குகிறது. தண்டனை, கிருபையின் விளைவாக இறுதியில் அமைகிறது. படைப்பும், ஒடுக்கமும், மாறி மாறி இடையறவு படாது தொடர்ந்து நிகழ்ந்த வண்ணமே இருக்கக் காண்கின்றோம். இவ்வாறு நிகழ்வதன் நோக்கம், ஆன்மாக்கள் விடுதலை அடைவதற்கேயாகும்.

மாற்றங்கள் நிகழ்ந்தாலும், மாறாத ஒரு தொடர்ச்சி உண்டு என்பதைக் காரண காரியக் கொள்கை விளக்குகிறது. இயற்கை (பிரகிருதி) மாற்றங்கட்கு உட்படுவதாகும். (பரிணாமம்). பரிணாமம் என்பது மறைந்துள்ள ஆற்றல் தோன்றுவதேயாகும். காரணம், காரியத்தோடு தொடர்ந்தே அமைகிறது. ஆன்மாவிற்கு நிறைவு நோக்கி முயற்சிகள் கொள்கின்ற உரிமை ஒழுக்க உலகிலே இருக்கக் காண்கிறோம். இயற்கை நிகழ்ச்சிகளை ஆன்மாவினது ஆன்மீக முன்னேற்றத்திற்கு ஏற்ப அமைக்கின்ற அக நோக்கு, இறைவனுக்கு உண்டு. ஆன்மாவினைத் தன்னுடைய மயமாக உருவாக்க விழைகின்றான். உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமை நிகழ்ச்சிகள் இயற்கையில் நிகழ்கின்றன என்பதைச் சாங்கியத்தில் காண்கிறோம். சாங்கியத்தில் இருபத்தைந்து தத்துவங்கள் பேசப்பெறுகின்றன. புருஷோத்தமன் அல்லது

இறைவன் இருபத்தாருவது தத்துவமாக அமைந்து, உள்ளது சிறத்தல் முறைமையினை நிறைவுபடுத்துகிருன். இறைவன் படைப்பிலே புகுந்து நடுநாயகமாக உயர் ஆன்மாவாக - 'சாரியாக' விளங்குகிருன். இறைவனது படைப்பார்வமே, பிரகிருதியை ஆற்றலோடு இயங்கி 'மகத்', அகங்காரம், மனம் உட்பட பதினெரு அறி கருவிகள், ஐந்து தன் மாத்திரைகள், ஐந்து பூதங்கள், ஆகியவற்றைத் தோற்றுவிக்கச் செய்கின்றது. இவ்வாறு தனித்தனியே பல பொருட்கள், பல உயிர்கள் தோற்றம் கொள்வது தொடர்ந்து நிகழ்கிறது. ஈஸ்வரன் ஜீவர்களுள் அக ஆன்மாவாக அமைந்து அந்தந்த ஜீவனுக்குரிய உடல்களை நடுவு நிலைமை பிறழாது, பழைய கருமத்திற்கு ஏற்ப வழங்குகிருன். இவ்வாறு, அணு உயிரினின்று இறைவன் வரை எண்ணிறந்த ஜீவர்களின் தோற்றம் ஏற்படுகிறது. உள்ளது சிறத்தல் முறை, தோற்றத்தைக் குறிப்பது போல மீண்டும் தோன்றிய முறையே ஒடுங்கு கின்ற முறைமையினுல் தொடரப்பெறுகிறது. தோற்றமும் ஒடுக்கமும், முறையாக நிகழ்வன. படைப்பு என்பது முடிவாக நோக்குமிடத்துப் புதிய படைப்பாகின்றது. அல்லது ஈஸ்வரனது லீலையாக அமைகிறது. பரிணமக் கருத்தும், அறச் சட்டமாகிய கருமமும் புதிய விளக்கங்கள் பெறுகின்றன. பிரகிருதி, புருஷன், புருஷோத்தமன் ஆகியவற்றின் உண்மை ஏற்கப்பெறுகின்றது. இயற்கைக் கொள்கை, கருத்து முதற் கொள்கை, ஆளுமைக் கொள்கை ஆகிய கொள்கைகளே, முடிந்த முடிவுகளாகக் கூறப்பெறுவதை விசிஷ்டாத்வைதம் தவிர்க்கிறது. இயற்கையில் காணும் உள்ளது சிறத்தலாகிய முறைமை ஆன்மாவின் முன்னேற்றத்திற்குத் துணை புரிவதாகும். தெய்வத் தன்மை பெறுவதற்குப் பெரிதும் துணை நிற்பதாகும். பிரம ஞானத்தை ஆன்மா பெறுதல் வேண்டும் என்பதே வேதாந்தத்தின் முக்கிய விருப்பமாகும். இயற்கை பற்றிய உண்மை விளக்கமே பிரபஞ்சத்தின் அமைவியலாகும். பிரபஞ்ச அமைவியலை அறிவது பிரம ஞானத்தை அறிவதற்கு மறைமுகமாக உதவுவதாகும்.

உள்ளத்தியல் (Psychology)

ஆன்மாவின் உள்ளத்து இயல் எதிர்மறைச் சொற்களிலே விவரிக்கப்பெறுகிறது. குறித்த சில பிழையான

வரையறைகளையும், கருத்துக்களையும் சோதித்த பின்னர் விசிஷ்டாத்வைதம் தனது கருத்தினை வெளியிடுகிறது. பொருள் முதற்கொள்கை உடையோராகிய சாருவாகர், ஆன்மா, அணுக்களின் தொகுதி எனவும், பௌதிக மாற்றங்களால் ஆயது எனவும் குறிக்கிறார். சாருவாகரது கருத்து, பிழையுடையதாகும். பொருள், சிந்திக்கும் இயல்பு அற்றது. முக்தியை அடைதற்குரிய முயற்சியோ, திறனோ அற்றது. உயிர்ப்பொருள் ஒன்று உண்டு; அதுவே ஆன்மா என்னும் உயிராற்றல் கொள்கையோரும், தவருகவே வாதிடுகின்றனர். உயிராற்றல் அல்லது பிராணன் அகத்து நிகழ்கின்ற ஒரு தொழிலாகும். இவ்வாற்றல் தன்னையும் நிலைநிறுத்திக்கொண்டு, பெருகியும் வருகிறது என்பது வாதத்தில் நிலைக்காத ஒன்றாகும். பௌத்தர்கள் புலனுகர்ச்சி அல்லது அனுபவ வழியில் ஒரு கொள்கையைக் கருதுகின்றனர். ஆன்மா. ஐவகைப் புலனுகர்ச்சிகளின் கொத்து அல்லது ஸ்கந்தங்களின் தொகுதி என்று கருதுகின்றனர். ஐவகை ஸ்கந்தங்களும் ஒருங்கே உடல் உள்ளம் ஒன்றிய ஒரு அமைப்பாகக் காணப்பெறுகின்றன. ஆன்மா, நிலைத்தது, தொடர்ச்சியுள்ளது என்ற கருத்தினை விசிஷ்டாத்வைதிகள் ஏற்கின்றனர். இக்கருத்தைக் கொண்டு பௌத்தர்களை மறுக்கின்றனர். மனம் ஓர் அக உறுப்பாகும். மனமே இப்பிரகிருதியின் ஒரு மாறு நிலையாகும். மனம், ஆன்மீகப் பொருள் அன்று. அறிவு முதற்கொள்கையினர் அல்லது கருத்து முதற்கொள்கையினர் ஆன்ம உண்மையைக் குறித்துக் கூறுவது: "நான் உள்ளுகின்றேன் ஆகையால் உள்ளேன்" (because I think therefore I can). இது, உணர்வு, பல படி நிலைகளில் அமைவதைப் புறக்கணிக்கின்றது. பல நிலைகளில் உணர்வு பிழைபடுகிறது. இவ்வாறு பிழைபடுவதையும் அறிவு முதற்கொள்கையினரும், கருத்து முதற்கொள்கையினரும் புறக்கணிக்கின்றனர். நான் இருப்பதால் சிந்திக்கின்றேன் என்று கூறுவது பொருந்துவதாகும். சமுதாய இயல் அறிஞர்களும், ஆன்மாவைக் குறித்துக் கருதும்பொழுது பிழை செய்கின்றனர். சமுதாய உயிர்ப் பொருளின் ஒரு மூலக்கூறு என ஆன்மா அவர்களால் கருதப்பெறுகிறது. அடைமொழியேற்ற கொள்கை ஆன்மாவினைப் பரம்பொருளின் குணமாக - அடையாகக்

குறிக்கிறது. இவ்வாறு, பரம்பொருளின் கூறு என்று ஆன்மா கருதப்பெறுமானல் ஆன்மாவிற்கு எனத் தனித்ததொரு பண்பு இல்லாமல் போகிறது. தனித்த தொரு பண்பு உள்ளதைச் சமுதாய இயல் அறிஞர் காணுததால் அல்லது புறக்கணிப்பதால் ஆன்மாவைப் பரம்பொருளின் கூறு எனக் கொள்கின்றனர். அத்வைதத்தில் ஜீவன் பிரமத்தின் பொய்த் தோற்றம் என்று குறிக்கக் காண்கிறோம். அவித்தையில் பிரமம் பிரதிபிம்பிக்கின்றபொழுது ஜீவன் தோன்றுகிறது. ஜீவன் வெறும் கற்பனையே, கனவே என்றும், அது அறப் பண்போ சமயப் பண்போ அற்றது என்றும், ஒருமைக் கொள்கை கருதுகின்றது. இராமானுஜர் மேற்குறித்த கருத்துக்களை மறுக்கிறார். ஆத்மன் என்ற சொல் ஆன்ம இயல்புகளை நன்கு வெளிப்படுத்துகிறது. என்றென்றும் ஆன்மா தன்னுணர்வோடும் கட்டு நீங்கியும் விளங்குவதாகும். மேலைநாட்டில் ஆன்மாவைக் குறிக்கும் சொற்கள் (Soul, Spirit or Self) ஆகியவை ஆன்மா என்ற சொல் குறிக்கும் பொருளைத் தரமாட்டா. மேலும், மேலை நாட்டிலே வழங்குகின்ற சொற்கள் ஆவி, உயிராற்றல் ஆகிய பொருள்களையும் வழங்குவனவாக அமைகின்றன. ஆன்மா ஒரு தத்துவம். பரம்பொருள்போல் என்றும் உள்ளபொருள். புலன்கடந்த பொருளியலில், அளவை இயலில் அகஉணர்வின் மூலமாக அறிய வேண்டுவது ஆன்மாவாகும். அனுபவ வழி அறிவினலே ஆன்மா அறியவொணுதது. ஆன்மாவின் உண்மைப்பொருளும் பண்பும், அக உணர்வினலேயே அறியப்பெற வேண்டும். ஆன்மா தன்னைத்தான் வெளிப்படுத்திக் கொள்வது, தன் உண்மையைத் தானே நிறுவ வல்லது.

ஆளவந்தார், இராமானுஜர், வேதாந்ததேசிகர் ஆகியோர் கீதைக்குத் தருகின்ற விளக்கம் ஆன்மாவின் இயல்பினை நமக்கு நன்கு உணர்த்துகின்றது. ஆன்மா, பிரகிருதியினின்றும், பரமாத்மாவினின்றும் வேறுபடுவதாகும். பிரகிருதியின் இருபத்து நான்கு தத்துவங்கட்கு அயலானதாக ஆன்மா அமைகிறது. ஆன்மா, என்றென்றும் உள்ளதாகத் தன்னொளியோடு கூடியதாக அறவாழ்விலே கட்டின்றி விளங்குவதாக அமைகிறது. முன்னர் நேர்ந்த அறியாமையினல் விளையும் மயக்கத்தின்

காரணமாக ஆன்மா, பிரகிருதியோடு ஒத்தது என எண்ணி உடற் சிறையில் கட்டுண்டு, பல பிறவிகள் எடுத்து உழலு கின்றது. அகத்துறவினல் ஆன்மா தனது உண்மை இயல்பினை உணரக் கூடும். இவ்வாறு, தன்னுணர்வு அமைகிறபொழுது ஆன்மா அகந்தையினின்று விடுதலை காண்கிறது. அகந்தை நீங்குகிறபொழுது ஆன்மா, தனது இயல்பான உண்மை நிலையினை அறிகிறது. ஜீவன், ஆன்மீக ஆற்றல் பொருந்தியது; அணுவிற்கு அணுவாய் உள்ளது. ஆனல் ஆன்மாவின் ஞானமோ எல்லை கடந்தது; ஒளிபோல எங்கும் நிறைவது. இந்நிலையில் கருமத்தால் ஆன்மாவின் ஆற்றல் எல்லைக்குட்படுகிறது. ஆன்மாவினது ஞானம் சுருங்கவோ விரியவோ இயலும். சுருங்குதலும், விரிதலும் ஆன்மீக வளர்ச்சிக்கு ஏற்ப அமையும். உள்ளது சிறத்தல் முறைமையில் ஒடுக்கத்தில் பல நிலைகளை நாம் காண்பதற்குக் காரணம், ஆன்மா கருமத்தால் கட்டுறுவதேயாகும். கருமத் தளையைப் பொறுத்தது ஆன்மாவின் ஞானம். ஆன்மா, உறக்கத்தில் செயலற்று, உணர்வற்று இருக்கிறது. கனவு நிலையில் ஒருவாறு உணர்வோடும், ஒருவாறு உணர்வற்றும், விளங்குகிறது. விழிப்பு நிலையில் நல்ல தெளிவோடு விளங்குகிறது. திரிபுக் காட்சி, மயக்கம், தன்னறிவு அற்ற நடுக்கம், 'ஹிஸ்டீரியா' போன்ற முறை பிறழ் வான அலைவது இயல்பிற்கு மாருன நிலைகளிலே ஆன்மா தனது இயல்பினை மறக்க நேர்கிறது. மேற்குறித்த பிறழ்வான நிலைகள், ஒன்றில் ஒன்று கலப்புண்டு, தொடர்ந்து அமைவன. ஆனல் இருளும், ஒளியும் போலத் தம்முள் முரண்வனவாக அமையவில்லை. கனவு நிலைகளை ஆராய்கின்ற உள்ளத்து இயலார், கனவுகள் உணர்த்தும் சமய உண்மைகளையும் அற உண்மைகளையும் புறக்கணிக்கின்றனர். உள்ளத்தைப் பகுத்து ஆராய் கின்றவர்களும், அகநிலைக் கொள்கையினரும கனவுகள் உணர்த்தும் அற, சமய உண்மைகளைப் புறக்கணித்தல் ஆகாது. நுண் உடலில் - ஞானம் தோன்றுதற்குரிய உடலில், உள்ளத்தின் நிலைகள் கருமச் சட்டத்தின் விளைவாக அமைவன. அவித்தையினல், ஞானம் மறைப்புக் கொள்ளுமானல், எல்லாவற்றையும் அறித லாகிய முற்றறிவும், பிரபஞ்ச நிலையிலே ஒருவகை அறியாமை ஆகின்றது. யாவற்றையும், உட்படுத்தும்

திரிபுக் காட்சி, ஐயக்கொள்கையையே விளைவிக்கும். ஞானம் தன்னுணர்வாகும். ஆதலால் அது ஆன்மாவின் முழுமையான பண்பாகும். ஞானம், தன்னுணர்வுக்கு வழி கோலுவது; தன் இயல்பிலேயே இருப்பது; தன் னாலேயே நிலைபெறுவது. ஆனால், ஞானத்தைக் குணமாகக் கொள்ளின் அது (தருமபூத ஞானம்) ஆன்மாவின் பொருட்டு அமைவதாகும். தருமபூத ஞானம், ஆன்மாவை வெளிப்படுத்துவதாகும். இவ்விரு வகை ஞானங்களும் பிரித்து உணரத்தக்கன; தனித்து விளங்குவன அல்ல.

பிரமத்திற்கு மூன்று அடைகள் அல்லது பண்புகள் முன்னரே குறிக்கப்பெற்றன. பிரமம் யாவற்றிற்கும் ஆதாரமாக விளங்குவது; யாவற்றையும் நியதிக்குள்ளாக்கு வது; யாவற்றிற்கும் இலட்சியமாவது; யாவற்றையும் விட மேலான நிலைத்த அழகு வாய்ந்தது. அளவை இயலில் ஆன்மா (ஞாதுரு) பிரமத்தின் (உபதேயம்) காரிய மாகும். பிரமம், காரணம் (உபாதானமாகும்.) இது, அதனுடைய அபிரதக்சித்த விசேஷணம் அல்லது பிரிக்க வொண்ணாத பண்பாகும் பிறப்பிடமாகவும், அகநிலையில் அறிவோனாகவும், எல்லை இறந்தோனாகவும் விளங்கும் பிரமத்தின் அம்சம் அல்லது கூறு இதுவாகும். தூய நிலையில் உள்ள, புனிதமான, பிரமத்தின் கருவி (ஸேஷா) யாக அறஇயல் ஆன்மா அமைகிறது. அல்லது பிரமத்தின் வேலையாளாக, மகனாக விளங்கிப் பிரமம் நிறைவு காண் பதற்கு வழியாக விளங்குகிறது. ஆன்மா ஆன்மீக நிறை வாகிய தெய்வீக விடுதலையை நோக்கிப் பணிபுரிகிறது அழகு இயலில் ஆன்மா, இறைவனோடு நெருங்கி இருந்து இறைவன் நெருங்கியிருத்தலையும், புனிதமாக இருத் தலையும் அறிந்து, அழகினை நுகர்கிறது. பேரின்பம் விளைப்பதாகப் பிரமம் அறியப்பெறுகிறது. ஆன்மா, தெய்வ நிலைபெறுகின்ற வகையில் மாற்றமுறுகிறது. உரு மாறுகிறது. ஜீவனின் ஆன்மாவாக ஆதாரமாக, காப் போனாக, நியதிக்குள்ளாக்குவோனாக, பிரமம் விளங்கு கிறது. ஜீவன் அதன் அறிவிற்கு எழுவாயாக, அறிவு நிகழ்வதற்குக் காரணமாக விளங்குகிறது. ஜீவன் மற்றொரு வகையில் நோக்குகிறபொழுது இறைவனின் பண்பாக (பிரகாரம்) விளங்கி, அவனினின்றும் பிரிக்

கொணுத நிலேயில் விளங்குகிறது. பிரமம், பொருள் ஆக ஆன்மா, அதன் பண்பு ஆகின்றது.

பேதாபேத விளக்கத்துள் ஜீவன் பிரமத்தினின்றும், தோற்றம் கொள்கிருன். பேதாபேத விளக்கம் ஜீவனுக் குள்ள ஒழுக்க ஆன்மீகப் பண்புகளை நீக்கிவிடுகிறது. ஒருமைக் கொள்கையுடையோன் தனித்தன்மை என்பது அவித்தையின் கற்பனே என்று கூறுகிருன். இராமானுஜர் பண்பையும் ஒருமையையும் அற இயலேயும் அனுபூதியையும் ஒற்றுமைப்படுத்தி ஜீவன் தனக்கென அமையும் முழுமையும், செயலுரிமையும் உடையது என்றும் அற, ஆன்மீகப் பண்புடையது என்றும் குறிக்கின்ருர், ஆன்மா, பரமான்மாவின் ஒரு கூறு என, விசிஷ்டாத்வைதம் ஆன் மாவின் தனித்தன்மையைச் சிறப்புக்களைப் பிரிந்த பிரித் துணர்வு நிலேயை நீக்கிவிடுகிறது. பிரமத்தினின்றும் தோன்றியுள்ள ஒரு கூறு ஆதலால் பிரமத்தோடு ஒன்று கின்ற வாய்ப்பை உடையது. ஜீவன் பரம்பொருளின் உயிர்ப்பொருளும், உறுப்புமாகும். கருமக் கொள்கையில் கருமத்திற்குக் கொள்ளும் பொருளேயே இராமானுஜர் அவித்தைக்குத் தருகின்ருர். அவித்தையைக் கருமத் தோடு ஒத்தது என்றும் வாழ்க்கையில், காணும் குறைவு களாகிய அவித்தை, கருமம், காமம் ஆகியவை ஜீவனுல் நிகழ்வன என்றும் இராமானுஜர் விளக்குகிறபொழுது ஒரு புதிய விளக்கத்தைக் காண்கிருேம். ஒவ்வொரு ஜீவ னும் இறைவனிடத்திலிருந்து தோன்றி இறைவனிடமே மீள்கின்றது. அங்குக் குறைகள் எல்லாம் நீங்கப்பெற்று நிறைவு அனேத்தும் கொண்டு இறை நிலேக்கு ஏற்றப் பெறுகிறது.

விடுதலேக்கு வழி (சாதனம்)

சிந்தனே மிகுந்த மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள் பிரமத்தின் இயல்பு குறித்து ஆராய்ந்து, பிரமத்தைப் பரம்பொருள் அல்லது தத்துவம் என்று கருதுகின்றனர். மெய்ப்பொருள் அறிஞர் பரம்பொருளே இவ்வாறு ஆய்ந்து ஆய்ந்து காண்பவர்கள் விடுதலே வேட்கை மிகுந்து விடுதலேயை நாடுகின்றவர்களாக ஆகின்றனர். ஆன்மீக நெறி நின்றும், அற நெறி நின்றும் விடுதலேயைத் தேடு

வோர் முமுக்ஷு ஆகின்றனர். விடுதலையை மூவகை முறைகளால் அடையலாம். ஒன்று கரும யோகம்; இது தன்னைத்தானே தூயனாக்கிக்கொள்ளுதல் ஆகும். இரண்டு ஞான யோகம்; இது தன்னுணர்வுபெறுதல் ஆகும். மூன்று பக்தி யோகம்; இது இறைவன் அன்புவடிவாக உளன் என்பதை உணர்ந்து கீதையில் வரையறை செய்யப் பெற்றவாறு அன்பு நெறியில் பயிலுதல் ஆகும்.

கரும யோகம் நிஷ்காம கருமம் ஆகும். பயன் கருதாது, தனக்குரிய கடமையை உணர்ந்து வழுவாது கடமைக்காகவே கடனாற்றுதல் நிஷ்காம கருமம் எனப் பெயர்பெறும். ஒருவரும் செயலற்று இருக்க முடியாது. இறைவன் கூடச் செயலற்று இருத்தல் இயலாது. அறிவு அல்லது உணர்வு எல்லா நிலைகளிலும் செயல் நிலைகளாகவே அமையக் காண்கிறோம். செயல்கள் அனைத்தினின்றும் நீங்குகின்ற நெறியாகிய நிவர்த்தி நெறியும், ஒரு வகைச் செயல்நிலையே ஆகும். உள்ளத்து இயலில் செயலற்று இருப்பது என்பது இயலாத ஒன்று என்பது விளக்கப்பெற்றிருக்கிறது. புலன்கடந்த அற இயல், இந்த உள்ளத்தின் தத்துவத்தை அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. இது ஆன்மாவைக் குறித்த தத்துவ விளக்கமாக உருப் பெறுகிறது. ஒவ்வொரு விலங்கும் ஒரு குறிக்கோளை நோக்கி இயங்கக் காண்கிறோம். விலங்கினத்திற்கும் குறிக்கோள் உண்டு எனினும் மனிதன் ஒருவனுக்கே குறிக்கோள் உணர்வு உண்டு. மனிதன் தனது அறிவினாலும், உள்ளத்தின் உறுதியினாலும் தனது குறிக்கோளை உணர்கிறான். ஆனால் மனிதன் பிரகிருதியினால் ஆன தனது உடம்போடும், அதன் குணங்களோடும் தான் ஒத்தவன் எனத் தவறாகக் கருதுவதால், உடலின்பங்களை நுகர்கின்ற விருப்பம் கொள்கின்றவன் ஆகிறான். விருப்பங்கள் நிறைவேறாதபோது, வெகுளி கொள்கிறான். அவனது மனத்தில் மயக்கம் நேர்கிறது. அவனது அற வாழ்விலே அவன் இறந்தவனை ஒத்தவனாகிறான். ஒவ்வொரு செயலும் அனுபவத்திலே அக விருப்பங்களால் உந்தப்பெறுவதைக் காணுகிறோம். அகத்தில் எழும் விருப்பங்கள் புறத்திலே அடைய இருக்கும் பயன்களைப் பொறுத்தன. அகநிலை விருப்பங்கள் முக்குணங்களாகிய சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம் அல்லது அமைதி,

அமைதியின்மை, சோம்பல் அல்லது செயலற்ற நிலை ஆகிய முக்குணங்களால் வரையறையுறுகின்றன. ஒவ்வொரு மனிதனும் அற வாழ்விலே தனது குணங்களை அடக்குதற்குரிய உரிமையோடு விளங்குகிறான். குணங்களை வரையறை செய்யும் அல்லது இயக்குவிக்கும் கருமத்தைத் தன் வயப்படுத்தலாம். உள்ள உறுதி ஒழுங்கிற்கு உட்படுமேல், மனிதன் தனது உடல் உணர்வினைக் கட்டுப்படுத்தலாம். "யான், எனது" என்கிற உணர்ச்சிகளை அடியோடு நீக்கலாம். யான் எனது என்கிற உணர்ச்சிகள் அனுபவ வாழ்விலே தோன்றும் இருவகைப் பெருந்துன்பங்கள் ஆகும். ஒருவனது செயல் பற்று நீங்கி, விருப்பமற்று, விளங்குகிறபொழுது நிஷ்காம கருமமாக அமைகிறது. அவன் கடமையைச் செய்கிறான். அவன் கடமையைச் செய்ய வேண்டும் என்பதற்காகவே கடமையையும் ஆற்றுகிறான். அற உலகில், அற வாழ்வு வாழ்கின்ற ஒருவன் தன்னுடைய அகத்தைக் கட்டுப்படுத்தியுள்ள காரணத்தால், அகத்தின் மீது ஆட்சிபுரிந்து அக உலகிற்குப் பேரரசனாக விளங்குகிறான். இவ்வாறு அக ஆட்சியுடையவன் குணங்களால் அலைப்புண்டு அலமருவதிலன். புறக்காரணங்களால் தான் வரையறை உறுவது இலன். அற உலகில் தன்னாட்சியுடைய ஒருவன் ஆத்ம சக்தியினால் அவ்வாட்சி பெற்றதை நினைந்து தன்னைத்தான் காத்துக் கொள்கிறான். ஆன்ம சக்தி வளரப்பெற்ற ஒருவன் நிலைத்த ஞானம் உடையவன் (ஸ்திதப் பிரக்ஞா). இவன் செயல் நிலைகளினின்று விலகி விடுதலை அடைந்தவன் அல்லன். ஆனால், செயல்களுக்குள்ளேயே விடுதலை பெறுகிறான். அதாவது செயல்களை ஆற்றுகிறபொழுதே செயல்களினால் தொடக்குறாத, அவற்றில் தோயாத வாழ்வு வாழ்கிறான்.

கரும யோகம், அல்லது தன்னலமற்ற செயல் வாழ்வு, தன்னுணர்விற்கு வழிகோலுவதாகும். தன்னுணர்வு ஞான யோகத்தால் அடையப் பெறுவதாகும். அற வாழ்வு வாழ்கின்றவன் தன்னை 'அசித்'தினின்றும் (ஆன்மா அல்லாதது) பிரித்து அறிய முயல்கிறபொழுது அவன் ஒழுக்க வாழ்வு வாழ்ந்து ஆன்மீக வாழ்வு வாழ்வதற்கு மேலேறுகின்றான். நிஷ்காமகர்மம் என்பது ஒருவன் யாது செய்தல் வேண்டும் என்பதைக் குறிக்கிறது. மேல்வரிச் சட்டமாகச் சில செயல் நிலைகள் நிஷ்காம கருமத்துள் வரையறை

செய்யப்பெறுகின்றன. ஆன்மீக நிலையிலே அவன் எவ்வாறு விளங்கவேண்டும் என்பது குறிக்கோளாக அமைகிறது. இது ஆன்மீகப்பண்பாடாகும். ஞான நிஷ்டையாகும். இப்பண்பாடு, தன்னலமறுப்பை வற்புறுத்துகிறது. இடை யறவுபடாத தியானத்தைப் பயிலச் செய்கிறது. இவ்வாறு ஒழிவு அறத் தியானிக்கின்றவன், யோக நெறிகளால் அவித்தையினால் விளையும் மயக்கங்களை-உடல் உணர்வு களை - காம விருப்பங்களை நீக்கிக் கொள்கிறான். முற்றிலும் நீங்கிய, பற்றற்ற நிலையினைக் கைவல்யத்தைத் தேடு கிறான்.

கைவல்யநிலை, ஞான யோகத்தால் அடையப்பெறு கிறது. இந்நிலை பற்றற்ற அக நிலையாகும். இந்நிலை ஓர் அக நிலை ஆதலால் 'அகநிலைக் கொள்கை' செயலற்று இருத்தல்' ஆகிய கொள்கைகளில் உள்ள குறைகளால் குறையுறுதல் இயலும். இக் குறைகளைப் பக்தி யோகத் தால் எளிதில் மாற்றிக் கொள்ளலாம். கரும யோகத் தாலும், ஞான யோகத்தாலும் ஒருவன் கொள்ளும் முயற்சி கட்கு எல்லாம் நிறை நிலையாகப் பக்தி யோகம் அமைகிறது. பக்தி யோகம், அற ஆன்மீக முயற்சிகளின் நிறை நிலையாகும். அற வாழ்வு, சமய வாழ்வு, அனுபூதி ஆகிய படிகளைக்கொண்டதொரு ஏணியை, விசிஷ்டாத் வைதம் அமைத்தது. சமய வாழ்விற்கும் சமயவாழ்வி லிருந்து அனுபூதி வாழ்விற்கும் படிகள் அமைகின்றன. இராமானுஜர் தொன்மையான எழுவகைப் பயிற்சி நெறி களைப் பக்தியின் துணையாகக் குறிக்கிறார். அவை விவேகம், விமோகம், அப்பியாசம், கிரியை, கல்யாணம், அனவசாதம், அனுதர்ஷம் ஆகிய ஏழும் ஆகும்: விவேகம் என்பது, இறைவன் வாழும் கோயிலாக உடலைத் தூய நிலையில் வைத்துக் கொள்ளுதல் ஆகும். இத்தூய்மைக்கு அடுத் திருப்பதே தெய்வத்தன்மையாகும். விமோகம் என்பது, வெகுளி, அவா ஆகிய தொல்லை தருகின்ற நிலைகளினின்று நீங்கிப் பற்றற்ற அகத்துறவு ஆகும். அப்பியாசம் என்பது, இறை உண்மையினை இடையறாது பயிலுதல் ஆகும். இறைவனை அனைத்துயிர்க்கும் ஆன்மாவாகப் புலன் உணர் வில் உள்ளவனாக நினைந்து பயிலுதல் ஆகும். இறை உண்மையினை நினைந்து வாழ்கின்ற ஒருவன் சமுதாயத் திற்கு ஆற்றுகின்ற கடமைகளே கிரியை ஆகும். அனைத்

துயிர்க்கும், கீழ்நிலை உயிர்கள் முதலாக, மனிதர்கள், தேவர்கள், ஆகிய அனைத்திற்கும் செய்யும் தொண்டு இதுவாகும். கல்யாணம் என்பது, கடனாற்றுகின்றபோது அகத்தே உயரிய பண்புகளைப் போற்றுவதாகும். தானம் (ஈகை) அஹிம்சை (நோவன செய்யாமை) ஆகிய இரண்டும் உயரிய பண்புகளாகும். இவை முக்கியம் வாய்ந்தவை. இறுதியில் குறிக்கப்பெற்ற அனவசாதமும், அனுதர்ஷமும் ஒருங்கே இன்பத்துள் மகிழாது துன்பத்தால் கலங்காமல் வாழ்கின்ற நிலைகளாகும். மேற்குறித்த பயிற்சிகள் அனைத்தும் உடல், உள்ளம், ஒழுக்கம், ஆன்ம நலம், சமயம் ஆகிய துறைகளில் மனிதன் வளர்ச்சி பெறுவதற்குத்துணை நிற்பன; பக்திக்கு முற்றும் துணையாவன. கிரேக்கர்கள் ஒருவனிடத்துக் காணும் விலங்கு, மனித, ஆன்மீக, இயல்புகளை ஒருமைப்படுத்தக் கருதினர். விசிஷ்டாத்வைதம் மேலே விளக்கிய எழுவகைப் பயிற்சிகளையும் கிரேக்கர்கள் கொண்ட கருத்திலே அமைக்கவில்லை. சங்கரர் கூறும் சாதனைகள் சாதனைகளே அல்ல. பிரமம் யாவற்றிலும் நேர்ந்து நிறைந்தது ஆதலின் அது புதிதாகப் பெறுவது ஒன்றுமில்லை. புலன்கடந்த பொருளியலில் பரம்பொருள், பகவான் அல்லது சமயத்தின் கடவுள் ஆகும். இராமானுஜர் கருத்தின்படி வேதாந்தம் அல்லது பிரம ஞானம் என்பதும், தியானம் அல்லது உபாசனை அல்லது பரம்பொருளை இடையறாது நினைத்தல் என்பதும், பக்தி என்பதும் ஒரே பொருளன; ஞானம், பக்தி என்பவை அவற்றின் உள்தொடர்பையும், அவற்றின் ஒற்றுமையையும் உணர்த்துவன. தியானம் என்பது இறக்கும்வரை ஒழிவின்றி, வாசுதேவன் அல்லது நாராயணன் நமது அக ஆன்மா எனவும், “உனது தூய, புனிதமான தெய்வீகமே நான், நீ யானாகவே விளங்குகிறாய்” எனவும், இடையறாது ஆழ்ந்த சிந்தனையுள் ஆழ்தல் ஆகும். இவ்வுடலை உடையது ஜீவன் என்பது போல ஜீவனுக்கு உயிராகப் பிரமம் (சரீரியாக) அமைகின்றது. உடலும், உயிரும் பிரிக்கவொண்ணாதன. ஆயினும் உயிரும், உடலும் ஒன்றல்ல. உடல்வேறு, உயிர்வேறு. பக்தி, அயரா அன்பாக அமைகிறபொழுது இறைவனிடத்துக்கொள்ளும் விருப்பம் தடுக்கமுடியாத பேரார்வமாக அமைகிறது. ஆன்மா, இறைவனைக் காண வேண்டும், அடைய வேண்டும் என்று கொள்கின்ற ஆர்வ

மாகிய பசியைவிட, இறைவன் ஆன்மாவை மீட்க வேண்டும் என்று கொள்கின்ற ஆர்வம் ஆகிய பசி, பெரிதாகும். யாவற்றையும் கடந்து விளங்குகின்ற நிலையான பிரமம், பக்தனோடு ஒன்றுசேர விரும்பும் ஆவலால் மனித உருவத்திலே, அன்பேயாக அவதாரம் கொள்கின்றது. பக்தன், இறைவனால் தனது ஆன்மா (மகாத்மன்) எனவே கொள்ளப்பெறுகிறான். அன்பு, அன்பின் பொருட்டே; அதாவது பயன் கருதாத அன்பு மேற்கொள்ளப் பெறுகிறது. முக்தியைவிடப் பக்தியே வேண்டப் படுகிறது.

பக்தியை அமைப்பது ஒரு பெரிய சாதனையாகும். பக்தி நிலத்தையும், துறக்க உலகையும் இணைக்கும் ஜாகெப் என்பான் அமைத்த ஒரு ஏணி போல்வதாகும். இது பரமபதசோபானம் போன்றது. ஏறுகின்ற வழியில் பல இடர்ப்பாடுகள் நேருவதால் பக்தியாகிய இவ்வேணிப் படிகள் ஏறி மேலே செல்லுதல் அருமைப்பாடு உடையதாகிறது. உபநிடத ஞானத்தைப் பிழிந்து கூறுவது கீதை. பிழை செய்யும் மனித சமுதாயத்தின்மீது பேரிரக்கம் கொண்டு கீதை, ‘பிரபத்தி’ அல்லது தன்னை முழுமையும் ஒப்புவித்தல் அர்ப்பணித்தல் என்கிற எளிய பெரிதும் இயல்பான, விடுதலைக்குரிய வழியினைத் தருகிறது. உலகனைத்தையும் மீட்கின்ற சமயமாகிய இது ஒவ்வொரு மனிதனையும், இறைவனது மகனாகவே கொள்கிறது. மகன் பிரிவென்னும் பாவச் சுமைகளால் வாடுகிறவனை இறைவனது திருவடிகளில் தஞ்சம் புக அழைக்கின்றது. முக்தியை அளிக்க உறுதி தருகின்றது.

ஆழ்வார்கள், உபநிடத இருஷிகளைப்போல் இறைவனைக்காணும் வேட்கை மிகுந்தவர்களாகவும் இறைவனைக் கண்டவர்களாகவும் விளங்குகின்றனர். ஆழ்வார்கள் அருளிச் செய்த தமிழ்ப் பாடல்கள் வேதாந்தத்தை நிகர்த்தன. காரணம், ஆழ்வார்களது அருளிப் பாடல்களுள் தெய்வீக ஞானம் அமைந்துள்ளமையாகும். ‘பிரபத்தி’யின் மேலான நலத்தை ஆழ்வார்களது பாடல்கள் வற்புறுத்துகின்றன. இறைவனது காருண்யத்தை இறைஞ்சி நின்று ஜீவர்கள் உய்யும் அன்பு நெறியைக் காட்டுகின்றன. ‘பிரபத்தி’ யாவர்க்கும் பயன்

படுவது; பிறப்பு, தகுதி, செய்யும் பணி. வாழும் நிலை ஆகியவற்றால் அமைகின்ற வேறுபாடுகள் எல்லாம் கடந்தது. எவ்வகையில் வேறுபட்டாலும் பிரபத்தி நெறியை மேற்கொண்டு ஜீவர்கள் உய்யலாம். சட்ட சமயத்துள் (Juristic) நீதி இரக்கத்தால் தணிய வேண்டுவ தாகும். ஆனால், மீட்கும் சமயத்துள் (Redemptive Religion) நீதி அல்லது பழிவாங்குதல் மீட்சியின் ஆளு கைக்கு உட்படுகிறது. தண்டனை என்பதும் தயை அல்லது அருளில் ஊன்றுகிறது.

ஸ்ரீவைஷ்ணவம் என்பது விசிஷ்டாத்வைதத்தின் சமயம் ஆகும். இறைவன் நாராயணனாகவும், ஸ்ரீயாகவும், விளங்குகிறான். சட்டம், அன்பு, ஆகியவை பண்புகளாக என்றென்றும் இணைந்தனவாக அவ்விரு உருவங்களில் நிலைபெறுகின்றன. சட்டம், அன்பின்மீது ஆட்சி செய்யு மேல் கருமம், தப்ப ஒண்ணாதது. அன்பு, சட்டத்தின் மீது ஆட்சி செய்யுமேல், மனம்போன போக்கைத் தடுக்க முடி யாது. ஆனால் இறைவனது இயல்பிலே, சட்டமும், அன்பும் ஒன்றியைந்து ஒன்றாதலைக் காண்கிறோம்.

முரணுகின்ற இரு பிரிவுகளை ஸ்ரீவைஷ்ணவ வரலாற் றில் காணுகிறோம். ஒன்று, பிள்ளைலோகாச்சாரியரால் நிறுவப் பெற்ற தென்கலை வைஷ்ணவமாகும். மற்றொன்று, வேதாந்ததேசிகரால், நிறுவப் பெற்ற வடகலை வைஷ்ணவ மாகும். தென்கலை வைஷ்ணவத்துள், இறைவனது அருள், நிபந்தனையற்றது என்றும் இயல்பாகவே எழுவது என்றும், (நிர்ஹேது கடாக்ஷம்) வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. வடகலை வைஷ்ணவத்துள் இதுபக்தன், தனது 'பிரபத்தி' யோகத்தால் அதாவது இறைவனது அருளும் பக்தனின் தகுதியும் சேர்ந்த சஹேது கடாக்ஷத்தால் ஏற்படுவது என்று கூறப்பெறுகிறது. தென்கலை வைஷ்ணவமும், வட கலை வைஷ்ணவமும் இறைவனே நம்முடைய முயற்சிகளாக வும் முடிபாகவும், (உபாயம், உபேயம்) ஒருங்கே விளங்கு கின்றான் என்ற உண்மையினை ஒப்புக்கொள்கின்றன. கருமம், கிருபையால் நீங்குகிறது. 'ஏது' என்கின்ற அளவையால் அல்லது காரணத்தால் கருமம் தீர்வது இல்லை. இறைவனோடு ஒன்றி உணர்கின்ற அனுபூதி நிலையே கருமத்தை நீக்குகிறது.

கிறித்தவ. ஸ்ரீவைஷ்ணவ மீட்சிக் கருத்துக்கள், அற வாழ்வை வலியுறுத்தும் சமயங்கள் என்ற நிலையில், பாவம் என்பது இறைவனது ஆணையை மீறுவது என்னும் கொள் கையிலும், பாவம் மன்னிக்கப்பெறுவது, இறைவனது கருணை அதை மன்னித்துள்ளது, என்னும் கொள்கை யிலும், இறைவனிடத்துக் கொள்ளுகின்ற நம்பிக்கையும் இறைவனுக்கு அர்ப்பணித்துப் பணி புரிதலும் ஆகிய கொள்கைகளிலும் நெருங்கிய ஒற்றுமையுடையன. ஆனல் வைஷ்ணவக் கொள்கை யாவருக்கும் ஏற்புடைய ஒன்ருகும். கிறித்தவக் கொள்கையோ, இறைவனது ஒரே மகன், பழமையான பாவம், தீர்ப்பு நாள் என்னும் கொள்கைகளால் அதன் பொதுத் தன்மையை இழக் கின்றது. ஸ்ரீவைஷ்ணவத்துள் தண்டனை பெறுதல் அல்லது குற்றங்கட்கு ஏற்ற நிலையில் தண்டனையை அனுபவித்தல் என்பது மீட்சி அல்லது விடுவிப்பு என்ப தனல் தொடரப்பெற்று, மாற்றமடைவதைக் காணுகிருேம். கிறித்தவத்தில் முதலில் அமைவது மீட்சி அல்லது விடு விப்பு நேர்கின்றது. இதன் பின்னர் அமைவது தீர்ப்பு நாள் ஆகும். தீர்ப்பு நாளில் பாவங்கட்கு ஏற்ற தண்டனை விதிக்கப்பெறும். இங்குக் கோதுமையானது உமியினின்று நீக்கப்பெறுகின்ற ஒரு நிலையினைக் காணுகிருேம். பாவம் என்பது, ஸ்ரீவைஷ்ணவத்துள் இறைவனிடமிருந்து பிரிதல் ஆகும். உண்மையான பாவநீக்கம் அன்பே வடிவ மாகிய இறைவனேடு ஒன்றுதல் ஆகும். இவ்வாறு இறை வனேடு ஒன்றுதலாவது, ஜீவர்கட்குப் பணி புரிதலிலே நாட்டம் கொள்வதும், அகன் அமர்ந்த தெய்வீக அன்பி ஞலே உந்தப்பெற்று ஜீவர்கட்குத் தொண்டு புரிவது மாகும். பக்தி நெறியில் உயர்ந்த இடத்தை, லீலை அல்லது அன்பினல் விளையும் விளையாட்டுப்பெறுகிறது. இவ்விளை யாட்டில் இறைவன் தனது பக்தனேடு மறைந்தும், வெளிப்பட்டும், ஓடியும், ஒளிந்தும் விளையாடுகிருர்; இறுதியில் பக்தனேடு ஒன்றுகிருர். இவ்வுறவு நிலைத்த தாகும். அன்பில் விளையும் விளையாட்டு இரு நிலைகளை யுடையது. ஒன்று, இறைவனேடு கூடுவதால் எழும் உவகை; உவகை அடுத்தடுத்துப் பிரிவாகிய துன்பத்தால் தொடரப்பெறும். இதனை ஆன்மாவின் இருள் மிகு இரவு என்று குறிப்பர். ஜீவன் நிலைத்த இன்பமாகிய முக்தியினை அடைகிறபோது லீலை முடிகிறது.

முக்தி

நால்வகைக் குறிக்கோள்களுள் முக்தி வேதாந்தத்தால் உயரிய தலை சிறந்த வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் ஆகப் புகழப்பெறுகிறது. மற்றைய குறிக்கோள்கள்; தருமம் அல்லது அறநெறி நிற்றல், அருத்தம் அல்லது பொருளடைவு, காமம் அல்லது இம்மை இன்பங்களையும், மறுமை இன்பங்களையும் நுகர்தல், மோக்ஷம் – பிறப்பினால் வருகின்ற துன்பங்களினின்று விடுதலை பெறுவது; பக்தன் அறியாமையினின்று நீங்கிப் பிரம இன்பத்தை முன்னரே சுவைக்கத் தலைப்படுகிறான். இம்மை வாழ்விலே இறை உண்மையினை அக உணர்வினாலே ஒரு சிறு பொழுதும் அறிய நேருகின்றபொழுது இறவாப் பெரு நிலையின் மாட்சியினை அறிகிறான். இம்மை வாழ்விலே, பிரமத்தை அறிய, அனுபவிக்க நேர்ந்தாலும், இவ்வனுபவம் நிலைத்ததாகவோ, முழுமையுடையதாகவோ ஆகாது. பிரம உலகிற்குச் செல்வதனாலே முக்தியை அடைகின்ற ஒருவன் இறவாத இன்பத்தை அறிவது என்று குறிக்கின்றனர். முக்தி, இவ்வுலகில் இம்மையில் அடைதல் கூடும். இதனை ஜீவன் முக்தி என்பர். பின்னர் அடைகின்ற முக்தியை விதேகமுக்தி என்பர். மற்றைய வேதாந்திகள் ஜீவன் முக்திக் கொள்கையை மறுக்கின்றனர். அவர்கள் முக்தி என்பது ஒரே நிலையென்றும்,-இம்மை வாழ்விலிருந்து விடுதலை அடைவது முக்தி ஆகாது என்றும், காலத்தாலும் இடத்தாலும் வரையறையுறுகின்ற இவ்வுலகினைக் கடந்து பிறப்பு, இறப்புச் சுழற்சியினின்று விடுதலை பெறுவதே முக்தியாகும் என்றும் கருதுகின்றனர்.

பிரமம் புதியதாக எவ்விதப் பயிற்சியாலும் (சாதனைகளாலும்) அடையப்பெறுவது இன்று என்று அத்வைதிகள் கூறுகிறபொழுது சிறந்த ஒழுகலாற்றிற்கு இடம் ஏது? சமய வாழ்வில் அடையத்தக்கது என்பதற்குப் பொருளில்லை, மதிப்பும் இல்லை. இவ்வாறு, நேருகின்ற குறைகளை விசிஷ்டாத்வைதம் தவிர்க்கிறது. இருவகை உலகுகளைப் பிரித்துப் பேசுகிறது. ஒன்று, கால, இட வரையறைகளால் கட்டுண்டு இருக்கும் இவ்வுலகு, இன்ப, துன்ப நுகர்வுகளை நல்குவது; மற்றொன்று, இவ்வுலகைக் கடந்து விளங்கும் பரமபதம் ஆகும். நிலைத்த பண்புகளாகிய

உண்மை, நன்மை, அழகு, அருள் முதலியவைகளுக்கு உறைவிடமாகப் பரமபதம் அமைகிறது. உடல் நீங்குகிற பொழுது முக்தியை அடைதற்குரியவன் வைகுந்தமாகிய இன்ப பூமியை அடைதற்கு நேரிய நெறியாகிய ஒளிமிக்க தேவயானத்தை விளக்குகிறது. வைகுந்தத்தில் மாற்றம் இல்லாது இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட நெறியிலே பொருள் ஒளிபெற்று விளங்குகிறது. காலம், மாருத என்றுமுள்ள ஒரு நிலையில் அங்கு உள்ளதாகின்றது. முக்தியை அடைந்தவன் கருமத்தால் கட்டுருதவனுக எல்லேகடந்த ஞானத்தைப் பெறுகிருன். பிரபஞ்ச ஆட்சி அற்ற கடவுள் நிலேயை அடைகின்ருன்.

பிரமத்தை உடனுக அறிகின்ற அறிவு, முக்தி நிலே அடைந்தவனுக்கு வாய்க்கிறது. அவன் பிரமத்தோடு ஒன்றிப் பேரின்பத்தை நுகர்கிருன். பன்மை உலகு தொடர்ந்து இருப்பினும் முக்தி நிலே அடைந்தவனுக்குப் பன்மைக் காட்சி நீங்குகிறது. ஆன்மாவுக்கும், பிரமனுக்கும் உள்ள வேறுபாடு என்றுமிருப்பது. ஆனல் ஆன்மா முக்தி நிலேயில்தான் பிரமத்தினின்று பிரிவுற்று இருப்பதென்னும் உணர்வு மறைகின்றது. ஆன்மா, தனது தனித் தன்மையை இழப்பது இல்லே. இறைவனேடு ஒத்து உழைக்கின்ற நிலேயில் முக்தி நிலேபெற்ற ஆன்மா, பணி புரிவதாகக் கொள்ளுதல் தவறு. ஆனல் ஆன்மா " நான், நான் அல்ல, ஆனல் நீ என்னுள்ளே அமைகிருய் " என்ற உணர்வுகளேப்பெற்று அகந்தையை நீக்கி விடுகின்றது.

முடிவுரை

விசிஷ்டாத்வைதம், சமயம் குறித்த மெய்ப்பொருளியல் ஆகும். சமய வாழ்வில் இடம் பெறும் அனேத்து நிலேகளேயும் ஒருங்கே தொகையாக ஒன்றுபடுத்திப் பிரம ஞானத்தில் தெளிகின்றது. அதே சமயத்தில் ஆன்மா பிரமத்தோடு ஒன்றுதலாகிய ஒரு உணர்வினேயும் நாடுகிறது. அனேத்துயிர்க்கும் பிரமம் ஆதாரமாகும். ஆன்மாக்கள் கொள்ளும் முயற்சிகள் அனேத்திற்கும் பிரமம் இலட்சியமாகும். சாத்திரம் என்பது நிலேத்த ஆன்மீக உண்மைகளின் தொகுப்பு என விளக்கப்பெறுகிறது. அரு

ளால் வெளிப்படுத்தப்பட்ட உண்மைகளை ஆதாரமாகக் கொள்வதே உரையளவையாகும். இவ்வுண்மைகளை ஒவ்வொருவனும் ஆன்மீக முறையில் உணரலாம் உரை அளவை, கருதல் அளவை, அக உணர்வு ஆகியவற்றின் இடையே அமையும் பிளவு அல்லது வேறுபாடு விசிஷ்டாத்வைதத்தால் மாற்றப்பெறுகிறது. விசிஷ்டாத்வைதம் பிடிவாதமாகச் சில முடிவுகளைக் கொள்வதில்லை. இறைவன் அறியொணுதான் என்ற கொள்கையையும் ஏற்பதில்லை. விசிஷ்டாத்வைதம் பிற கருத்து முறைகளில் காண இருக்கும் சிறந்த உண்மைகளின் திரட்டு என்றும் கூறுவதற்கு இல்லை. அதன் உண்மை ஆய்வியல் பிரமம் உள் பொருள்; உள் பொருள் அனைத்திற்கும் ஆதாரம் பிரமம்; உள்பொருள் யாவும் பிரமத்திடத்துத் தோன்றுகின்றன; நிலைக்கின்றன; பிரமத்தை நோக்கி இலட்சிய அடைவினை நாடுகின்றன என விசிஷ்டாத்வைதம் கொள்கின்றது. படைப்பின் தெய்வீக நோக்கு இங்குப் புலப்படுகின்றது. பிரகிருதி பரிணுமமுறுகிறது. புருஷன் தொடர்ந்து முன்னேறுகிறது. பரமான்மா, பிரகிருதியைக் கருவியாகக்கொண்டு ஆன்மாவின் நிறைவிற்குத் துணை புரிகிறது. பொருள்கள் தொடர்ந்து ஆன்மாவிற்குத் துணை புரிகின்றன. பொருள்கள் பொருள்களாக நிலை பெற, ஆன்மா பொருள் அல்லாத நிலையில் நிலைபெறக் காண்கிறோம். பிரமம் எல்லை கடந்தது. எல்லைக்குட்பட்டுள்ள ஆன்மாவினை எல்லை கடந்ததாக ஆக்குகின்ற முயற்சியில் அது ஈடுபடுகிறது. பொருளை முதலாகக் கொள்ளும் கொள்கைகள் ஒருமைக் கொள்கை ஆளுமைக் கொள்கை ஆகியவற்றில் காண இருக்கும் தீமைகளும், பிழைகளும் நீங்குகின்றன. பரமான்மா, ஜீவனின் முன்னேற்றத்திற்காகக் கரும நெறி, ஞான நெறி, பக்தி நெறி ஆகிய மூவகை ஆன்மீக நெறிகளும் உள்ளத்தை, உறுதியை, எண்ணத்தை நெறிப்படுத்துவனவாகும், ஒழுங்குபடுத்துவனவாகும். அறிவுநெறி, ஒழுக்க நெறி, உணர்ச்சி நெறி ஆகியவற்றில் குறைபாடுகளை நீக்குகிறது. 'பிரபத்தி' என்பது இறைவனிடத்தில் ஜீவன் தன்னை முற்றிலும் ஒப்படைப்பது. இங்கு, அனைத்து ஜீவர்களும் எவ்வித வேறுபாடும் இன்றி மேற்கொள்ளத்தக்க நெறி 'பிரபத்தி'யாகும். ஆன்மீக வாழ்வு வாழ்வதற்கும்

செயலற்று இராமல் தொண்டு புரிவதற்கும் வாய்ப்பினை நல்குவது 'பிரபத்தி'யாகும். ஒவ்வொரு ஜீவனும் இறைவனை நேராக உள்ளுணர்வினாலே தெளியலாம். பிரமத்திடத்தில் அனைத்துயிர்களும் இடம் பெறுகின்றன. உயிர் தோறும் பிரமத்தை உணர்வதால் மற்றையோர்க்குத் தொண்டுபுரிகின்ற நிலை அமைகிறது. பிரமம் அனைத்துயிர்களிடத்தில் இடம் பெறுகின்றது என்று தியான உணர்வையும் செயல் நிலையையும் விசிஷ்டாத்வைதம் ஒன்று படுத்துகிறது. ஒன்றுபடுத்தி விசிஷ்டாத்வைதம் தெய்வீக அன்பு, மனித சமுதாயத்திற்குப் பணி புரிகின்ற ஒரு நிலையை வெளிப்படுத்துகிறது.

இராமானுஜர் காலத்திற்குப் பிறகு தென்னாட்டில் ஸ்ரீவைஷ்ணவம் இரு கருத்து முறைகளாக வடகலை என்றும் தென்கலை என்றும் பெயர் பெற்றுச் சிறப்புற வளர்ந்தது. இவற்றுள் கொள்கை வேறுபாடுகள் வளர்ந்து, பிள்ளைலோகாச்சாரியார், வேதாந்த தேசிகர் காலத்தில் முற்றிய நிலையை அடைந்தன. வேண்டாத பூசல்களும், பிளவும் தோன்றலாயின. உயரிய ஆன்மீக வளர்ச்சி குறைந்து, பூசல்களாக அமைந்தன. முன்னேற்றம் இப்பொழுதும் நேரான நெறியிலே அமைவதில்லை. இந்திய வரலாற்றின் இடைக்காலத்தில் குறிப்பாக வட இந்தியாவில் இஸ்லாம் பரவி மற்றவர்களையும் தமது மதத்தைத் தழுவச் செய்கின்ற காலத்தில் பெரிய வைஷ்ணவச் சீர்திருத்தக்காரர்கள் தோன்றி அதைத் தடைப்படுத்தி ஹிந்துமதத்தை மீண்டும் உயிர்ப்புப் பெற்றுத் தழைக்கும்படி வகுத்தனர். இராமானுஜரைப் பின்பற்றிய இராமானந்தர் என்பார் வடக்கே சென்று வைஷ்ணவ இயக்கத்தைத் தொடங்கி வைத்தார். பஞ்சாப் நாட்டிலும், வங்கத்திலும் தோன்றிய வைஷ்ணவ இயக்கங்கள் இராமானந்தரால் ஊக்குவிக்கப் பெற்றனவாகும்.

அருளாட்சியை (இராம ராஜ்யம்) இந்நிலவுலகத்தில் நிலைபெறுமாறு செய்தவர் இராமானந்தர் ஆவார். மன்னன் ஆட்சி, ஒரே மனைவியை மணத்தல், ஒரு கடவுட்கொள்கை ஆகிய மூன்று உண்மைகளை அரசியல், சமூகம், சமயம் ஆகிய துறைகளில் முறையே வற்புறுத்தினர். மகாத்மா காந்தியின் முன் தோன்றல் இராமானந்தர் ஆவார்.

இராமானந்தரைப் பின்பற்றியோருள் பலராலும் அறியப் பெற்றோர் கபீர், தாது, துளசிதாஸ் ஆகியோர் ஆவர். இவர்களுள் கபீர் கி. பி. 1398ல் பிறந்தவர். ஹிந்து, முஸ்லீம் ஐக்கியத்திற்காகச் செயலாலும், நடத்தையாலும் பெருந் தொண்டு புரிந்தவர். வேதாந்தத்திற்கும், இஸ்லாமிய அனுபூதி நெறியாகிய சூபி முறைக்கும் உள்ள பொது உண்மைகளை வற்புறுத்தினர். கம்பர் இராமாயணத்தைத் தமிழிலே விருத்தப்பாக்களில் அமைத்துப் பெரும் புகழ் பெற்றதைப்போல், இராமாயணத்தை இந்தி மொழியில் மொழி பெயர்த்து, துளசிதாஸ் இறவாத புகழ் பெற்றார். தாது (1544-1603) என்பவர் அக்பரைப் பன்முறை நேரில் கண்டு இஸ்லாமியத்தையும், ஹிந்து மதத்தையும் ஒன்று படுத்த முயன்றார். வல்லபரது சுத்தாத்வைதம், ஸ்ரீவைஷ்ணவத்தின் அனுபூதி நெறியோடு பல ஒற்றுமைகள் கொண்டு உள்ளது. இராதாகிருஷ்ணரிடத்துப் பெருகும் பேரன்பு புஷ்டி பக்தியாகும்; நம்மாழ்வார், ஆண்டாள் ஆகியோரின் நாயக நாயகி அன்பு நெறியினை ஒத்ததாகும். வங்கத்தில் வளர்ந்த வைஷ்ணவம் ஸ்ரீசைதன்யரால் தோற்றுவிக்கப் பெற்று, அசிந்தியபேதா பேதம் என வழங்கியது. ஸ்ரீ சைதன்யர் 1485வது ஆண்டு நுத்தியா என்னும் ஊரில் பிறந்தார். வங்க வைஷ்ணவத்தில் மாத்வரது வைணவக் கூறுகள் பலவற்றைக் காணலாம். பிரம்ம சமாஜத் தலைவர்கள் பக்தியினால் பெரிதும் உள்ளம் நெகிழப் பெற்றனர். கிறித்தவச் சமயத்தின் தாக்குதலைத் தகர்க்கும் வகையில் ஏசுவைச் சிறந்த பக்தனாக ஏற்றுக் கிறித்தவச் சமயத்தை மறுத்து ஒதுக்கினர். வங்க வைஷ்ணவம் உணர்ச்சி நிலைகளை முக்கியமாகக் கொண்டது. மஹாராஷ்ட்டிர பக்தர்களான ஞானதேவர், நாமதேவர் ஆகியோர் ஞானத்தையும், பக்தியையும் ஒருங்கே வற்புறுத்தியவர்கள் ஆவார்கள். வைஷ்ணவக் கருத்து முறைகள் அனைத்தும் இறைவனையே அன்பின் வடிவமாகக் கொள்கின்றன. இக்கருத்து, சைவக் கொள்கைகளுள் சிவனை அன்பு வடிவத்தில் போற்றுவதோடு ஒப்ப வைத்து எண்ணத்தக்கது. இஸ்லாமிய அனுபூதி நெறியாகிய சூபிஸத்திலும் கிறித்தவ அனுபூதி நெறியிலும் உள்ள அன்புக்கொள்கை வைஷ்ணவத்தோடு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது. இறைவனை அழகு வடிவமாகக் கருதுவது வைஷ்ணவத்திற்கே உரிய சிறப்பாகும். விசிஷ்டாத்வைதம் பல நூற்றாண்டுகளாக இந்தியரது

வாழ்வில் நன்கு பரவியுள்ளது. உள்பொருளைப் பிரபஞ்சத்தின் உயிராக விசிஷ்டாத்வைதம் ஒன்றுபடுத்திக் கண்டு இந்திய மெய்ப்பொருளியல் வளர்ச்சிக்குத் தனது பங்கினைத் தந்துள்ளது. சமய உலகிற்கு விசிஷ்டாத்வைதம் தந்துள்ள விளக்கமும் சிறப்புடையதே. உள்ளுணர்வினால் வாழ்வினை உணர்ந்து உண்மை, நன்மை அழகு ஆகிய நிலைத்த பண்புகளின் உறைவிடத்தை உணர்ந்து சமய வளர்ச்சிக்கும் பெருந்தொண்டாற்றியுள்ளது. ஒவ்வொரு மனிதனின் ஆன்மீக வாழ்விற்கும் தொண்டிற்கும் பேருக்கத்தை அளித்து-இறவாத இன்ப நிலையைப் பெறவும், பிரமத்தோடு ஒன்றவும், வழிவகுப்பது விசிஷ்டாத்வைதம் ஆகும்.

வேதாந்தம் - வைணவக் கருத்து முறைகள் (கடவுட் கொள்கை)

ஆ. மாத்வர் (துவைதம்).

மாத்வரும் அவரது நூல்களும்: மாத்வர் விளக்கிய பிரம மெய்ப்பொருள் இயல் (பிரம மீமாம்சை) பலராலும் துவைதம் என வழங்கப்பெறுகிறது. மாத்வர் உடுப்பி என்னும் ஊருக்கு அருகே, கி. பி. 1138ல் தோன்றினர். மாத்வரது மெய்ப்பொருள் இயலில் காணப்பெறும் பொது வான தத்துவங்கள் அவரது சமுதாயச் சூழ்நிலையை உரு வாக்கின. புலமையாளர்கள் மாத்வ மெய்ப்பொருளியலைப் பெரு விருப்பத்தோடு பயின்றனர். மாத்வ மெய்ப்பொருள் இயலைக் குறித்து நிலவிய சில கருத்துக்கள் சிலரிடத்து அதிருப்தியை விளைத்தன.

மாத்வரது நூல்கள் ஒருமை நோக்கைப் புலப்படுத்து கின்றன. இவர் நூல்களை மூன்று தலைப்புகளிலே நாம் கருதலாம். ஒன்று, அறிவு ஆராய்ச்சி இயலில் காணப் பெறும் தத்துவங்களும், உள்பொருள் பற்றிய தத்துவங் களும் பிரம மெய்ப்பொருளியலுக்கு வழி வகுக்கும் இவற்றின் திறன் ஆய்வுமாகும். இரண்டாவது, பிரம மெய்ப்பொருள் பற்றிய விளக்கம். மூன்றுவது, பிரம மெய்ப்பொருளியலைப் பயன்படுத்துதல்.

1. பிரம மெய்ப்பொருள் இயலும் திறன் ஆய்வும்

சரியான அறிவும், (பிரமா) இவ்வறிவுபெறும் வாயிலும் (பிரமாணம்) ஆகிய இரண்டும் பொருளை அப்பொருள் உள்ளவாறே அறிவனவாகும் என்று மாத்வர் கூறுகிருர். அறிவும் அவ்வறிவின் ஆதாரமும் அவ்வவற்றிற்கு உரிய பொருளை உள்ளவாறு அறிகின்றன. இக்கருத்தை மறுத்தால் எந்த அறிவும் பெறுதல் இயலாது. அறியப் படும் பொருள் இன்றி, அறிவு இல்லை. எப்பொருளும்,

அறியப்பெருதது அன்று. ஒவ்வொரு பொருளும் மற்ருெரு பொருளைக் குறிக்கும் முறையில் ஒரு கூருக அமைகின்றது. அறிவு, ஒரு பொருளும் அற்றது என்று கொள்வது அதை அடிப்படையில் ஒன்றுமற்றதாகச் செய்வதாகும். அறியப் படும் பொருள், அறிவின் மீது புகுத்திக் காணப்பெறுகிறது, என்று கருதுவது அறியப்படும் பொருளினை உள்ளதாக ஏற்பதாகும். அறியப்படும் பொருள் இன்றி எவ்வாறு அதன் மீது மற்ருென்றினைப் புகுத்திக் காணமுடியும். உண்மையான, வெள்ளியினை அறியாது எவ்வாறு வெள்ளி யினை இப்பியின் மீது வைத்துத் திரிபுக் காட்சியை நாம் காணுதல் இயலும்? திரிபுக் காட்சியில் இப்பி வெள்ளி யாகக் காணப்பெறுகிறது. வெள்ளியை அறிந்தாலன்றி, இப்பியில் வெள்ளியைக் காண இயலாது. வெள்ளி காணப்பெறுவதற்கு வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவு தேவை. அறிவை, அறியப்படும் பொருளினின்று பிரித்து அறிதல் பல பிழைபடுகின்ற கொள்கைகட்குக் காரணமாகும். ஒரு சார்பு கொண்ட கருத்து முதற் கொள்கை, கருத் தையே வற்புறுத்துவதும் என்ற புற நிலைக் கொள்கை (Objectivism) புற உலகின் உண்மையினையே வற்புறுத்து வதும் அப்பிழைகளைச் சேர்ந்தன. ஆதலால் பொருளை அறிவினின்றும், அறிவைப் பொருளினின்றும் பிரித்தல் ஆகாது.

பிழையான அறிவு, பொருளினை உள்ளவாறு அறியாது அதன் இருப்புக்கு மாருன முறையில் அறிவதாகும். இவ் வாறு அறிவது அறிவு ஆகாது. அறிவு பிழைபடுவதற்குக் காரணம், அறிவு தோன்றுகின்ற வகையிலே, குறைகள் நேர்வதாகும். அறிவு, அல்லது உண்மையாக அறிதல் என்பது பிழைபடும் அறிவினின்று தனித்து, அயலாக நிகழ்வதாகும். பிழைபடும் அறிவு என்பது சரியான அறிவு ஒன்று உண்டு என முன்பே அறிந்திருப்பதைக் குறிப்ப தாகும். இப்பியை வெள்ளியெனத் தவருக அறிதல் பளபள என ஒளிர்கின்ற ஒன்றை முன்பேயே சரியாக அறிந் திருப்பதை உணர்த்தும். உண்மையான அறிவு அறிவு நிலையிலும், அவ்வறிவை ஆக்கும் நிலையிலும், ஒரு இயை பினைக் காண்பதாகும். எனினும், அளக்கும் கருவியின்றி, அறிவு தன்னிலையிலேயே விளக்கமுடையதாக உண்மை யாகவே வெளிப்படுகிறது. ஓர் அறிவின் உண்மை, தானே

புலப்படுவதாகும். ஐயம் எழுகின்றபோது, இயைபு ஓர் அளவு கருவியாக இருந்து, அறிவின் தகுதியினைத் தேரு தற்குத் துணை செய்கிறது. பிழைபடும் அறிவிலே, இயைபு இன்மையைக் காணுகிறோம். பிழையான நிலை இயை பின்மையால் ஊகித்து அறியப்பெறுகிறது.

ஓர் அறிவின் உண்மை நிலையினை அவ்வறிவின் பிறப் பிடத்தின் தகுதியினைக்கொண்டு ஊகித்தறியலாம் என்று சொல்வது பொருந்தாது. உண்மை அல்லது பிரமாண்யம் என்னும் அறிவின் உயிர்நிலையை அதற்கு அயலான காரணங்களைச் சார்ந்து இருப்பதாக, இது செய்கின்றது. அறிவு, முக்கியமாகவே உண்மை அற்றது எனின் அறி விற்குப் பொருள் இல்லை என்ற நிலை ஏற்படும். பொருள் இல்லாதபோது விளக்கம் காண்பதற்கு ஏதும் இல்லை. அறிவு அயலான புறக் காரணங்களைச் சார்ந்தது என்பதும் ஏற்படும்.

அறிவு ஒரு பொருளை உள்ளவாறு உணர்கிறது. ஆன்மா, சாக்ஷியாக அமைய அறியப்பெறும் பொருள் நன்கு விளங்குகிறது. ஒவ்வொருவனுக்கும் இச்சாக்ஷி உண்டு. சிந்திக்கின்ற ஒவ்வொருவனுக்கும் நிகழ்வன வற்றை இந்தச் சாக்ஷி அறிகிறது.

ஆன்மா, அறிவான், அறிவு, சாக்ஷி, அவற்றின் இயல் பான விளக்கநிலை ஆகிய அனைத்தும் ஒன்றுபட்ட ஓர் ஒருமை நிலையிலே நாம் காணுகின்ற வேறுபாடுகளாகும். இவை முற்றிலும் வெவ்வேறு நிலைகளானால், இவற்றை எந்நாளும் ஒன்றுபடுத்துதல் இயலாது. அறிவு நிலையில் கலப்பற்ற முற்றொருமையையோ, அல்லது இரண்டற்ற நிலையையோ வற்புறுத்துதல் என்பது, பொருந்தாதது ஆகும். கலப்பற்ற முற்றொருமை என்பது, முரணான உரை யாகும். முற்றொருமை விளங்குகின்ற ஒவ்வொன்றிலும், ஒன்றுபடுகின்ற பொருள்களைப் பிரித்தறிய வேண்டியுளது. முற்றொருமை விளங்கும் ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சியும் நடை பெற்ற நிகழ்ச்சியாகும். (விசேஷம்). பொருள்களைப் பொருள்கள் என்றும், குணங்கள் என்றும் பகுப்பது வேண்டாத ஒன்றாகும்.

சாக்ஷி என்பது ஆன்மாவேயாகும். ஆன்மா, அல்லது சாக்ஷி எல்லா நிலைகளிலும் தொடர்ந்து உள்ளது. விழிப்பு நிலையில், ஆன்மா, காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய அளவைகளால் அறியும் அறிவினைச்சாக்ஷியாக இருந்து அறிகிறது.

காட்சி என்பது அறிகருவிகளுள் சாக்ஷி, மனம், கண், செவி, மூக்கு, நாக்கு, ஊறு போல்வனவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்று தொழிற்படுவதால் நிகழ்வதாகும் ஆனல் அறி கருவி தானே தொழிற்படாது. இவ்வறி கருவிகள் ஆன்மாவினுல் இயக்குறுகின்றன. ஆன்மா, தொழிற்படும் தத்துவமாகும். காட்சியினைப் பகுப்பு முறையில் காணும் பொழுது, ஆன்மா என்பது அயலாக உள்ள பொருள்களால் வரையறை பெருதது என்பதை அறியலாம்.

வழியளவை என்பது பெரு மொழியைப் (Major Term) பற்றிய அறிவாகும். பெருமொழி தொடைமொழி (ஹேது) (Middle Term) யினின்று அறியப் பெறுகின்றது. மாருது உடன் நிகழ்வது பற்றிய அறிவினுலே பெரு மொழியினைத் தொடை மொழியினின்று அறிய முடியும். தொடைமொழியும், பெருமொழியும் மாருத தொடர்பு கொண்டிருக்கின்றன. தொடைமொழி அதற்குரிய சிறு மொழியினிடத்து(Minor Term)க் காணப்பெறுகிறது. மாருத உடன் நிகழ்வு என்பது அடுத்தடுத்துக் காண்டலால் அறியப்பெறும். இதனை, "தொடைமொழி உளதெனின் பெருமொழி அமையும்" என்பது உணர்த்தும்.

உரையளவை (ஆகமம்) என்பது பொருந்தும் அறிவைத் தோற்றுவிப்பதாகும்; சொற்களினுலே, பொருந்தும் அறிவு வெளிப்படுத்தப் பெறுவதாகும். உரையளவையால் அறியட்பெறும் அறிவு, பின்னே மற்றைய அறிவுகளால் பிழையென உணர்த்தப்பெருமையால் உரையளவையால், தோன்றும் அறிவு பொருந்தும் அறிவாகும்.

விழிப்பு நிலையில் மனம் நினைவு கூர்கிறது இவ்வாறு நினைவு கூர்தற்குக் கழிந்த காலத்தில் அமைந்த பதிவுகளே காரணம் ஆகும். கனவு நிலையிலும், கழிந்தகாலப் பதிவுகளின் அடிப்படையில் மனம் தொழிற்படுகிறது. கனவு நிலையில் காணப்பெறும் பொருள்கள், அந்

நிலையில் உள்ளனவே. விழிப்பு நிலையில் காணப்பெறும் பொருள்களுக்கு அமையும் நிலை, கனவு நிலையில் காணப்பெறும் பொருள்கட்கு அமையமாட்டாது. மனமும், புறப்புலன்களும், ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் தொழிற்படுவன அல்ல. இதனுல், ஆன்மா, மனத்திற்கும் புறப்புலன்கட்கும் வேருகித் தொடர்ந்து நிலைபெறுதல் நிறுவப்பெறுகிறது. மனமும், புலன்களும் தோற்றுவிக்கும் உணர்வு ஏதாவது ஒரு பொருளைப்பற்றியதாகும். இவ்வுணர்வு சாக்ஷியால் அறியப்பெறுகிறது. ஆன்மாவிற்கு அயலானதால் இது எனச் சுட்டி அறியப்பெறுகிறது. எல்லாப் புறநிலை உறவு களிலும் மனம் ஒரு மாறுதலுக்கு உட்படுகிறது. இது என்று சுட்டி அறியப்பெற்ற பொருள், காண்பானது மனத்திலே ஒருவகை உருக்கொண்டுளது.

கனவு அற்ற தூக்க நிலையில் சாக்ஷி மட்டுமே தொழிற்படுகிறது. ஆன்மா, துயில் கொள்வதாக இந்நிலை உறக்கத்தால் ஏற்பட்ட மகிழ்ச்சியை அம்மகிழ்ச்சியின் கால அளவை சாக்ஷி அறிகின்றது. எழுந்த பிறகு தான் அதுவரை நன்கு உறங்கியதாக, முன் நினைவைக் கொண்டு கூறுவதிலிருந்து இது தெரிகின்றது. சாக்ஷி யினுல் ஏற்படும் அறிவிற்கும், மனத்தின் மாறுபாடுகளால் எழுகின்ற அறிவிற்கும் உள்ள வேறுபாடுகள் ஆவ்ன:

சாக்ஷியினுல் ஏற்படும் அறிவு நிலையில் பொருள் உள்ளவாறு அறியப்படுகிறது. ஆனுல் மனம் பல மாறுதல்களுக்கு உட்படுகிறபொழுது பொருளை உள்ள வாறு எப்பொழுதும் அறிகிறது என்று கூறுவதற்கு இல்லை. ''நான்'' என்னும் தன்னுணர்வும், ''நான்'' என்பது அனுபவித்த மகிழ்ச்சியுணர்வும் என்றும் பொய்யாவன அல்ல. சில சமயங்களில் '' இது வெள்ளி என'' அறியப்பெறுவது பிழையாகலாம். மேலும், சாக்ஷி நிலையில் ஏற்படும் அறிவு, மனம் மாறுபடுகின்ற நிலை களில் பெறும் அறிவிற்கு அயலானது. ஆனுல் மனம் மாறுபடுகின்ற நிலைகளில் பெறுகின்ற அறிவு சாக்ஷி நிலை அறிவினைச் சார்ந்துள்ளதாகும். ஆன்மா, தன்னைப்பற்றி ''நான்'' எனப்பெறும் அறிவு மனத்தின் துணையின்றியே பெறுகின்றது. புறப்பொருள் பற்றிய அறிவு கால அறிவை உட்படுத்துகிறது. 'இதுவெள்ளியென' அறிவதில் கால

அறிவு உட்படுகிறது. இது சாட்சியால் ஏற்படுகிறது. கால அறிவு மனம் தொழிற்படுதலால் அமைவதாகாது. கனவு அற்ற தூக்க நிலையில், மனம், தொழிற்படாவிடினும் காலத்தைப் பற்றிய அறிவு உண்டு. சாக்ஷி தன்னைத்தான் வெளிப்படுத்திக்கொள்வதாகும்; பொருளைப் பற்றிய அறிவு தரப்பெறுகின்றபோது, சாக்ஷி தன்னையும் புலப்படுத்திக் கொள்கிறது. ஆனால், மனம் மாறுதல் அடைந்து பெறுகின்ற அறிவு சாக்ஷி அறிவுபோல் தன்னிலை விளக்கம் உடையது அன்று. மேலும், மனம் மாறுதல் அடைகின்ற பொழுது அறியப்பெறும் பொருள் தனித்த ஒன்றாக அமைகிறது. அதைத் தனியே குறிப்பிடுவது மனத்தின் தொழில் அன்று. அறியப்பெறும் பொருள் தனித்தது என்று குறிக்கப்பெறுகிறது. பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய பொதுவான ஒரு உணர்வு முன்னரே அமைதல் வேண்டும். இவ்வாறு பிரபஞ்சத்தைப் பற்றித் தெளிவாக அறிவது என்பது மனம் மாறுதலடைதலால் பெறுகின்ற அறிவின் எல்லைக்குப் புறம்பாக அமைவதாகும். மனம், மாறுதல் அடைகின்றபோது, குறித்த ஒரு பொருளோடு தொடர்புறு கின்றது. அறிகருவியின் மூலமாக ஒரு பொருளோடு உறவு கொள்ளுகிறது. ஆதலால், சாக்ஷியாக ஆன்மா அறிகின்ற அறிவே, பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய ஒரு பொது உணர்வினைத் தனித்த ஒரு பொருளின் அறிவினின்று பிரித்து உணர்த்துகிறது.

பிரித்து உணர்தல் என்பது புறத்தினின்று ஒரு பொருள்மீது புகுத்துவதன்று. பொருளைப் பொருள் நிலையிலே விளக்குவதாகும். இதனை மறுப்பது தன்னைத் தான் மறுப்பதாகும். மறுப்பு, மறுப்பின்மையினின்று பிரித்து உணரப் பெற வேண்டும்.

அறிவு, என்றும் வரையறை அற்றது அன்று. காட்சி முதல் நிலையில் வரையறை யின்றி இருப்பது என்று கருதுவது தவறாகும். காட்சியில் மனம் மாறுதல் உறுகின்றது. இம்மாற்றம், சாக்ஷி நிலைக்கு அயலானதன்று. சாக்ஷி பொருளை உள்ளவாறு குணங்களோடு அறிகின்றது. ஆதலால், சாக்ஷி எவ்வகை வரையறையும் இல்லாமல் இருப்பது என்று கருதுவது தவறாகும். சிந்தனையினாலும், தியானத்தாலும், வரையறையில்லாத அறிவு பெறுதல்

கூடும் என்பது பொருந்தாது. மனமும், சாக்ஷியும், சிந்தனைக்கும், தியானத்திற்கும், தத்தம் பங்கினைச் செலுத்தி அறியச் செய்கின்றன என்பதை மறுக்க இயலாது. வரையறையில்லாத அறிவு என்பது அறிவின் இயல்போடு முரணுவதாகும். வரையறையில்லாத அறிவே யில்லை.

வரையறையில்லாத அறிவு ஒரு பொருளின் தன்மை யோடும் முரணுவதாகும். ஒவ்வொரு பொருளும், வெவ்வேறு கூறுகளைத் தன்னகத்தே கொண்டு விளங்கும் ஒரு முறை அமைப்பாகும். இப்பொருள் பல பொருள்கள் இயைந்த ஓர் அமைப்பில் இடம் பெறுகின்றது. இது வேறுபாடுகள் ஒன்றுபடும் ஓர் ஒருமையுமாகும். இவ்வாறு அமையும் அமைப்பில் தனித்ததொரு பொருள் ஓர் உறுப்பு எனினும் ஒருமைப்பாட்டுள் அது ஒரு வேறு பாடாகும். தனித்ததொரு பொருள் அல்லது அப்பொருளின் கூறு, அது இடம்பெறும் முறையமைப்பினின்று பிரிப்புறுதல் வேண்டாத ஒன்றாகும். இவ்வாறு பிரித்து அறிதல் இன்றி வரையறையில்லாத அறிவு தோன்றாது.

2

ஆகம நூல்கள் மாத்வரால் சிறப்பாகக் கருதப் பெறுகின்றன. அவை ஆட்சி செலுத்துவனவாகவோ, ஆணைகளைப் பிறப்பிப்பனவாகவோ கருதப்பெறவில்லை. ஆட்சி செலுத்துதலும், ஆணை பிறப்பித்தலும் அறிவின் வளர்ச்சியைத் தடை செய்வன. ஆகம நூல்கள் சில செயல் முறைகளை வரையறுக்கின்றன. ஆன்மீகக் கருத்துக்கள் பொருந்திய நூல், அறிவு பெறுதற்கு ஓர் இன்றியமையாத வாயிலாகும்.

உரையளவை என்பதை மாத்வர் கருதுகிறபொழுது முக்கியமாக வேதங்களையும், உபநிடதங்களையும் கருது கிறார். அறிதல் என்னும் முறைமையில் காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய இம்மூன்றும் மூவேறு நிலைகளாயினும், ஒருமைப்பாடுடையனவாய் அமைகின்றன என்பதை மாத்வர் சுட்டுகிறார். உள்பொருளைப் பற்றிய அறிவு, அனைத்தையும் உட்படுத்துவது; தன் விளக்கத்தோடு

கூடியது. இவ்வுண்மையினை வேத நூல்களினின்று அறியலாம் என்று அவர் கருதுகிறார்

வேதம் உள்பொருளைப்பற்றிய அறிவைத் தருவது என்று உணர்வது வேதத்தின் இன்றியமையாமையை உணர்வதாகும். உண்மை அறிவிற்கு வேதம் தவிர்க்க வொண்ணாத துணையாகும். காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய அளவைகள் உள்பொருளைப்பற்றிய அறிவைத் தரினும் அது பகுதியான அறிவேயாகும். முழு அறிவு ஆகாது. இவ்வளவைகள் வேதத்தோடு தொழிற்படுகின்றபோது உள்பொருள் முழுமையும் அறிகிறது. வேதம் அறிவின் மொழியாக அமைகிறது. வேதம், உள்பொருள் முழுமையும் கருத்திலே வைத்துளது.

வேதப் பகுதிகள் மாறுபடுகின்ற உண்மைகளை உரைப்பனபோல் தோன்றுவதற்குக் காரணம் மனத்தின் சிதறுகின்ற நிலையாகும். மனத்தின் சிதைவு உள்பொருளின் சில கூறுகளால் ஈர்க்கப்பெறுதல் ஆகும். வேதத்தில் உள்ள ஒருமை நோக்கினைப் பாராட்டுதல் என்பது, அறிவு அமையும் வாயில்கள் அனைத்தும், ஒருமை நோக்குடையன என்பதை உணர்தல் ஆகும். வாழ்வின் பல கூறுகளும் ஒரே நோக்குடையனவே. அனைத்து அறிவு வாயில்களும் ஒரே நோக்குடையன என்பதை உணர்கிறபொழுது வேதத்தின் குறித்த சில பகுதிகளைப் பெரிதும் வற்புறுத்துதலோ மற்றவற்றினின்றும் பிரித்து உணர்தலோ நேராது.

முண்டக உபநிடதத்தைப் பின்பற்றி மாத்வர் வேதத்தை இரு வகைகளில் விளக்கலாம் என்று கருதுகிறார். ஒன்று, உயரிய விளக்கம். மற்றொன்று, தாழ்ந்தது ஆகும். வேதத்திற்குள்ள பொதுவான, பொது அறிவிற்கு உட்படும் பொருளைத் தருவது தாழ்ந்த விளக்கம் ஆகும். மேலும், அழிவற்ற உண்மைப்பொருளைத் தருவது உயரிய விளக்கமாகும். உயரிய விளக்கம், தாழ்ந்த விளக்கத்தை மறுக்க வேண்டும் என்பது இல்லை. தாழ்ந்த தன் சிறப்பனைத்தையும், தன்னுள்ளே அடக்கியதே உயரிய விளக்கமாகும். தாழ்ந்த விளக்கம் என்பது அழிவற்ற உண்மையை அழியும் பொருள்களிலே காண்பது ஆகும்.

இக்காரணம் பற்றியே முண்டகத்தின் முடிபு ''ஒவ்வொரு வேதப் பகுதியும் அழிவற்றதைப்பற்றிய அறிவைப் பிறப்பிக்கிறது'' என்பதாகும்.

அழிவற்ற பேருண்மையே, வேதம் உணர்த்தும் உண்மை என்று கொள்வது ஆழ்ந்த படிப்பும், நுழை புலமும் ஒருங்கே உணர்த்துவன என்பதாகும். நுழை புலம் அல்லது ஆழ்ந்த படிப்பு, மற்ற நுழை புலன்களுள் படிப்புகளுள் ஒன்று அன்று. இக்கருத்தில் நுழைபுலம் அல்லது ஆழ்ந்த படிப்பு, மற்றைய நுழை புலன்களையும் படிப்புகளையும் தோற்றுவிப்பது; அவற்றிற்கு மூலமாவது என்று கொள்ளவேண்டும். "பிரமத்தைப் பற்றிய மெய்ப் பொருளியல் அனைத்து அறிவின் தோற்றமும், இலக்கும் ஆகும்''. என்ற முடிபினை முண்டகம் கொள்கின்றது. இவ்வாறு கொள்வது வேதம் அழிவற்ற பேருண்மையினை உணர்த்தும் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இவ்வுண்மையினை உணர்வது ஆழ்ந்த படிப்பாலும், நுழை புலத்தாலும் இயல்வதாகும்.

அழிவற்றதன் உண்மையினை உணர்த்துவதே வேதத் தின் உட்பொருள் என அறிவது முறையான சிந்தனையின் விளைவாகும். வேதப் பகுதிகளின் உண்மைப் பொருளைக் கேட்கவேண்டும், கேட்டவற்றை நன்கு சிந்தித்தல் வேண்டும், சிந்தித்தவற்றை நன்கு தெளிதல் வேண்டும், இவ்வாறு கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல் ஆகிய நிலைகள், வேதத்தின் உள் இயைபினைப் புலப்படுத்தி வேத முழுமையும் ஒரே பேருண்மையை உணர்த்தும் நோக்குடையது என்பதை விளக்கும்.

வேதம், மாத்வர் கருத்துப்படி அதிகாரம் செலுத்துவ தன்று. கட்டளை இடுகின்றது அன்று. அருள் வெளிப்பாடும் அன்று. அவரவர்கள் அறிவு விளக்கத்திற்கு ஏற்ப வெவ்வேறு நிலைகளில் உண்மையினை உணர்த்துவதாக வேதத்தைக் கருதுதல் கூடாது. வெவ்வேறு கவிஞர்களும், மெய்ப்பொருளியலாரும், தத்தம் கொள்கைகட்கு ஏற்பச் சொற்களால் உணர்த்திய உண்மைகளின் திரட்டு எனவும், வேதத்தைக் கொள்ளுதல் கூடாது. செயல்நிலை பக்தி ஞானம் ஆகிய வெவ்வேறு ஒழுக்க வேறுபாடுகளை

உணர்த்துவதாகவும் வேதத்தைக் கருதுதல் கூடாது. உலகினை ஆளும் தெய்வங்கள் என, பல்வேறு தெய்வங்களை வேதம் உணர்த்தி அத்தெய்வங்கள் வழிகாட்டுவதை வற்புறுத்துவனவாகவும் கருதுவதற்கு இல்லை. உலகு பற்றியோ, அல்லது மூலக் கூறு பற்றியோ வெவ்வேறு கொள்கைகளைக் கொண்டது எனவும் வேதத்தைக் கருதுதற்கு இல்லை.

வேதத்தின் உட்பொருளை உணராது விடுப்பது சாந்தியை இழப்பதாகும் என்று மாத்வர் கூறுவது கூட உபநிடதத்தைப் பின்பற்றியேயாகும். ஆன்மீக வாழ்விலே முழுமை அடைதலே விடுதலையாக முடிகிறது. விடுதலை அடைவு இயல்வது உண்டெனின் வேதம் இன்றியமையாததே. வேதத்தை ஏற்றல் என்பது பொது அறிவு கொள்ளும் கருத்துக்களைக் கொண்டது வேதம் என்பதை மறுத்தல் ஆகும். இப்பொதுக் கருத்துக்கள் வேதத்திற்குப் பொருந்துவன அல்ல. உயரிய அறிவின் இன்றியமையாமையையும் உணர்தல் வேண்டும். வேத முழுமையும் பரவி நிற்கும் உள் இயைபினை உணர்தல் வேத ஏற்பாகும். உள் இயைபினை அறிதல் வேதம் அழியாத பேருண்மையினை உணர்த்துவது என்று அறிவதாகும்.

3

இவைகளை நிறைவேற்றி வைப்பது பாதராயணரது பிரம சூத்திரம் என்று மாத்வர் உணர்கிறார். பிரம சூத்திரம் என்பது பிரம மீமாம்சை, பிரம மெய்ப் பொருளியலை விளக்குவது என்று குறிக்கிறார். உயரிய அறிவு இவ்வுண்மையினை உணர்வதற்கு இன்றியமையாததாகும். பிரம சூத்திரம் பகுத்தறிவின் மொழியாகும். வேதம் ஒருமைப் பாடுடையது என்ற உண்மையினை விளக்குவதாகும். இது தீர்மானத்தைத் தரும் தத்துவம் ஆகும். இதைக்கொண்டு வேதத்தின் மூலப் பகுதிகளின் உண்மைப் பொருளை விளங்கிக் கொள்ளலாம். இது இன்றி வேதத்தைப் புரிந்து கொள்ளுதல் இயலாது.

பிரம சூத்திரமும், வேதமும் ஒருங்கே ஒரு கருத்தினை விளக்குவதாகும். அவற்றுள் ஒன்றை மற்றொன்றின்

துணையின்றிப் புரிந்து கொள்ள இயலாது. வேதத்தின் உள்ளீடான உண்மையினை விளக்குவதே பிரம சூத்திரம். ஆதலால், பிரம சூத்திரம் வேதத்தோடு ஒன்றுகிறது. வேதத்தின் உட்பொருளே பிரம சூத்திரமாக விளங்கு கிறது.

வேதத்தின் உண்மைப்பொருளை விளக்குவதையே முக்கியக் குறிக்கோளாக மாத்வரது அனைத்து நூல்களும் கொண்டுள்ளன. ஒவ்வொரு சூத்திரத்தை விளக்கும் பொழுதும் எந்த உண்மை விளக்கப்பெறுகிறது என்பதை நன்கு குறிக்கிருர். வேதத்தின் சில பகுதிகள் பிறழ உணர்த்துமானுல், முரண்படுமானுல், அப்பகுதிகள் எந்தத் தத்துவத்தின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளன என்பதைக் கொண்டு உண்மையான கருத்தினைத் தெளிந்து கொள்ளலாம். வேதம் முழுமையும் ஒரே பேருண்மையை உணர்த்துவது என்பதனை நாம் பயன் படுத்தி முரண்படும் பகுதிகளையும் பிழைபட உணர்த்தும் பகுதிகளையும் சரியாக உணரலாம். புருஷ சூத்திரத்தில் காணுகின்ற ஒரு பகுதியின் சொற்பொருளைக் கருதுவோம். ' தனது ஆன்மாவினை (புருஷன்) இம்முறையில் உணர் கின்றவன் இறவாமை உறுகிருன் ''. இப்பகுதியினை நாம் எவ்வாறு பொருள் கொள்வது ? ஞானம், இறவாப் புகழ் எய்துவதற்குக் காரணம் என்று பொருள் கொள்ளத் தோன்றும். இவ்வாறு பொருள் கொள்ளின் பிரமத்தை மறுப்பதாகும். பிரமம் யாவற்றிற்கும் அடிப்படையாகும், உண்மையினை மறுப்பதாகும். தைத்ரீய உபநிடதம் கூறுவது : "எதனினின்றும் இவ்வுயிர்கள் படைக்கப் பெற்றனவோ, அது பிரமம் ஆகும்." பிரமம் யாவற்றிற்கும் காரணமானுல் எவ்வாறு ஞானம் இறவாமையை விளக்கும். அல்லது ஞானம் இறவாமைக்குக் காரணம் எனில் பிரமம் யாவற்றிற்கும் எவ்வாறு காரணமாக அமையும். ஆதலால் ஞானம் இறவாமைக்குக் காரணம் என்பது பிரமம் யாவற்றிற்கும் காரணம் என்பதை மறுப்ப தாகும்.

பொதுவான மொழி வழக்கை ஒட்டி புருஷ சூத்திரத் திற்கு மேலே நாம் பொருள் கொண்டோம். முழுமையான நோக்கு கொண்டு பிரம சூத்திரத்தின் முதற் சூத்திரத்

திற்குப் பொருள் கொள்ளுகிறபொழுது மொழியின் பொது வழக்கினை மறுப்பதற்கு உண்மையான ஞானம் மெய்ப் பொருளியல் ஆய்வினின்றும் பிறக்கிறது என்று கூறப் பெறுகிறது. மெய்ப்பொருள் உணர்வால் தோன்றும் ஞானம் இறைவனது அருளாலே அமைவதாகும். இவ்வருள் இறைவனது உள்ள உறுதியாகும். ஆதலால் இறவாமை பிரமத்தின் உறுதிப்பாட்டின் விளைவாகும். பிரம சூத்திரம் வழங்குகின்ற ஒரு பொது உண்மையினை நினைவிலே வைத்து நாம் புருஷ சூத்திரத்தில் காணும் பகுதியினை அறிதல் வேண்டும். ஞானத்தினால் இறவாமை அடைந்தாலும் ஞானம் பிரமத்தின் பேரருளால் விளைவது என்பது நன்கு தெரியவருகிறது.

புருஷ சூத்திரப் பகுதியின் உண்மைப்பொருளை வரையறை செய்ய மாத்வர் மிகுந்த விழிப்போடு கொள்ளத்தக்க கருத்துக்கள் அனைத்தையும் நன்கு ஆராய்கிறார். தான் கொள்ளுகின்ற பொருளுக்கு மாறான கருத்துக்கள் யாவற்றையும் தெளிவுற ஆராய்கிறார். இவ்வாறு, ஆராய்ந்து மாத்வர் தனது கருத்துக்கு மாறுபடும் கருத்துக்கள் தம்முள் முரண்படுவன என்று காட்டுகிறார். எடுத்துக்காட்டு: "கரும நெறியே விடுதலைக்குரிய வழி, அல்லது பக்தி நெறியே விடுதலைக்குரிய வழி" என்று சொல்வதில் உள்ள குறைகளைப் புலப்படுத்துகிறார். செயல்நிலை, ஞானம் இன்றி நிகழாது. ஞானமின்றி நிகழாது என்று கூறுவதால் ஞானத்தின் இயங்கு நிலையாகச் செயல் நிலையைக் கொள்ள வேண்டுவதாகின்றது. பக்தியின் கூறாக நம்பிக்கை அமைகிறது. ஞான நெறியிலே ஒருவன் கொள்ளுகின்ற பக்தியின் ஒரு கூறாக நம்பிக்கை அமைகிறது. ஆதலால் ஞானத்தின் செறிவை விளக்குவது எனப் பக்தியைக் கொள்ளலாம். செயல் நிலையை ஞானத்தினின்று பிரிப்பது தவறு. ஏனெனில் செயற்குரிய நிலையினை முன்னதாகவே ஒருவனிடத்து நாம் இருப்பதாகக் கொள்வதாகும். இது பிரமம் யாவற்றையும் நிகழ்த்துவோன் என்னும் உண்மையினை மறுப்பதில் முடியும். தனி ஒருவன் செயல்களை மேற்கொள்ளத்தக்கவன் என்று கருதுவது பிரமம் யாவற்றையும் இயக்குவோன்

என்பதை மறுப்பதாகும். ஞானத்தினின்று நம்பிக்கையினை அல்லது பக்தியினை நீக்குவதானது ஆன்மீகம் அல்லாத ஒரு நிலையினை மேற்கொள்வதாகும்.

ஈசாவாஸ்ய உபநிடதத்தில் அரைகுறை ஞானம் அவித்தையாகும். முழுமையான ஞானம் முற்றுணர்வாகும், வித்தையாகும் என்று கூறப்பெறுகிறது. மயக்க நிலைகளை, மயக்க நிலைகள் என உணராது போனால் ஞானத்தை உள்ளவாறு உணர்ந்து பாராட்ட இயலாது. அரைகுறை அறிவினை நாம் போற்றினால் ஞானத்தின் முழுமையான நிலையினை மறந்தவர்கள் ஆவோம். ஞானத்தின் முழு நிலைகளை அறிகின்றபோது மயக்க நிலைகளை அறியாது போதல் இயல்பு. ஆதலால், அவித்தை வித்தை, மயக்கம் முற்றுணர்வு ஆகிய இரண்டையும் ஒருங்கே உணர்தல் வேண்டும். பிரமம் அல்லது ஈசன் மயக்கத்தையும் முற்றுணர்வையும் ஒருங்கே விளைப்பவன் ஆவான். ஞானத்தின் உண்மையினை நிறுவுவதற்கு மயக்கம் தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது. மயக்கத்தினைப் படைத்தல் என்பது மயக்கத்தை விளைக்கும் அனைத்துச் சூழ்நிலையையும் உருவாக்கி ஞானத்தை மறுக்கச் செய்து ஞானத்தின் உண்மை நிலையினை முடிவிலே நன்கு விளங்கச் செய்வதற்காகும்.

மேற்குறித்த கருத்துக்களை மாத்வர் நினைவில் வைத்து ஞானத்தினை வரையறை செய்கிறார். ஞானம் என்பது புறத்திருந்து பதியும் வெறும் பதிவுகளை உணர்தல் ஆகாது. ஆனால், செயல் நிலையிலே, அறிதலும், சிந்தித்தலும், தனதாக்கிக் கொள்ளுதலும் ஆகும். இவ்வாறு நன்கு புரிந்து கொண்டு, புரிந்தவற்றைச் சிந்தித்து, சிந்தித்தனவற்றைத் தெளிந்து ஏற்கனவே உள்ள ஞானத்தோடு பொருந்தவைத்து, தனதாக்கிக் கொள்ளுதல் என்கின்ற நிகழ்ச்சி உட்படுத்தும் கருத்துக்களாவன :— ஒன்று, மயக்கத்தை நீக்குதல் ஆகும். இரண்டு, ஞானத்தின் உண்மை நிலையினைத் தெரிந்து பாராட்டுதல் ஆகும். மூன்று, எந்தக் கூறு மேற்குறித்த புரிந்து கொள்ளுதல், சிந்தித்தல், தெளிதல் ஆகியவற்றை உட்படுத்தும் நிகழ்ச்சியினைத் தொடர்ந்து நிகழச் செய்யுமோ, அதை இருத்திக்கொளல். இந்தக் கூறு, அறிவு நிகழ்ச்சி தொடர்ந்து நிகழ்தற்கு இன்றியமையாததாகும். மயக்

கத்தை ஏன் மறத்தல் வேண்டும். மயக்கத்திற்கு ஆதார மாக விளங்குவது அளவை நெறியிலே பிழையுடையது என அறியப்பெறுகிறது. ஞானம் குறையற்ற ஒரு தத்து வத்தின் அடிப்படையில் எழுப்பப்பெறுவதால் ஏற்புடைய தாகும். அறிவு, உண்மையென அறியொணுக் கொள்கை யினர் ஏற்கும் வகையில் மாத்வர், நிறுவுகிருர். நிறுவு வதற்கு இருவகையான அளவைகளைப் பயன்படுத்துகிருர். அறிவு பெறுதற்கு இயலாது என்று கூறுகின்ற ஒருவன் அறிவைப்பற்றி ஏதும் அறியாதவன். அறிவை அறியாத நிலையிலே தனது கருத்தின்படி கண்டனம் செய்கிருன். அறிவிற்கு என, ஒரு அளவை உண்டு. இவ்வளவையை நன்கு பயன்படுத்தியே அறிவினை நிறுவுகிருன். அறிவின் சிறப்பு, ஒருமுறை அதன் உண்மையாக உணரப்பெற்ருல் பின்பு அதற்குப் பின்பு மறுப்பு நிகழாததாகும். இவ் வுண்மையினை நன்கு நினைவில் வைத்து அறிவு பெறுதற்கு இயலாது என்று கூறுகிறவர்களை நோக்கி அதிலுள்ள முரண்பாட்டைப் புலப்படுத்தி அது தானே அழித்துக் கொள்கிறது என்பதைக் காட்டுகிருன்.

தன்னைத்தான் நிறுவிக் கொள்கின்ற ஓர் இயல்பினை அறிவிடத்துக் காணலாம். மேலும், மேலும் நிறைவு காண்பதே அறிவின் இயல்பாகும். இவ்வுண்மையினை நன்கு அறிந்து கொள்ளுதலே உயரிய ஒழுக்கம் என்று மாத்வர் கருதுகிருர். (தவம், உபாசனை, அல்லது தியானம்). மாத்வர் கூறுவது: "ஒரு கணமும், ஒருவன் அறிவின்றி இருத்தல் கூடாது. இங்கு அறிவு என்று குறிக்கப்பெறு வது பிரமத்தைக் குறித்த மெய்ப்பொருளியல் அறிவு ஆகும். தூக்கத்திலே பிரமத்தைப் பற்றிய அறிவு தடை படுமானுல் விழிப்பு நேர்ந்தவுடன் அவன் தொடர்ந்து பிரம அறிவினைப் பெறுகின்ற முயற்சியில் தலைப்படல் வேண்டும். மெய்ப்பொருளியல் நிகழ்ச்சி முறை, பக்தியும், கருமமும் தமது உண்மை இயல்பிலே ஞானமேயாகும் என நிறுவுகின்றது. ஒரு செய்தியினைப் புரிந்து கொண்டு, சிந்தித்து உணரும் பொருளைத் தன்னுடைய அறிவோடு பொருத்தி உணர்வதே இங்கு நாம் காணும் ஒரு நிகழ்ச்சி யாகும். இங்கு, பக்தி, கருமம், ஞானம் ஆகிய மூன்றும் இடம் பெறுகின்றன. உண்மையான ஞானம் பெறுகின்ற வகையில் பக்தியும் கருமமும் பெரிதும் துணை புரிகின்றன.

இவ்வுண்மையினை ஒருவன் நன்கு உணர்வானேயானால் வேத முழுமையும் ஊடுருவிச் செல்லும் ஒருமை நோக்கு நன்கு புலப்படும்.

4

மாத்வர் பிரம மெய்ப்பொருளியலுக்கு எதிராக வேதத்தினை வற்புறுத்துவது எப்பயனையும் விளைக்காது என்று கூறுகிறார். சங்கரர், இராமானுஜர் ஆகியோர் பிரமம் குறித்துக் கொண்ட கொள்கைகள் இவ்வுண்மையினை விளக்குகின்றன. சங்கரர், பிரமத்தை நிர்விசேஷம் அல்லது நிர்க்குண பிரமம் என்று குறித்தார். இராமானுஜர் பிரமம் இவ்வுலகின் உயிர் என அல்லது சரீரி எனக் குறிக்கிறார். இராமானுஜர், சங்கரர் ஆகியோர் கொண்ட கொள்கைகள் வேதத்தில் காணப்பெறும் தனித்த கருத்துரைகளின் சொற்பொருளை அடிப்படையாகக் கொண்டவை. ஆதலால் இவை இருமைக் கொள்கைகளை விளக்குவனவாக அமைகின்றன. உட்பொருள் வேறு, சொற்பொருள் வேறு. இவை விளக்கம் தருவதை விடப் பல சிக்கல்களை எழுப்புவதாகும். நிர்க்குண நிலையில் உள்ள ஒன்றில் குணம் நிறைந்ததை எதிர்ப்பதாகும். குணங்கள் அற்றது என்று நிறுவுவது தன்னைத்தான் மறுப்பதாகும். அவித்தை, இருமையை விளக்காது. பிரமம் குணங்கள் அற்றது எனின் அறியாமைக்கு ஆதாரமாகாது. அப்பொழுது அறியாமை ஆதாரமற்றதாகிவிடும். அறியாமையும், குணங்கள் அற்ற பிரமமும் ஒருமித்து இருத்தல் இயலாது. அறியாமையை வற்புறுத்துவது அதற்கு ஒரு சிறப்புத் தருவதாகும். அறியாமையைத் தனித்ததொரு பொருளாக்கிப் பிரமத்திற்கு எதிராக அமைப்பதாகும்.

இருமைக் கொள்கையில் பிரமம் அடங்குகிறது. உலகாகவும், உயிர்த்தொகுதியாகவும் விளங்குவது பிரமத்தின் சரீரமாகும். பிரமம் சரீரியாகும். பிரமம் உலகு, உயிர் ஆகிய இருமையிலே அடங்குவதாகும். இந்த இருமை, பொருள் குணம் ஆகிய இருமையாகும். பொருளையும் குணத்தையும் இணைக்கும் ஒவ்வொரு கருத்தும் இருமையை வற்புறுத்துவதாகும்.

வேதக் கருத்துக்களை விளக்கிக் கூறுவதற்குப் பிரம மெய்ப்பொருளைப் பயன்படுத்துவது முற்றிலும் புதிய வேறான பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்தை விளைவிக்கக் காணு கிறோம். இதனை மாத்வர் அறிகிறார். இந்நிலையினை விளக்குகிறபோது வேதாந்தக் கருத்தின் முடிந்த நிலைக்குக் கொணர்கிறார். பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து எப்பொழுது அமையும். மெய்ப்பொருளியலை வேதப் பகுதிகளைப் புரிந்து கொள்வதற்குப் பயன்படுத்துகிறபோது பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து தோன்றுகிறது. ஆதலால், பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து வேதத்தைச் சார்ந்தது ஆகும். குணங்கள் அற்று இருத்தலும், வேதமாக இருத்தலும் முரண்படுவன வாகும். பிரமம் உடலைக் கொண்டுளது என்று கருதுவது அனுபவ நிலையில் பொருள், பண்பு என்று கொள்ளும் வேறுபாடுகளை அடிப்படையாகக் கொள்வதாகும். ஆனால் அனுபவ நிலையில் காணும் வேறுபாடுகள் அனைத்தையும் பிரமம் கடந்து விளங்குகிறார் என்று வேதம் நன்கு விளக்கு கிறது.

வேதத்தை ஓர் அறிவு வாயிலாகக் கொள்வது ஏனைய அறிவு வாயில்களை எல்லாம் வேதம் கடந்து விளக்குகிறது என்று கொள்வதாகும். வேதம், மற்றைய அறிவு பெறுகின்ற வாயில்களை மறுப்பதன்று. மற்றைய வாயில் கட்கு வேதம் சிறப்பினைத் தருகிறது. எடுத்துக்காட்டு: காட்சி, புறப்பொருளைப் புலப்படுத்துவது என்று பொது வாக அறியப்பெறுகிறது. புறப்பொருள் பிரமத்தின் வெளிப்பாடு என்று வேதம் உண்மைத் தத்துவ நிலையில் விளக்குகின்ற ஆற்றலால் பிரமம் புறப்பொருள்கட்கு ஆதாரம் என்பதை வேதம் காட்டும். காட்சியோ, பிறவோ, வேதத்திற்கு அயலாக இல்லை. இந்நிலையில் பிரமத்தைப் பொதுப் பொருள்கள் இடத்திலே வைத்து வேதம் உணர்த்துகிறது. இவ்வாறு, உணர்தலிலே புறப்பொருள் பற்றிய அறிவு பிரம ஞானத்தில் ஒன்றுகிறது. பிரமம் அனைத்துப் பொருள்கட்கும் ஆதார மாகும். பொருள் பிரமத்தில் அல்லது தனது அடிப் படையில் ஒன்றுகிறது.

வேதம், மற்றைய அறிவு வாயில்களைக் கடந்து விளங்குகிறது என்று சொன்னால் மற்றையவைகளை

உட்படுத்தியே விளங்குகிறது என்று பொருள். இதே போலப் பிரமம் அனைத்துப் பொருள்களையும் கடந்து விளங்குகிறபோது, எப்பொருளையும் விலக்குவது இல்லை. ஆதலால், அறிவு பெறுதற்கு உரிய வாயிலாகத் திகழ்கின்ற எந்த வாயிலும் வேதத்தால் தெளிவு பெருத நிலையில் இல்லை. இதேபோலப் பிரமத்திற்கு அயலாக எப்பொருளும் இல்லை. பிற வாயில்களின் மூலம் நாம் பெறுகின்ற அறிவிற்கு வேதம் பிறப்பிடமாகும். சாந்தோக்கியம் ஒரு மெய்ப்பொருள் இயல் நிலையில் நின்று முடிவிற்கு வந்துள்ளது. சாந்தோக்கிய மெய்ப்பொருள் இயலின் முடிவு வருமாறு: "பிரமத்திற்கு இரண்டாவது நிலையில் யாரும் இல்லை". தனக்குவமையில்லாதான் பிரமன், ஒன்றே எனக் கூறுகின்றவர் உலகின் உண்மையல்லாத நிலையினை உணர்கிருர். பிரமமும், உலகும் ஒன்றேயெனக் கொள்கின்றவர் உலகினை இறைவனது உடலாகக் காண் கின்றனர். வேதத்தின் சொற்பொருளைக் கொண்டு வேதம் பல பொது உண்மைகளையுடையது என்று கூறுவது பொருந்தாது.

இவ்வுலகு உண்மையற்றது எனக் கருதுவது இவ்வுலகு உண்மையுடையதா அல்லது அற்றதா என்று கருதுவதன் அருமையை உணர்த்துவதாகும். இவ்வுலகினை பிரமத்தின் உடல் எனக் கூறுவது, பிரமத்தைப் புறப் பொருள் ஒன்றினுல் கட்டுறச் செய்வதாகும். இம் முடிவுகள் பிரம மெய்ப்பொருள் இயலை எதிர்க்கத் தக்கன அல்ல. உலகு உண்மைப்பொருள் அன்று என்று கூறுவதோ, உலகு பொய்ப்பொருளும் அன்று என்று கூறுவதோ இவ்விருவகை முடிவுகளைக் கூறுவது வேதத்தின் உண்மை நிலை அன்று.

வேதத்தின் நிலையாவது பிரமம் இணையற்றது என்று கூறுவது, பிரமத்தின் மெய்ப்பொருளியலால் ஏற்படும் உண்மையாகும். இதனினின்று நாம் பெறுவது உலகம் உண்மையே, இவ்வுண்மையினை ஏற்கின்றபொழுது இவ்வுலகின் உண்மை ஆதாரத்தைக் காணுகின்ற சிக்கல் ஏற்படுகிறது. வேதம், உலகு உண்மையினை நிறுவிய நிலை, பிரமத்தின் மெய்ப்பொருளியலை இன்றியமையாத தாக்குகின்றது.

5

பிரம மெய்ப்பொருளியல் ஆய்வின் மூலமாகப் பிரமத்தின் உண்மை அறியப்பெறுதல் வேண்டும். இவ்வாறு பிரம மெய்ப்பொருளியலின் பயிற்சியின் மூலம் பிரம உண்மையினைத் தெளிதல் வேதத்தில் முக்கிய கொள்கையாகக் காணப்பெறுகிறது. வேதத்தொடர்கள் மேற்குறித்த கருத்தினை விளக்கும். 'பிரமத்தைப் பற்றி ஆராய்க'. "பக்தியோடு பிரமத்தைப் பற்றி ஆராய்க" இவ்விரு தொடர்களும் இவை போன்ற பிறவும் மெய்ப் பொருள் ஆராய்ச்சி இயலின் மூலம் பிரமத்தின் உண்மை அறியப்பெறுதல் வேண்டும் என்பதை வலியுறுத்தும். 'பிருகதாரண்யக' உபநிடதத்தில் பிரமத்தைப் பற்றிய மெய்ப்பொருளியல் வரையறை செய்யப்பெறுகிறது. "ஆன்மா, உணரப்பெற வேண்டுமானால், ஆன்மா அறியப் பெறல் வேண்டும், பயிலப்பெறல் வேண்டும், பயின்று, தெளியப் பெறல் வேண்டும்". பிரம சூத்திரம் 'பிருகதாரண்யக' உபநிடதத்தில் அடங்கி இருக்கும் கருத்துரைகளால் குறிக்கப்பெறும் பொருளை வெளிப் படுத்துகிறது. அறிவு அல்லது ஞானம் என்பது பிரம மெய்ப்பொருளியலாகும். பிரம மெய்ப்பொருளாவது பிரமத்தை அறிதல், சிந்தித்தல், தெளிதல் ஆகியவை முறையே நிகழ்வனவாகும். அறிதலாவது, வேதத்துள் பிரமத்தைப் பற்றிக் கூறப்பெற்றுள்ள உண்மைகளை உள்ள வாறு அறிதல் ஆகும். உலகியலிலே அனுபவ வழியே, அறியப்பெற்ற விளக்கங்கள் பிரமத்தை அறியப் போதா. வேதத்தில் அறியப்பெற்ற உண்மைகளை நன்கு சிந்தித்தல் அடுத்த நிலையாகும். வேதத்தில் காணப்பெறும் பகுதிகள் அனைத்தையும் ஒருங்கே நினைவில் வைத்து நாமறிந்த உண்மைகளைத் திறன் ஆய்வு முறையில் தெளிதல் இன்றியமையாதது. வேதம் முழுமையாக உணர்த்து கின்ற உண்மையினை அறிதல் வேண்டும். அறிந்த உண்மைகளைச் சிந்தித்துத் திறன் ஆய்ந்த உண்மை களையும் பயன்படுத்தி வேதத்தின் உட்பொருளை அறிதலே தெளிதல் ஆகும். இம்முறையினைத் தியானம் அல்லது வழிபாடு என்று கூறுவர். தியானம் அல்லது வழிபாடு பொதுவாகத் தெரிந்த ஒரு பொருளிடத்துக் கருத்தினைப் பதிய வைத்தல் என்பது அதன் வழக்கமான பொருளாகும்.

இவ்வாறு, தெரிந்த ஒரு பொருளில் பதியவைத்தல் ஆன்மீக முன்னேற்றத்தைத் தடைப்படுத்துவதாகும். பிரம மெய்ப்பொருளியல் பாசங்களினின்று விடுதலை பெற விரும்புகின்ற விருப்பத்தின் வெளியீடாகும். ஆன்மீக முன்னேற்றத்தால் இது விளங்கும். மெய்ப்பொருளியல் மனத்திலே, ஒரு சம நோக்கினை உண்டுபண்ணுகிறது. சம நோக்குப் பெறுகின்ற ஒரு மாணுக்கன், பிரமத்தை, வேதத்தில் விளக்கியுள்ளவாறு அறிகிருன். இக்காரணத்தால் மாத்வர், மெய்ப்பொருளியலை உயரிய ஒழுங்கு நெறியாகக் கருதுகிருர்.

மெய்ப்பொருளியல் வேதத்தில் அறிகின்ற ஓர் முயற்சியாகும். வேதம், பிரமத்தையே உட்பொருளாகக் கொண்டு விளங்குவதால், வேதம் பிரம மொழியையே பயிலுகிறது என்று கூறவேண்டும். ஏதாவது ஒரு கருத்துரையை வேதம் எனக் கொண்டு அக்கருத்துரையின் உண்மையினை நிறுவுவதற்கு மெய்ப்பொருளியல் முயல்வதில்லை. பிரமமொழியைத் தெரிதலே, பிரமமொழியே வேதம் என அறிதலே மெய்ப்பொருளியலாகும். கட்டற்ற பரம்பொருள் வேதத்தையும், மெய்ப்பொருளியலையும் தனது இருவகைத் தோற்றங்களாகக் கொண்டு விளங்குகிறது. பரம்பொருளை அறிகின்ற முறைமையில் மெய்ப்பொருளியல் முதலிலே அமைகிறது. வேத வடிவம் கொள்கிறது. வேத வடிவம் கொள்வதால், பின்னர் எழும் மெய்ப்பொருளியல் வேதத்தின் அடியாக எழுவது இன்றியமையாததாகிறது. இவ்வுண்மையினை மாத்வர் நன்கு உணர்ந்து தன்னை வேதத்தின் உண்மைகளால் இயக்கப் பெருதவர் என்று குறிக்கிருர். மாத்வர் தன்னைக் கடவுள் சித்தாந்தி அல்ல என்று கூறிக்கொள்கிருர். மாத்வரது இக்கருத்தை ஒட்டியே 'ஜயதீர்த்தர்' பிரம சூத்திரம் வேதத்தைத் தழுவித் தோன்றியது அன்று என்று கூறுகிருர். வேதத்தைப் பின்பற்றிப் பிரமசூத்திரம் தோன்றவில்லை எனினும் வேதத்தின் உட்பொருளைக் காணவும், வரையறை செய்யவும் முற்பட்டுள்ளது என்றும் கூறுகிருர்.

மேலே குறித்த கருத்துக்களின் விளக்கம் மாத்வரது பிரம மீமாம்சையை நன்கு விளங்கிக் கொள்ளத் துணை

செய்யும். ஆனால் விளங்கிக் கொள்வதில் உள்ள அருமைப்பாடு புலனாகின்றது. இவ்வருமை தவிர்க்க வொணாதது என்று மாத்வர் கூறுகிறார். பிரமத்தை நன்கு அறிதல் என்பது பிரமமாக இருக்கின்ற ஒன்றே அவ்வாறு அறிதல் கூடும் என்பதாகும். வேத மொழிகளைப் பயின்று, பிரம மெய்ப்பொருளியல் நாராயணன் தன்னை வாசுதேவனாக அனைத்தையும் உள்ளடக்கியோனாக அறிந்து கொள்ளுதலை விளக்குகிறது. பிரமம் அனைத்தையும் உள்ளடக்குகின்ற பரம்பொருளாகும். இதனை உணர்ந்து பாதராயணர் நாராயணனை அல்லது வாசுதேவனை விஷ்ணு என, வேதம் போற்றுவதாக விளக்குகிறார். பிரமம் தன்னை விஷ்ணு என, உணர்ந்து கொள்ளுகின்ற முறையே, பிரம மெய்ப்பொருள் இயலாகும். இவ்வாறு உணர்தலாகிய முறையே படைப்புத் திட்டமாக நிகழக் காண்கிறோம். மெய்ப் பொருளியலுக்கு அயலாக ஏதும் இல்லை என்று தெரிய வருகிறது. இதனை உணர்த்தவே மாத்வர் மெய்ப் பொருளியலை விஷ்ணுவைக் குறித்த விஞ்ஞானம் என்று கூறுகிறார். விஷ்ணுவைப் பற்றிய விஞ்ஞானம் மிகுந்த விரிவுடையது. அனைத்து விஞ்ஞானங்களின் பிறப்பிடமாக விஷ்ணு விஞ்ஞானம் விளங்குவதோடு அவற்றின் இலட்சியமாகவும் விளங்குகிறது. விஷ்ணு விஞ் ஞானத்தைப் பயிலுதல் உயரிய பயிற்சியாகும். இப்பயிற்சி மற்றைய பயிற்சிகள் அனைத்திலும் உள்ள நன்மைகளை உட்கொண்டதாகும். மேற்குறித்த கருத்துக்கள் அனைத்தையும் நிறுவ மாத்வர் பிரம மெய்ப்பொருளியலை விளக்குகிறார்.

ii. பிரம மெய்ப்பொருளியலின் விளக்கம்

வேதம் உணர்த்தும் உண்மைகளின் அகவளத்தை அறிதலே பிரம மெய்ப்பொருள் இயலாகும். வேத வளத்தை அறிதலால் பிரமத்தின் எல்லையற்ற முழுமை யான நிறைவினை அறிதல் கூடும். அறிவும், அறிவற்ற பிற நிலைகளும் ஒன்றோடு ஒன்று மாறுபட்டு நிற்கக் காண்கிறோம். இம்மாறுபாடுகளை எல்லாம் கடந்த நிலையில் உண்மையான அறிவு நிலை நிறுத்தப்பெறுகிறது. இவ்வாறு அறிவு நிலை நிறுத்தப் பெறுதலே வேதத்தின்

வளத்தைக் குறிப்பதாகும். வேத வளத்தை வெளிப் படுத்துதற்கு யுக்தி அல்லது அறிவு பயன்படுத்தப் படுகிறது. இவ்வறிவு வேத அறிவாகும். உலகியலிலே பயன்படும் அறிவைக் கடந்த அறிவு, வேத அறிவு. வேத அறிவினால் உணரும் உண்மைகள் பின்னர்ப் பொய்யாவது இல்லை. வேத அறிவினிடத்து முழுமையான ஆன்மீக நோக்குச் சிறப்பாக அமையக் காண்கிறோம். வேத அறிவு தன் உண்மையைத் தானே நிறுவுகிறது. ஆனால், இவ்வறிவு உலகியலிலே, அனுபவ நிலையில் பயன்படுகிற பொழுது முரணுதலை உடையதாகக் காண்கிறோம். பிழைபடுவதாக அமைகிறது. ஏனெனின் அனுபவ நிலையில் எவ்வுண்மையும் பேருண்மையாகாது; எதுவும் நிறைவுடையதாகாது.

மேற்குறித்த கருத்துக்களின் பொதுவான அடிப் படையில் மாத்வ மெய்ப்பொருள் இயலின் சிறந்த கூறுகளைச் சுருக்கமாகச் சுட்டுவோம்.

1

குறை உணர்வு, நிறைவாகிய கருத்திற்கு வழி வகுக்கிறது. சிலரிடத்தில் குறை உணர்வு நிறையின் உண்மையை அதாவது பிரமத்தை ஐயுறத் தூண்டுகிறது. ஐயம், மெய்ப்பொருள் இயலைத் தோற்றுவிப்பதாகும். பிரமம் உண்டா என்று ஐயுறுதல் பிரமத்தை அறியும் வாயில் உண்டா என ஐயுறுதல் ஆகிய இரு நிலை களும் மெய்ப்பொருளியலை இன்றியமையாததாக்குகின்றன. பிரமம் தானே விளங்குவது என்று கொள்ளலாம். இவ்வாறு கொண்டால் பிரமம் அறிவால் அறியப்படும் பொருள் என்று கொள்வதாகாது. பிரமம் அறிவால் அறியப்படுவது அன்று எனக் கொள்வது மெய்ப்பொரு ளியலை மறுப்பதாகும். மெய்ப்பொருளியலை மறுப்பது என்பது மெய்ப்பொருள் இயல் என ஒன்று உண்டு என்பதை முன்பாகவே ஏற்பதாகும். ஆதலால் இது தனக்குத் தானே முரணாக முடிகிறது.

பிரம நோக்கு, கருத்திலே உள்ளவரை மெய்ப்பொரு ளியல் அமைதல் இயலும். பிரம நோக்கில் மாறுதல் நிகழ் கிறபொழுது மெய்ப்பொருளியல் பிழைபடுகின்றது.

விடுதலை வேட்கை மெய்ப்பொருளியலுக்கு வழி காட்டாது. அவா, துன்பமேயாகும். அவாவின் காரணம், மயக்கம் அல்லது திரிபுக் காட்சி, அல்லது பிறழ உணர்தல் என்பது மெய்ப்பொருளியலோடு முரணுவதாகும். திரிபுக் காட்சி என்பது முன்னரே ஒருவகைக் கருத்துக் கொள்வதால் ஏற்படுகின்றது. ஆனால், மெய்ப்பொருளியல் எவ்வகைக் கருத்தையும் முற்படக் கொள்வது இல்லை. மெய்ப்பொருள் இயல் பேருவகையின் விளைவு. மெய்ப்பொருள் இயலே பேருவகையாகும்.

இப்பேருவகை யாவற்றையும் கடந்தது; அனுபவ நிலைகளால் கட்டுருதது. பேருவகை என்பது பற்றிலாத நிலையை வெளிப்படுத்துவதாகும். பற்றின்மை என்பது, பிரமம் ஒன்றே பற்றுதற்கு உரியது என்பதை உறுதியாகக் கொள்வதாகும். அனைத்தும் ஒன்றையொன்று தழுவிய தாக உள்ளது; ஆனால் உயர்ந்த ஒன்றினை நோக்க இவை யனைத்தும் குறையுடையனவே.

மெய்ப்பொருள் இயல் மனிதனால் படைக்கப்பெற்றது அன்று. மனிதனிடத்துள்ள தெய்வீகக் கூறினை விளக்குவதே மெய்ப் பொருள் இயலாகும். பிரமத்தின் அருளின் விளைவாக மெய்ப்பொருளியல் அமைகிறது.

அறிவின் உயரிய வாயிலை அறிதலும் அவ்வாயிலின் உயரிய பொருளாக உள்பொருளை அறிதலும் மெய்ப் பொருளியல் முறைகளாகும். பிரமம் என்ற சொல் உயர்வற உயர்ந்த அறிவு என்றும், உள்பொருள் என்றும், ஒருங்கே பொருள்படும். அறிவு பிறப்பதற்கு உரிய வாயி லாகப் பிரமம் விளங்குகிறது. இவ்வகையில், பிரமம் இன்றி யமையாதது, என்றும் நிலைப்பது (nitya), குற்றமற்றது (nirdosra), தன் உண்மையைத் தானே நிறுவுவது (Svatah-pramana), உருவம் அற்றது (a-pauruseya), ஆகும். இக் கருத்துக்களால் பிரமம் வேதம் என, வழங்கப்பெறுகிறது. பிரமம் உள்பொருளாகக் கருதப்பெறின் அனைத்து நிறைவும் ஒருங்கேயுடையது என்பது புலனாகும். அனைத்து நிறைவும் உடைய ஒன்று, அனைத்து ஆற்றலையும் உடையது ஆகும். உள்ள அனைத்திற்கும் உளதாகும் தன்மையினை நல்குவது பிரமம் ஆகும். உள்பொருள் என்பது (1)

தன் உண்மை நிலை (சொரூபம்) (2) அதன் புற நிலை (பிரமிதி) (3) உள்பொருளின் தொழிற்பாடுகள் (பிரவிர்த்தி) ஆகிய அனைத்தையும் கொடுக்கின்ற நிலையில், செய்கின்ற நிலையில் பிரமம் விஷ்ணுவென வழங்கப் பெறும்.

பிரம மெய்ப்பொருளியல் விஷ்ணுவின் மெய்ப்பொருளியலாக மாறுகிறது. இதனை உணராமை பந்தத்திற்குக் காரணமாகும். இதை உணர்தல் விடுதலையாகும். கட்டுறுவதும், விடுதலை அடைவதும் ஒருங்கே விஷ்ணுவின் வேலைகள் ஆகும். விஷ்ணு விடுதலை அடைதற்கு வழியாகவும் பெற வேண்டிய லட்சியமாகவும் ஒருங்கே விளங்குகிறார். வேதம், கலப்பற்ற மெய்ப்பொருளியலாக இருந்து இந்த அறிவைத் தோற்றுவிக்கின்றது. இவ்வறிவினால் ஒவ்வொரு கருத்தும், சொல்லும், இறைவனைப் பற்றிய உண்மையின் விளக்கமாக அமையப்பார்க்கிறோம். வாழ்வு முழுமையும் இறைவனுக்குப் படைக்கப் பெறுவதாக அமைகின்றது.

2

பிரமம் (விஷ்ணு) நிறைவுடையதாகக் கருதும்பொழுது அறிகின்ற நிலைக்கு அப்பாற்பட்டதாக விளங்குகிறது. பிரமம் என்றும் உள்ளது; இன்றியமையாதது; யாவற்றையும் தோற்றுவிப்பது பிரமம் எனக் காண்கின்ற போது அது அறியக்கூடியதாகின்றது.

உணர்வுள்ள ஆன்மாக்கள் அல்லது அறிகின்ற ஆற்றல் உடையவர்கள், உணர்வற்ற பொருள்கள் ஆகிய இருவகைக் கூறுகளை உலகு உடையது. தனித்த நிலையில் உள்ள ஆன்மாக்கள் பலவாகும். இவ்வான்மாக்கள் எண் வகை நிலைகளைக் கடந்து செல்கின்றன. எட்டு வகை நிலைகளாவன: (1) பிறப்பு (2) இருப்பு (3) அழிவு, (4) சார்புள்ள நிலை (5) அறிவு (6) அறியாமை (7) பந்தநிலை; (8) விடுதலை. வெவ்வேறு ஆன்மாக்கள், வெவ்வேறு நிலைகளில் இருப்பனவாகும். அனைத்து ஆன்மாக்களும், தம்முள் தொடர்புடையன. எந்த ஆன்மாவும், விடுதலை உணர்வோடு இல்லை. ஆன்மாக்கள் தம்முள் பெரிதும் தொடர்புடையன. ஒவ்வொரு ஆன்மாவும்

தனித்த இருப்பு உடையது ஆனாலும், மற்றைய ஆன்மாக்களால் தொடர்புறுவனவே. உணர்வு, உடையதானாலும், உணர்வற்றதானாலும், ஒவ்வொரு பொருளும், இயல்பிலே மற்றொன்றினைச் சார்ந்ததாகவே காணப்பெறுகிறது (பரதந்திரம்). சார்புடையது தன்னளவில் விளக்கம் உடையது அன்று; ஆதலால், மற்றவற்றையும் விளக்காது. சார்புடையது, சார்பற்ற ஒன்று உளது என்பதைக் குறித்து நிற்கிறது.

உலகப் பொருள்கள் சார்புடையன அல்ல என்று மறுப்பது அல்லது சார்புடையனவாகத் தோன்றுதல் மித்தையாகும். மித்தையையோ அல்லது மறுப்பையோ, சார்பு நிலையில் வைத்துப் பேசுவதாகும். மறுப்போ அல்லது மித்தையோ ஒன்றைச் சார்ந்தே விளங்குவனவாகும். சார்புடையன அனைத்திற்கும், மித்தையாகத் தோன்றுவன அனைத்திற்கும் மூலமான சார்பற்ற ஒன்று இருத்தல் வேண்டும். சார்புடையது, ஏதேனும் ஒரு பொருளில் உண்மை எனவே கொள்ளவேண்டும். சார்பு அற்றது தோன்றுகின்ற இவ்வுலகத்தில் உண்மையான காரணமாகும். சார்பற்றது எல்லா நிலைகளிலும் தன் உண்மை நிறுவப்பெற்றதாகும். சார்பற்றது, காரியங்களின் மூலம் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறது. காரியங்களின் மூலமாகவே தனித்துச் சார்பற்று உள்ளதனை நாம் அறிகிறோம். சார்பற்றது என்றென்றும் உள்ளது, எல்லாம் வல்லது, எல்லாவற்றையும் செயவல்லது, செயல் வல்லார்க்கு எல்லாம் தலைமையாகச் செயல் வல்லானாக விளங்குவது. எல்லாம் வல்ல நிலையிலே அனைத்துமாகச் சார்பற்றது விளங்குகிறது. அனைத்துக் கூறுகளையும் கொண்டு விளங்குகிறது. ஒவ்வொரு கூறும் தனித்து விளங்குவது. சார்பற்றது தன்னுள்ளே வேறுபாடுகள் அற்றது. சார்புடையதினின்று பிரித்து அறியக்கூடியது. சார்புடையதைப் பிரித்துக் கூறுவது சார்பற்றதற்கு எதிராக அமைப்பது ஆகும். சார்பு உள்ளதைச் சார்பற்றதற்கு மறுப்பாகக் கொள்வது சார்புடையதை நிறுவுவதாகும். இவ்வுண்மைகள் அனைத்தையும் வேதம் உணர்ந்தே சார்பற்றதின் ஒருமையையும், சார்புள்ளதினின்று பிரிந்து உள்ளதையும் விளக்குகிறது. ஒருமையும் வேறுபாடும் ஒன்றை ஒன்று மறுப்பதாகக் கொள்வது

தனித்த இருப்பு உடையது ஆனாலும், மற்றைய ஆன்மாக் களால் தொடர்புறுவனவே. உணர்வு, உடையதானாலும், உணர்வற்றதானாலும், ஒவ்வொரு பொருளும், இயல்பிலே மற்றொன்றினைச் சார்ந்ததாகவே காணப்பெறுகிறது (பரதந்திரம்). சார்புடையது தன்னளவில் விளக்கம் உடையது அன்று ; ஆதலால், மற்றவற்றையும் விளக்காது. சார்புடையது, சார்பற்ற ஒன்று உளது என்பதைக் குறித்து நிற்கிறது.

உலகப் பொருள்கள் சார்புடையன அல்ல என்று மறுப்பது அல்லது சார்புடையனவாகத் தோன்றுதல் மித்தையாகும். மித்தையையோ அல்லது மறுப்பையோ, சார்பு நிலையில் வைத்துப் பேசுவதாகும். மறுப்போ அல்லது மித்தையோ ஒன்றைச் சார்ந்தே விளங்குவன வாகும். சார்புடையன அனைத்திற்கும், மித்தையாகத் தோன்றுவன அனைத்திற்கும் மூலமான சார்பற்ற ஒன்று இருத்தல் வேண்டும். சார்புடையது, ஏதேனும் ஒரு பொருளில் உண்மை எனவே கொள்ளவேண்டும். சார்பு அற்றது தோன்றுகின்ற இவ்வுலகத்தில் உண்மையான காரணமாகும். சார்பற்றது எல்லா நிலைகளிலும் தன் உண்மை நிறுவப்பெற்றதாகும். சார்பற்றது, காரியங் களின் மூலம் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறது. காரி யங்களின் மூலமாகவே தனித்துச் சார்பற்று உள்ளதனை நாம் அறிகிறோம். சார்பற்றது என்றென்றும் உள்ளது, எல்லாம் வல்லது, எல்லாவற்றையும் செயவல்லது, செயல் வல்லார்க்கு எல்லாம் தலைமையாகச் செயல் வல்லானாக விளங்குவது. எல்லாம் வல்ல நிலையிலே அனைத்துமாகச் சார்பற்றது விளங்குகிறது. அனைத்துக் கூறுகளையும் கொண்டு. விளங்குகிறது. ஒவ்வொரு கூறும் தனித்து விளங்குவது. சார்பற்றது தன்னுள்ளே வேறுபாடுகள் அற்றது. சார்புடையதினின்று பிரித்து அறியக்கூடியது. சார்புடையதைப் பிரித்துக் கூறுவது சார்பற்றதற்கு எதிராக அமைப்பது ஆகும். சார்பு உள்ளதைச் சார்பற்ற தற்கு மறுப்பாகக் கொள்வது சார்புடையதை நிறுவுவ தாகும். இவ்வுண்மைகள் அனைத்தையும் வேதம் உணர்ந்தே சார்பற்றதின் ஒருமையையும், சார்புள்ளதி னின்று பிரிந்து உள்ளதையும் விளக்குகிறது. ஒருமையும் வேறுபாடும் ஒன்றை ஒன்று மறுப்பதாகக் கொள்வது

பொருந்தாது. ஒருமையும் வேறுபாடும் ஒன்றுக்கொன்று எதிராவன என்று கொள்வது சார்புள்ளதையும், சார்பற்றதையும் பிரித்துக் காண்பதற்குத் துணை செய்யாது.

பன்மை, வேறுபாடு, படி நிலைகள், தர நிலைகள், வகைகள், செயல் நிலைகள் இன்ன பிறவும் சார்பற்றவற்றை மூலமாகக் கொள்வன. சார்பு அற்றது எல்லா நிலைகளிலும் நிறையுடையதாகும். எல்லாவற்றையும் செய்கின்ற ஆற்றல், எல்லாவற்றையும் கொண்டுள்ள நிலையினை மெய்ப்பிப்பதாகும்.

3

உள்ளன அனைத்தும் தாமே தொழிற்படுவன என்ற கருத்து தவறுடையதாகும். இக்கருத்தின் அடியாக எழுகின்ற அனுபவங்கள் பிரமமே அனைத்தையும் நிகழ்த்துவது என்னும் உண்மையை மறுப்பதாகிறது. பிரமமே அனைத்தையும் நிகழ்த்துகிறது என்ற உண்மையை உணர்வதற்கு மெய்ப்பொருளியலே மூலமாகும்.

சார்புள்ள ஒரு பொருள் உணர்வுள்ளதாயினும், உணர்வற்றதாயினும் எல்லா நிலைகளிலும் சார்புடையதேயாகும். ஆதலால், எப்பொருளும் தாமே, எதையும் நிகழ்த்துவதாகாது. எப்பொருளால் தாமே ஆக்கவும், அழிக்கவும், மாற்றவும் இயலுமோ அப்பொருளே, தாமே எச்செயலையும் செய்யவல்லது எனக்கொள்ளுதல் பொருந்துவதாகும். எச்செயலையும் நிகழ்த்தும் ஆற்றல் கீழ்க்காணும் திறமைகளை உடையதாதல் வேண்டும். (1) தீமையைத் தவிர்க்கவும், நன்மையைச் செய்யவும் திறன் உடைமை; (2) களைப்பு, ஆர்வம், நினைவாற்றல் இன்மை, துன்பம், ஆகியவற்றினின்றும் நீங்கியிருத்தல்; (3) சார்பின்றி இருத்தல், (4) கருதியதை நிறைவேற்றும் திறன், (5) புலப்படும் தன்மை, (6) ஆற்றலைச் சிதறச் செய்யாமை (7) தன்னிறைவு. உலகிலுள்ள எப்பொருளும் மேற்குறித்த திறன்களைப் பெற்றுள்ளன எனக் கூறுதல் இயலாது. ஆதலால், உண்மையான செயல் நிலையை, உடையதாகக் கூறுதல் இயலாது.

பிரமம் ஒன்றே மேற்குறித்த ஆற்றல்கள் அனைத்தையும் ஒருங்கே உடையதாகும். எல்லாவற்றையும்

நிகழ்த்துகின்ற திறனையும் உடையதாகும். பிரமம் சார் பற்றது. பிரமமே, செய்வோனாக, செயப்படும் பொருளாக விளங்குகிறது. யாவும் பிரமத்தின் செயலேயாகும். இவ் வுலக நிகழ்ச்சிகள் பிரமத்தின் படைப்பாற்றல் கொள்ளும் விரிவே. செயல் உலகு, பிரமத்தின் ஆற்றலை மறுப்ப தாகாது. பிரமம் யாவற்றையும் நிகழ்த்துவோன் என்று கருதும்பொழுது விஷ்ணுவாகக் கொள்ளப்பெறுகிறான்.

யாவற்றையும் நிகழ்த்துகின்ற திறன், பொருள்களைப் படைத்தலிலும், தொழிற் படுத்துதலிலும் அடங்குகிறது. இவ்வுலகு, பிரமத்தினுடைய ஆற்றலின் விளைவாகும். அதாவது செயற்படுவதிலும், செயற்படுத்துவதிலும் அமை கிறது. செயற்படுவது, செய்வானாகாது. அதேபோல், செயற்படுவோனும் தாமே செயற்படுவதாகக் கருதுவ தற்கு இல்லை. செயற்படுத்தப்பெறுவதாகக் கருதுதல் வேண்டும். செய்வானும், செயற்படு நிலையும் முடிவாக நோக்குகிறபோது ஒன்றேயாகும். ஒரு பொருள் செயற் படுகின்ற நிலையிலே தரப்பெற்றாலும், அல்லது செயற் படுத்துகின்ற நிலையிலே தரப்பெற்றாலும், இவ்விரு நிலை களும் விஷ்ணுவின் படைப்பாற்றலின் வெளிப்பாடு எனவே கொள்ளுதல் வேண்டும். அனைத்தையும் நிகழ்த்த வல்லவன் விஷ்ணு என்பது வெளிப்படுகிறது. இவ்வுண்மையை வெளிப்படுத்துவதே வேதம்.

4

பிரம மெய்ப்பொருள் வேதத்தின் உண்மைப் பொருளை வரையறை செய்கிறது. சாந்தோக்கிய உபநிடதம் கூறும் 'சத்வித்தை' அல்லது 'சார்பற்றதன் விளக்கத்தை அல்லது உண்மையினை, மாத்வர், விளக்குவதிலிருந்து பிரம மெய்ப்பொருளே வேதத்தின் உட்பொருள் என, நன்கு விளங்குகிறது.

சாந்தோக்கிய உபநிடத விளக்கம், சார்பற்றது; உள்ளது, அனைத்திற்கும் மூலம் என்ற குறிப்புகளோடு தொடங்குகிறது. இவ்வாறு, விளக்குகின்ற பகுதியின் முடிவிலே, காண்பது; அனைத்துப் பொருள்களுக்கும் உண்மையினை, இருப்பினை நல்குவதைப் பற்றிய கருத்தே, அனைத்தும் நிறைவுள்ளது என்னும் கருத்தினைத் தருவ

தாகும். சார்பு அற்றது, எங்கும் நிறையும் இயல்புடையது என்பது இங்கு வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. இவ்வுண்மையினை நாம் சிறு நிகழ்ச்சிகளை அறிதலிலும் பயன்படுத்தலாம். மிகச் சிறிய ஆலவிதை, சார்பற்றதினுடைய ஆற்றலின் விளக்கமாகும். மஹா வாக்கியமாகிய 'தத் த்வம் அசி' சார்பற்றதின் விளக்கமாக யாவும் அமைவதைக் குறிப்பதாகும். இந்த மஹா வாக்கியத்தின் உட்பொருளை ஒருவன் உணர்வதற்குமுன் அவன் தனித்த இருப்புடையோன் என்று கருதப்படுகிறான். மஹா வாக்கியத்தின் உட்பொருளை உணர்ந்த பிறகு ஒருவன் தன் உண்மை, சார்பற்றதினின்றும் பெறப் பெற்றதாகக் கருதுகிறான். இவ்வுண்மையின் உணர்வே, விடுதலையாகும் 'உத்தலகர்' என்னும் ஆசிரியர், மேற்குறித்த மெய்ப்பொருள், உணர்வு அனைத்தையும் உள் அடக்குவது, ஆதலால், இன்றியமையாதது என்று பாராட்டுகிறார். இவ்வுண்மையினை உணர்தலே உண்மையான ஞானமாகும். சார்பற்றது அனைத்தையும் தோற்றுவிக்கும் ஒன்றாக, இப்பகுதியில் அடங்குகின்ற குறிப்புகள் அனைத்தையும் விளக்குவதாகும். சார்பற்றது, எவ்வித தாக்கிற்கும் உட்படாதது. ஒன்பது வகையான எடுத்துக்காட்டுகளின் மூலம், சார்பற்றது எவ்வித மாற்றங்களாலும் தொடர்பு உறாதது என்பது விளக்கப்பெறுகிறது. உப்பினை எடுத்துக்கொள்வோம். உப்பு, காணப்பெறினும், காணப்பெறாது போயினும், உப்பேயாகும். இதுபோல, படைப்பு நிகழினும் நிகழாது போயினும், சார்பு அற்றது, சார்பு அற்றதேயாகும். சார்பு அற்றது இவ்வகையிலே மற்றவற்றினின்றும் நன்கு பிரித்து அறியப்பெறுகிறது. சாந்தோக்கியத்தில் காணப்பெறும், 'சத்வித்தை' அல்லது சார்பற்ற ஒன்றனின் விளக்கம் எவ்வாறு அமைகிறது என்பதைக் காணுவோம். ஒரு பகுதியின் உட்பொருள் அதன் பொருளைக் காணும் முறையால் வெளிப்படும் ஒரு பொருளின் தொடக்கம், முடிவு, வற்புறுத்தப் பெறுகின்ற பகுதிகள், அதன் விளைவு, மூலக் கருத்து, கொள்ளும் பொருளின் காரணம் ஆகியவற்றை ஆராய்வதால் அவ்வுட்பொருள் வெளிப்படுவதாகும்.

சாந்தோக்கியத்தில்காணும் மேற்குறித்த பகுதியையே, மேலும் மாத்வர் விளக்கிச்சார்பற்றதன் உயர்வானஉண்மை

களைப் புலப்படுத்துகிருர். சார்பற்றது தன்னை, தன்னிடத் திருந்தே பிறப்பித்துக் கொள்கிறது. சார்பற்றது கருதியவைகள் "யான் எல்லைகடந்த உருவத்தில் அமைவேனுக', 'படைத்தலாகிய செயலை மேற்கொள்வேனுக' என்பனவாகும். இப்பகுதியின் கருத்திற்கு இயையவே, படைப்பைப் பற்றிப் பேசும்பொழுதெல்லாம் இருவகைப் படைப்புக்களை நினைவில் வைத்துப் பேசுகிருர். அவற்றில் ஒன்று எல்லை கடந்த விஷ்ணுவின் வடிவங்கள், விஷ்ணுவினின்றே தோன்றுவது. மற்ருென்று எல்லை கடந்த வடிவங்கட்கு ஏற்ப அமையும் இவ்வுலகில் அமையும் வடிவங்கள், விஷ்ணுவினின்றே தோன்றுவது. பின்னர் அமையும் படைப்புக்கள், முன்னர் அமைந்ததைக்கொண்டு விளங்குகின்றன. படைப்பைப் பற்றிய கருத்து, படைப்பைக் குறித்து அமையும் எப்பகுதிக்கும் பொருந்துவதாகும். வேதத்தில் காணப்பெறும், மற்ருெரு பகுதி, "ஆத்மனினின்று இடம் என்பது வெளி தோன்றியது." இப்பகுதிக்குள்ள பொருள் (1) ஆத்மனே, விஷ்ணுவாகும். வெளியும் விஷ்ணுவாகும். இப்பொருளின்படி (2) ஆத்மன் விஷ்ணுவாகும். வெளி எனக் குறிக்கப்பெறுவது, உலகியலிலே குறிக்கப்பெறுகின்ற வெளியாகும். விஷ்ணுவினின்று வெளி தோன்றியது என்றும், வெளி, சார்பற்ற விஷ்ணுவினின்று தோன்றுகிறதென்றும் பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

சார்பற்றதினின்று, சார்புடைய வெளி போன்றவை தோன்றுகின்றன என்ற கருத்தைச் சார்பற்றதன் உண்மையினை அறியப் பயன்படுத்துவோம். அனைத்துச் சொற்களும் உலகியல் பொருள்களைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தும் பொழுது, விஷ்ணுவின் வெவ்வேறு வடிவங்களைக் குறிப்பனவாகவே கொள்ளவேண்டும். ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஒவ்வொரு பண்பு உள்ளது. இப்பண்பினுக்குப் பொருந்தும் வடிவம் குறிக்கப் பெறுவதாகக் கொள்ளவேண்டும். விஷ்ணுவின் வடிவங்கட்கு ஏற்ப அமையும் உலகியல் பொருள்களில் உள்ளார்ந்த ஆற்றல்கள் விளங்குகின்றன. வடிவங்கள் உளவாதலால், அவற்றிற்கு ஏற்ற பொருள்கள் உளவாகின்றன.

மஹா வாக்கியமாகிய (தத்வம்அசி) அது நீயாக இருக்கின்ருய் என்ற பகுதியை இப்பொழுது காணுவோம். 'தத்'

அது என்பது, விஷ்ணு என்று பொருள்படும்; துவம் நீ என்பது (மனிதனுக்கு) ஸ்வேத கேதுவின் மூலமான விஷ்ணுவையே குறிக்கும்; ஸ்வேத கேது என்பதை உணர்த்தும். ஸ்வேத கேதுவாகிய தனி ஆன்மாவிற்கு மூலம், விஷ்ணுவேயாகும். 'அசி' இருக்கிறாய் என்பது, அது என்று குறிக்கப்பெறுவதும், நீ என்று குறிக்கப்பெறுவதும் ஒரே பொருளைக் குறிப்பதாகும் என்பதை வற்புறுத்துகிறது. அது, நீ ஆகிய இரண்டனின் முற்றொருமையை விளக்குவதே, 'இருக்கிறாய்' என்பது. படைப்பு அனைத்திலும் விஷ்ணு ஒன்றுபடுவதைக் காண்பது இதுவாகும். விஷ்ணுவே ஒன்றுபடுவதாகும். விஷ்ணு, எல்லாம் வல்லவர் என்பதை அறிதல் விஷ்ணு எல்லா நிறைவும் உடையவர் என்பதை அறிதலாகும்.

விஷ்ணுவாகிய இறைவன் சார்பற்றவன். ஒவ்வொரு சொல்லின் முதற்பொருளும் விஷ்ணுவாகும். ஒரு சொல்லை மற்றப் பொருளைக் குறிக்கப் பயன்படுத்துவது, விஷ்ணுவை மறுப்பதாகும். இவ்வுண்மையினை விளக்குவதற்கு மாத்வர் பொருளைக் குறிப்பதற்குச் சொல் ஏன் பயன்படுத்தப்பெறுகிறது என்பதை முதலில் ஆராய்கிறார். இது மொழியியல் மரபை அடியாகக் கொண்டது. மாத்வர், சரியான முறையினை வழங்குகிறார்.

ஒரு சொல், கேட்ட அளவிலேயே ஒரு பொருளை நினைவிற்குக் கொண்டுவருகிறது. ஆதலால், ஒவ்வொரு பொருளும் தம் இயல்பில் சொல்லைத் தனக்குப் பொருந்த வரையறை செய்கின்ற குறிப்புடையதாகும். இவ்வாறு, ஒவ்வொரு பொருளிலே உள்ளமைந்த இயல்பும் தத்துவமுமே, பொருளைப் பொருளாகச் செய்கிறது. ஆதலால், சொல்லைக் கொண்டு பொருளைக் குறிக்கும்போது பொருள் பெயர் பெறுவதற்குக் காரணமாக விளங்குகின்ற தத்துவத்தையே குறிக்கின்றோம். பொருள்கள் பெயர் பெறுவதற்குக் காரணமாகும் தத்துவம், இறைவனுக்கு அயலாக இல்லை; இறைவனேயாகும். ஒவ்வொரு சொல்லும், இறைவனையே குறிக்கும்.

திருந்தாத ஒலிகட்கும், இதே விளக்கம் பொருந்தும். ஆற்றிலே ஓடுகின்ற நீர், ஒரு ஒலியினை எழுப்புகிறது.

விரைந்த நீரோட்டம் வியப்பினை விளக்கிறது. அந்த நீரோட்டத்தின் அடிப்படைத் தத்துவமும் இறைவன் ஆகும். ஆதலால், ஒலி இறையைக் குறிப்பதாகும். இங்கு மாத்வர் மொழியியலின் வளர்ச்சி முறைகளை எல்லாம் ஆராய்கிருர். ஆராய்ந்து வேதம் மொழியின் உயரிய வடிவம் என்ற முடிவு கொள்கிருர். இவ்வாறு கொள்வதற்குக் காரணம் விஷ்ணுவை உட்பொருளாக வேதம் கொள்வதாகும். ஆதலால், வேதம் நன்ருகச் செய்யப்பெற்ற முழுமையான நிறைவுடைய மொழி என்று கூறுகிருர். (சம்ஸ்க்ருத).

5

பிரமம் கருத்திற்கு அப்பாற்பட்டது என்று கூறுவதே அதைக் கருதுவதாகும். பிரமம், அறிவால் அறியப்படும் பொருளாக அமைகிறது. பிரமத்தை வரையறை செய் வது ஏதும் இல்லை. பிரமம் பேரின்பமாகும். பிரமத்தின் படைப்பு பேரின்பமாகும். பேரின்பத்தை அடைதல் விடுதலையாகும்.

“பிரமம், அதாவது விஷ்ணு முழுமையுடையது, குறையற்றது, பொருளாவது, இலட்சியம் ஆவது” என மாத்வர் முடிவு கொள்கின்ருர்.

111. பிரம மெய்ப்பொருளியலின் பயிற்சி

மாத்வர் இறைவன் கொள்ளும் இருவகை வெளிப் பாடுகளைக் குறிக்கிருர். அவற்றுள் ஒன்று, சார்பு அற்றது. மற்ருென்று, சார்புடையது. சார்பற்றது, தத்துவமாகும். சார்புடையது, தத்துவம் தொழிற்படுவதால், விளைவ தாகும். சார்புடையன, சார்பு அற்றதின் வளத்தை விளக்குவனவாகும்.

சார்புடையன, உணர்வுடையன, உணர்வற்றன என்ற இருவகையையும் உள்ளடக்கியதாகும். உணர் வற்றன, மூவகையாகும்: அவற்றுள் ஒன்று, இடையருது தோற்றுவிக்கப் பெறுவன. எடுத்துக்காட்டு: வேதம். இரண்டாவது, இடையருது தோன்றுவனவும், ஓர் ஒரு கால் தோன்றுவனவுமாகும், எடுத்துக்காட்டு: பொருள்,

காலம், இடம் ஆகியவை. மூன்ருவது ஒரொரு கால் தோன்றுவன; எடுத்துக்காட்டு : ஜாடி முதலியனவாகும்.

மனம் தொழிற்படும் ஒவ்வொரு செயலிலும் உணர்வுடைய ஒருவன் இடைவிடாது தோற்றுவிக்கப் பெறுகிருன். அறிவோர் அனைவரும், மெய்ப்பொருளைப் பயிலுதலையே, வாழ்க்கையின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளல் வேண்டும். மனிதர் வெவ்வேறு வகையினர் ஆவர். ஒரு சாரார், மெய்ப்பொருளியலை விரும்பிப் பயிலுவோர் ஆவர். மற்ருெருசாரார், அதைப் பொருட்படுத்தாது இருப்போர் ஆவர். பிறிதொரு சாரார், மெய்ப்பொருளியலை எதிர்ப்போர் ஆவர். பிழைபடும் அறிவு, அறிவு ஆகாததுபோல், பொருட்படுத்தாது இருப்போரும், எதிர்ப்போரும் உண்மையில் அறிவோர் ஆகார்.

பிரம மெய்ப்பொருளியல் அறிவதற்குக் கடினமான தாகும். பிரம மெய்ப்பொருளியலைப் பயிலுவோர், விஷ்ணுவின் அருளைக்கொண்டு பயிலலாம். இவ்வாறு பயிலுதல் மெய்ப்பொருளியல் அறிவினைப் பலவகைகட்கு உட்படுத்தும். மெய்ப்பொருள் இயலில் அறிவின் தரத்திற்கு ஏற்ப ஐவகையினர் குறிக்கப்பெறுகின்றனர். (1) உலகினைக் கட்டுப்படுத்தி இயக்குவோர் (தேவர்); (2) ஆசிரியர்கள் ; (3) தந்தை ; (4) காப்போர் ; (5) மனிதர்கள். இவ்வாறு பாகுபடுத்தல், உலகினை இயக்கு வோரையும் மற்றையோரையும் மெய்ப்பொருள் அறிஞர் களாகக் கருதும்படி செய்கிறது. இவர்கள் அல்லாத மற்றையோரை உலகினை இயக்குவோர் எனக் கருதுதல் பிழையாகும்.

மெய்ப்பொருள் அறிவிலே பலவகைகள் உண்டு எனக் கொள்வது அறிவின்மையிலே பலவகைகள் உண்டு என்பதைக் குறிப்பதாகும். திரிபுக் காட்சி, அறிவின்மை யிலே, இடம் பெறுவதாகும். மனிதன் மீது செயல் நிலையைச் சுமத்திக் காணுதல், திரிபுக் காட்சிக்குக் காரண மாகும். திரிபுக் காட்சி தீமைகளுக்குக் காரணமாகிறது. பற்று, வெறுப்பு, முதலியன திரிபுக் காட்சியால் நிகழும் தீமைகளாகும். பிறப்பு, இறப்பு போன்றவை, விருப்பு, வெறுப்பு ஆகியவற்ருல் விளைவனவாகும். இவையனைத்தும் விஷ்ணுவை முதலாக உடையன, விஷ்ணு அனைத்தையும்

நிகழ்த்துவோர் ஆவர். ஒவ்வொரு ஆன்மாவிலுள்ளும் இயக்குகின்ற தத்துவமாக விஷ்ணு அமைகிறது. எந்த ஆன்மாவும் செயலற்ருே, பொறுப்பு அற்ருே இருத்தல் இயலாது. ஏனெனின் செயல் நிலைகள் அனைத்திற்கும், மூலமாக விளங்குகின்ற விஷ்ணு ஒவ்வொரு ஆன்மாவி னுள்ளும், செயற்படுத்துகின்ற தத்துவமாக விளங்குகிருர். தானே செய்வோன் என்று கொண்டாலன்றி எந்த ஆன்மாவும் செயலற்று, பொறுப்பற்று இருத்தல் இயலாது என்பதை இது உணர்த்தும். யாவற்றையும் நிகழ்விப் போன் விஷ்ணு எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். ஒவ்வொருவனும் தனது உடலைத் தனக்குரியதாகக் கொள்ளாது, விஷ்ணு செயற்படுவதற்கு உரிய வாயிலாகக் கொள்ளவேண்டும். இவ்வாறு, கொள்ளுதல் விஷ்ணுவின் பேராற்றலை ஏற்பதாகும். விஷ்ணுவின் ஆற்றல் வெளிப்பட ஒவ்வொருவனும், தனது உடலினைக் கருவியாக அமைத்துக் கொள்வதாவது, தனது உள நிலை, பிறப்பு, சூழ்நிலை ஆகியவற்றை விஷ்ணுவின் படைப்புகளாகக் கொண்டு அவற்றிற்கு ஏற்ப ஒழுகு தலாகும். வாழ்வினது உயிர்நிலை, செயலாகும். செயல் நிலை, அறிவின் விளக்கமாகும். ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் இறைவனைச் சார்ந்திருத்தலை உணர்வது ஞானமாகும். சார்பின்றி இருத்தலை உணர்வது சார்பின் படைப் பாற்றலைப் பாராட்டுவதாகும். இப்பாராட்டே விஷ்ணுவை வழிபடுதல் ஆகும்.

பிரம மெய்ப்பொருளியலை நன்கு பயிலுதலும், பயிற்று தலும், ஆன்மாவினைக் கட்டினின்று விடுவிக்கும்: பிரம மெய்ப்பொருளியலைப் பயிலுதல் மாருன பற்றுகள் இன்மையை உட்படுத்தும். உண்மையினை அறிதற்கு ஆவல், மெய்ப்பொருளியலைப் பயிலுதல், உண்மை அறிவினிடத்து ஈடுபாடு, திரிபுக் காட்சி இன்மை, உண்மையைப் பாராட்டுதல், மாருன நிலைகளை வெல்லுதல், அறிவு பெறுதலிலே கொள்ளும் உள நிறைவு, உலகப் பொருள்கள் நிலைத்தன அல்ல, பொருண்மை உடையன அல்ல என்பன போன்ற உண்மைகளை உணர்தல், கட்டின்றி வரையறையின்றி விளங்குகின்ற பிரமத்தை உணர்தல் முதலியன முறையே பற்றின்மையை உணர்த்தும்.

உளச் சார்புகள் ஏதும் இல்லாத ஒருவன் உண்மை யினுடைய மூலம், யாது என அறிய விரும்புதல் இயல்பே. உண்மை அறிவினைப் பிறப்பிப்பது குறித்து ஐயம் நிகழ்தல் முறையேயாகும். ஐயமின்மை என்பது உளச் சார்பைக் குறிக்கும். உண்மையில் ஐயுறுகின்ற ஒருவன் அறிவினைச் சிறந்த முறையில் தருவதும், உயர்ந்த உண்மையைத் தருவதும் எது என ஆராய்தல் இயல்பு. இவ்வாறு உயரிய பொருளை உணர்த்துகின்ற அறிவின் வாயிலை நாடுவதே, ஆராய்வதே, மெய்ப்பொருளியலாகும். மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவு அமைகிறபொழுது மேலே குறித்த நலன்கள் யாவும் வெளிப்படுகின்றன. நலன்கள் நன்கு வெளிப்பட்டுத் தோன்றுகிறபோது மெய்ப்பொருளியல் சிறக்க அமைகின்றது.

மாத்வர் கருத்துப்படி, அற அல்லது ஆன்மீக ஒழுக்கம் பிரம மெய்ப்பொருளியல் அறிவு பெறுதற்கு இன்றியமையாததாகிறது. ஆன்மீக, அற, ஒழுக்கம் பிரம மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவை நன்கு பெறவும் புரிந்து கொள்ளவும், பெரிதும் தேவையாகிறது. இது நன்கு தெளியப்பெறுகிறபொழுது வேதமும், வேதத்தின் பொருளும் செவ்வையாக வெளியிடப்பெறுகிறது. வேதத் தின் உட்பொருள் பிரமம் என்பது நன்ருக விளக்கிக் கூறப்பெறுகிறது. பிரமமே வேதத்தின் உட்கிடை என்பது பிரம மெய்ப்பொருளியலைப் பயிற்றலால் விளைவ தாகும். வேத உண்மைகளை நன்கு பயிற்றல் விஷ்ணுவை திருப்தி செய்தல் ஆகும்.

வேத உண்மைகளைப் பயிலுதலும், பயிற்றுதலும் சமூகத்திற்குப் பயன்தருவனவாகும். சமூகப் புனர் அமைப் பிலே, ஒவ்வொருவரும் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவு பெற வேண்டும். எவரும் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவுபெருது இருத்தல் ஆகாது. சமூகப்புனர் அமைப்பு குறித்த மாத்வரது தலையாய கருத்துக்கள் வருமாறு; மெய்ப் பொருளியல் அறிவு பெறுவதற்கு உரிய உள நிலையை அல்லது வேட்கையைப் பிறப்பினுல் அறிதலைவிடத் தகுதியினுல் அறிதலே பொருத்தம் எனக் கொள்கிருர். சமூகத்தில் இழிந்த பிறப்புடைய சூத்திரர்களும், பிரம மெய்ப்பொருளியலைப் பயிலுதல் வேணுடும் என்று மாத்வர்

கருதுகிறார். தீண்டாதவர்களும் விஷ்ணுவிடத்தில் ஈடுபாடு உடையோரே என்பதை ஒப்புக் கொள்கிறார். மனித சமூகத்தின் பொதுநோக்கு விஷ்ணுவைப் பற்றி அறிதலும் ஆராய்ச்சியுமேயாகும் எனக் கருதுகிறார்.

சமூகம் அரசியல் அமைப்பின் விளைவேயாகும். மாத்வர் அரசின் கடமையாக நல்ல சூழ் நிலையை உருவாக்குதலைக் குறிக்கிறார். தக்கதோர் சூழல் உருவாகுமேயானால் பிரம மெய்ப்பொருளியல் எளிதில் அமையும். எந்த எந்தக் கருத்துக்கள் பிரம மெய்ப் பொருளியல் அறிவிற்குத் துணை நிற்குமோ அந்தக் கருத்துக்களை ஊக்க வேண்டும் என்கிறார். குறிக் கோளுக்கு மாறான கருத்துக்களை வெறுத்து ஒதுக்க வேண்டும் என்கிறார். ஆதலால் அரசியல் அமைப்பு நல்ல அறிவு நிலைபெறுவதற்கு மிகவும் தேவையானதே.

அறிவு முதலிலே ஒன்றன் வாயிலாகப் பெறுவதாக அமைகிறது. பிறகு பயிற்சி மிக மிக, தெளிவு பெற்று நேராக அறிகின்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இந்நிலை அமைகிறபொழுது அவன் பெற்ற அறிவிற்கு ஏற்பப் பிரம மெய்ப்பொருளியல் உண்மைகளை அறிந்து இன்புறுகிறான். இவ்வாறு, கற்று, தெளிந்து, இன்புறுதலே இவ் வாழ்க்கையில் பெறுகின்ற விடுதலையாகும். இவ் விடுதலையை ஜீவன் முக்தி என்பர். விஷ்ணுவின் அருளால் ஒருவன் விஷ்ணுவை அடைகிறான். இதுவே விடுதலை. விடுதலையாவது விஷ்ணுவினால் பெறுகின்ற பேரின்ப நுகர்வேயாகும். அதாவது, விஷ்ணுவைப் பேரன்பிற்கு உரியதாகப் பெற்று இன்புறுதலாகும்.

முடிவு

மாத்வரது பிரம மெய்ப்பொருளியலை ஒருமைக் கொள்கையின் உயரிய வடிவமாக அறியலாம். சார்புடையவற்றைச் சார்பு அற்றவையினின்று பிரித்து அறிகின்ற நிலை, ஒருமைக் கொள்கையினை வற்புறுத்தும் உண்மையைக் குறைவறக் கூறுவதாகும். சார்பு அற்றதை மெய்ப்பொருளியலினாலேதான், அறிதல் இயலும் என்று

மாத்வர் கூறுவது, மாத்வரது ஒருமைக் கொள்கையை ஏனைய ஒருமைக் கொள்கைகளினின்று பிரித்து உணர்த்துவது ஆகும்.

மாத்வரது மெய்ப்பொருளியல், ஒவ்வொரு கூறிலும், தனிச் சிறப்போடு விளங்குவது ஆகும். அளவை நெறியின் ஆற்றல், சிந்தனைத் தெளிவு, உண்மை உணர்வு, கருத்துப் பொதுமை, விரிந்த பொதுநோக்கு ஆகியவை மாத்வரது மெய்ப்பொருளியலின் சிறப்பியல்பு களாகும்.

மாத்வர், உள்ளத்தியலுக்கும், அளவையியலுக்கும் சிறப்பாகத் தந்த பெரு விளக்கங்களாக அமைவன: அறிவு அல்லது ஞானம், சாக்ஷியாக ஆன்மா விளங்கும் பொழுது விளைவது என்பதும், சாக்ஷி உயரிய அறிவு என்பதும், இவை வேதத்துள் விளக்கப் பெற்றன என்பதும் ஆகும். சமூகப்புனர் அமைப்பு, அரசியல் அமைப்பு ஆகியவற்றை அவர் பிரம மெய்ப்பொருளியலை நினைவில் வைத்தே கருதுகிறார். ஆதலால், சமூக, அரசியல் மெய்ப்பொருளியல்கள் ஒரு புதிய சிறப்பினை மாத்வரது கருத்திலே பெறுகின்றன. சார்பற்றது உள் பொருளைப் படைக்கின்றது. தனி ஆன்மாக்களைத் தோற்றுவிக்கின்றது. உலக நன்மைக்கும், தனது நன்மைக்கும், மனிதன் சிறந்த பங்கினை உதவுதல் விஷ்ணு யாவற்றையும் இயக்குவோன் என்ற உண்மையை உணரும்போதேயாகும். அற ஆன்மீகப் பண்புகள் பிரம மெய்ப்பொருளியலறிவைப் பெறுதற்கு இன்றியமை யாதன. மெய்ப்பொருள் அறிஞர்க்கு வேதமும், பிரமமும் என்றென்றும் உருவாகிக் கொண்டேயிருக்கின்றன; விடுதலையென்பது, மெய்ப்பொருள் அறிஞர், விஷ்ணுவைப் பேரார்வத்தோடு இன்புறுதலாகும். இவையனைத்தும், மெய்ப்பொருளியலுக்கு மாத்வர் தந்தவையாகும். இவை யனைத்தையும், நன்கு பாராட்டுதல், மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றிலே புதிய அதிகாரத்தைத் தொடங்குவதாகும்.

அதிகாரம் – 14 – தொடர்ச்சி

வேதாந்தம் - வைணவக் கொள்கைகள் (கடவுட் கொள்கையை ஏற்பன)

இ. நிம்பார்க்கர் (துவைதாத்வைதம்)

1. தோற்றுவாய்

இராமானுஜருக்குப் பிறகு கி. பி. பதினோராவது நூற்றாண்டில், நிம்பார்க்கர் என, ஒரு தைலாங்கு (Thailang) பிராமணர் திகழ்ந்ததாக, பொதுவாகக் கருதப் பெறுகிறது.

மற்றைய வைணவ வேதாந்திகளைப்போல் நிம்பார்க்கரும் முப்பொருள் உண்மையினை ஏற்கிறார். மூன்று பொருள்களும் என்றென்றும் இருப்பன, உண்மையாவன. அவை பிரமம், 'சித்' அல்லது உணர்வுடையது, 'அசித்' அல்லது உணர்வு அற்றது ஆகும். பரம்பொருள் அல்லது பிரமத்தை நிம்பார்க்கர் கிருஷ்ணன் அல்லது 'ஹரி' என அழைக்கிறார். பிரமம் என்ற சொல்லிற்குப் பொருள் பெருமையை உடையது என்பதாகும். அதாவது, எது பெருமையுடையதோ அதுவே பிரமம் ஆகும். ஈடும், எடுப்பும் இல்லாத ஒன்றே பிரமம் எனத் தகும். காலம், இடம் போன்ற வரையறைகளையெல்லாம் கடந்தது பிரமம் ஆகும். பிரமத்தின் இயல்புகளும், ஆற்றல்களும் ஒப்பற்ற நிலையிலும் உயர்வு அற்ற நிலையிலும் சிறந்து விளங்குவனவாகும். பிரமமே பரந்த இவ்வுலகிற்கும் ஆன்மாக்களுக்கும் காரணமாகும். இப்பிரபஞ்சம் பிரமத்தினின்று தோன்றுகிறது. பிரமத்தில் நிலைபெறுகிறது. பிரமத்தில் ஒடுங்குகிறது. பிரமமே, இப்பிரபஞ்சத்தின் முதற் காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும், விளங்குகிறது. முதற் காரணம், நிமித்த காரணத்தினின்று வேறுபடுவது இயல்பு. களிமண், குயவனின் வேறானது. ஆனால், பிரமமோ ஒருங்கே முதற் காரணமாகவும், நிமித்த காரணமாகவும் விளங்குகிறது.

இப்பிரபஞ்சமாகப் பிரமம் பரிணமம் அடைவதால் பிரமமே முதற்காரணமாகும். களிமண், ஜாடியாதல்போலப் பிரமமே பிரபஞ்சமாகிறது. பிரமம் தானே இப்பிரபஞ்ச வடிவாக மாற்றிக் கொள்வதால் நிமித்த காரணமும் ஆகிறது. பிரபஞ்சம், பிரமத்தின் உண்மையான மாற்றம் ஆகும். மற்றைய வைணவ வேதாந்திகளைப் போல், நிம்பார்க் கரும், பரிணமம் அல்லது காரணம், காரியமாக உண்மை யிலேயே மாறுகின்றது என்ற கொள்கையினை வரையறை செய்கிறார்.

2. பிரமம்

பிரமம், பிரபஞ்சத்தின் முதற் காரணம் ஆதலால், பிர பஞ்சத்துள் அடங்கி உள்ளார்ந்த நிலையில் உள்ளது. மண்ணினால் ஆன ஜாடியிடத்தில் மண் அன்றி வேறு எதுவும் இல்லாதது போல், பிரமத்தின் காரியமாகிய பிர பஞ்சத்தில் அனைத்தும், பிரமமே யாகக் காணப்பெறு கிறது. இவ்வுலகில் காணப்பெறும், வெவ்வேறு அறி வுடைப் பொருள்களும், அறிவில் பொருள்களும், யாவும் பிரமத்தினின்று வேறானவைபோலத் தோன்றினும் பிர மத்தின் மாற்றமேயாகும். பிரமத்தின் மாற்றம் என்கிற பொழுது உண்மையில் பிரமமேயாகும். இக்காரணத்தால் உபநிடதங்கள் “அனைத்தும் பிரமமே” என்று கூறுகின்றன. பிரமம் பிரபஞ்சத்தைக் கடந்து விளங்கினும், பிரபஞ்சத்தின் அகத்தும் அமர்ந்துள்ளது. பிரமம் பிரபஞ்சத்திற்குப் புறம் பாக விளங்குவதெனக் கொள்வதற்கு இல்லை. குயவன் மட்பாண்டத்திற்கு அயலானவன். ஆனால் பிரமம், பிரபஞ் சத்திற்கு அயலானது அன்று. பிரமம், பிரபஞ்சத்தினோடு முற்றிலும் ஒன்றிய நிலையில் இல்லாவிடினும், அது பிரபஞ் சத்திற்கு மேலாகவும், பெரியதாகவும் விளங்கினும் பிர பஞ்சம் முழுமையாகவும் நிறைவாகவும் பிரமத்தை வெளிப் படுத்த இயலாதது எனினும் அது பிரபஞ்சத்தில் நிலை பெற்றுப் பிரபஞ்சத்தை இயக்குவதாகவும், அக ஆன்மா வாகவும் விளங்கிப் பிரபஞ்சத்தை உயிர்க்கச் செய்கிறது.

பிரமம், பிரபஞ்சத்தின் காரணம் என்னும் கொள்கை குறித்துப் பல்வேறு, தடைகள் எழுப்பப் பெறலாம் முதற்கேள்வி: பிரமம், பிரபஞ்சத்தைப் படைப்பது ஏன்?

பிரபஞ்சத்தில் தோன்றியுள்ள மெய்ப்பொருளியல் கருத்து முறைகள் அனைத்தும் பிரபஞ்சப் படைப்பு குறித்து முக்கிய கேள்விக்கு முதலிலே விடை காணுதல் வேண்டும். அறிவுள்ள ஒருவனது செயல்கள் வரையறையான குறிப்பை அல்லது முடிவினை உடையனவாகும். படைப்பு, ஒரு செயலாகும். இப்படைப்பும், பிரமத்திடத்து முக்கிய குறிப்பு ஒன்றைக்கொண்டு விளங்குதல் வேண்டும். பிரமம் அறிவு நிலையில் உயர்வற உயர்ந்து விளங்குகின்றது. ஆதலால், இவ்வுலகினைப் படைத்ததில் ஒரு நோக்கு இருத்தல் வேண்டும். இறைவனுக்கு இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தலிலே நோக்கு யாதாக இருத்தல் கூடும்? நம்முடைய செயல்கள், விருப்பங்களின் விளைவுகள் ஆகும். நிறைவேருத உள நிலைகள், செயல்கட்குக் காரணமாதலை நமது வாழ்விலே காண்கிருேம். பிரமமோ என்றென்றும் நிறைவுடையது, முழுமையுடையது, இன்பமாவது. எனவே, எவ்வகைக்குறைவோ, நிறைவின்மையோ இருத்தற்கில்லை. ஆதலால், பிரபஞ்சத்தின் படைப்பு இறைவனுக்காக அமைதற்கில்லை. இறைவனுக்குத் தேவையானது எதுவும் கிடையாது. ஆன்மாக்கள் இப்பிரபஞ்சத்தை விரும்பிப் படைத்துக் கொண்டன என்றும் கொள்வதற்கு இல்லை. ஏனெனில் பிரபஞ்சம் பல இன்னல்களாலும் துன்பங்களாலும் நிறைந்துளது. ஆன்மாக்களின் விடுதலை, இப்பிரபஞ்சத்தின் துன்பச் சூழலிலிருந்தும் இப்பிறப்பினின்றும் நீங்குதலேயாகும். இவ்வாறு, பிரபஞ்சத் துன்பங்களினின்று நீங்குதற்கு விரும்புகின்ற ஆன்மாக்கள் பொருட்டு இப்பிரபஞ்சத்தைப் பிரமம் தோற்றுவித்தற்கு முடியாது.

பெருங்கருணையோடு விளங்குகின்ற இறைவன் இப்பிரபஞ்சத்தைத் தோற்றுவித்து ஆன்மாக்களை எல்லையற்ற பெரும் துன்பங்களில் ஆழ்த்துவானேன்? இக்கேள்வி, முன்னர்க் குறித்த கேள்வியைவிட அருமை குறைந்தது அன்று. இதுவும் எளிதில் விடைகாண இயலாததே ஆகும். ஆன்மாக்கள் படுகின்ற துன்பங்களையும் தீமைகளையும் தடுக்க இயலாத நிலையில் இறைவன் இருப்பானேல், இறைவன் எல்லாம் வல்லவன் ஆதல் எவ்வாறு? துன்பங்களையும், தீமைகளையும் தடுத்தற்கு இயலும் என்ருல் ஏன் தடுக்கவில்லை? தடுக்க இயலுகின்றபொழுது

தடுக்காது இருப்பது இரக்கமற்றவன் என்று அன்றோ பொருள்படும். மேலும், இப்பிரபஞ்சத்தில் மக்கள் பலவித மான நிலைகளை அடைகின்றனர். நல்லவர்களும், நேர்மை யாளர்களும், வெகுவாகத் துன்புறுதலைக் காண்கிறோம். தீயவர்கள், தழைத்தோங்குதலையும் பார்க்கிறோம். ஆத லால், இறைவன் இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தவன் ஆனால் கொடுமை, நீதியின்மை, ஒருதலையான முடிவுகள் கொள்ளுதல் ஆகிய குற்றங்களையுடையவன் ஆதல் வேண்டும்.

முதற் கேள்வியாகிய பிரபஞ்சக் காரணம் குறித்து நிம் பார்க்கர் ஏனைய வேதாந்திகள்போல், புகழ்வாய்ந்த லீலைக் கொள்கையை அல்லது படைப்பு ஓர் விளையாட்டு என்ற கொள்கையை விளக்குகிறார். இக்கொள்கைப்படி இப்பிரபஞ்சத் தோற்றம் இறைவனிடத்து எவ்விதமான குறையும் இருப்பதாகக் குறிப்பதாகாது. பிரபஞ்சப் படைப்பு இறைவனுக்கு ஓர் விளையாட்டாகும். மன்னன் ஒருவன் விளையாட்டுகளில் ஈடுபடுகிறான். விளையாட்டுகளில் மன்னன் ஈடுபடுவது ஏதோ ஓர் குறைவினை நிறைவு செய் வதற்காக அன்று. இதற்கு மாறாக மன்னன், எல்லா விருப்பங்களும் நிறைவு பெற்றவனே. நிறைவேறாத விருப்பங்கள் ஏதும் இல்லாததால் மன்னன் தனது விருப் பம்போல், பொழுதுபோக்குகளில் ஈடுபடலாம். இதே போல், இறைவன் நிறைவுடையவன்; என்றென்றும் இன்ப வடிவானவன்; பிரபஞ்சத்தைத் தனது நிறைவினின்றும் பேரின்பத்தின் விளைவாகப் படைக்கிறான். இக்காரணத் தால் வேதம், பிரபஞ்சம் ஆனந்தத்தினின்று தோன்று வதாகவும், ஆனந்தத்தில் நிலைபெறுவதாகவும், ஆனந் தத்தில் ஒடுங்குவதாகவும் விவரிக்கிறது.

லீலா வாதம் எனப்படுவது மிகு திறமையோடு படைப் பின் நோக்கத்தினை விளக்க எழுந்த முயற்சியாகும். உள் பொருளை இயங்கு நிலையிலே, இயக்கமாகக் கருதுவது படைப்பினை எளிதில் விளக்குவதாகும். (ஹெகல் கருத்துப் படி). உள்பொருளின் இயல்பு தன்னைத்தான் புலப்படுத்திக் கொள்ளுதலும் மாற்றம் கொளச் செய்தலுமாகும். இந் நிகழ்ச்சிகள் தொடர்ந்து நிகழ்வனவாகும். பரம்பொருளும், பிரபஞ்சமும் ஒன்றையொன்றுதொன்றுதொட்டு உட்படுகி

வதாகும். பரம்பொருளின் இயற்கை, பிரபஞ்சமாக உள்ளது சிறத்தல் முறைமையினில் உருக்கொள்ளுதல் ஆகும். பரம்பொருள், நிலையான மாறுதலற்ற நிறைவுடைய உள்பொருள் அன்று. இயல்பிலே, இயங்குநிலையிலே, எப்பொழுதும் மாற்றம்கொள்ளும் பொருளாகும். இடையருது உள்ளது சிறத்தல் முறைமையிலே, இயங்குவதாகும். இவ்வாறு, உருக்கொளல், மாறுதல், பிரபஞ்சமாதல் பரம்பொருளின் இயல்பு ஆகும். பரம்பொருள் மாற்றம் கொள்வதால் உள்பொருளன்று. இருப்பு இல்லாத இல்பொருளன்று; உள்ளதும் இல்லதும் ஒன்றி உளதாதல் ஆக விளங்குவது. தோன்றுதல், ஆதல் என்பது பரம்பொருளின் இயல்பு. ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாக ஆதலோ மாறுதலோ, உள்ளதும் ஆகாது, இல்லதும் ஆகாது. ஆனால், உள்ளதும், அல்லதும் ஒன்றிய ஒன்றாகும். எடுத்துக்காட்டு: விதை, முளைக்கிறது. முளை, விதையாக இருந்தது; விதை, முளையாக இல்லை. விதையின் உண்மை இயல்பு முளைத்தல் ஆகும். விதை, முளை ஆதலே, அல்லது முளைத்தலே, விதையின் இயல்பாகும். இதேபோல், பரம்பொருள் இயல்பிலே, பிரபஞ்சமாதல் வேண்டும். பிரபஞ்சமாதற்கு எவ்வித நோக்கும், வேண்டுவது இல்லை. வேதாந்திகள் உள்பொருளை என்றும் நிறைவுள்ள உள்பொருளாகக் கருதுகின்றனர். இவ்வாறு கொள்ளும் வேதாந்திகள் மேலே குறித்த விளக்கத்தை ஏற்பவரல்லர். அவர்கட்குப் படைப்பு குறித்த நோக்கினை அறிதல் வெல்லுதற்கரிய அருமைப்பாடுடையதாகும் இறைவன், மாருத நிலையில் தன்னிறைவோடு, என்றென்றும் விளங்குவதானல், இப்பிரபஞ்சத்தை ஏன் படைக்க வேண்டும்? வேதாந்தத்தில் காணப்பெறும் லீலா வாதம் உண்மையிலேயே 'பிரபஞ்சப் 'படைப்பின் நோக்கத்திற்கு ஒரு விளக்கம் தருகிறது. செயல்கள் அனைத்திற்கும் காரணங்கள் உண்டு. நிறைவேருத விருப்பங்களோ அல்லது குறைவுகளோ செயல்களைத் தூண்டுவன என்ற பொதுக் கருத்தினை லீலா வாதம் மறுக்கிறது. சில செயல்கள் விளையாட்டுக்கள் போன்றவை. எத்தகைய குறிப்பும் உடையன அல்ல. மகிழ்ச்சியின் போக்கீடாக விளையாட்டுக்கள் அமைகின்றன. உள்ளம் நிறைவுடையது. ஆனல் மகிழ்ச்சி நிறைந்து விளங்குமானல், ஒருவன் பொழுதுபோக்கு

களிலே, ஈடுபட்டுக் களைப்பாறலாம். மகிழ்ச்சியின் இயல்பு, நிறைந்தபோது வழிதலேயாகும். நிறைவு, புறச்செயல் நிலைகளிலே வெளிப்படும். இதுபோல, இறைவன் படைப்புச் செயலை விளையாட்டாகக் கொள்கிறார். இறைவனின் நிறைவும், பேரின்பமும், புறத்தே படைப்பாக விளங்குகின்றன. இறைவனிடத்துக் குறைவின்மையையோ, நிறைவின்மையையோ படைப்பு குறிக்காது. உள்பொருள், என்றென்றும், நிறைவுடையது என்ற கொள்கையை ஏற்க வேண்டுமானால், லீலா வாதம் ஒன்றே, இறைவனது நிறைவினையும் காத்து, பிரபஞ்சத் தோற்றத்தையும் விளக்குவதாகும். லீலா வாதத்தை விளக்கிய வேதாந்திகள், நன்கு இதனைச் சிந்தித்த பெருமைக்குரியவர்கள் ஆவார்கள்.

இங்கு மற்றொரு கேள்விக்கு விடை காண வேண்டுவதாகிறது. பிரமத்திற்கு படைப்பு இயல்பிலே அமையும் ஓர் விளையாட்டு ஆகலாம். தேவையான ஒன்றாக இல்லாமல் இருக்கலாம். ஆனால் ஆன்மாக்களுக்குப் படைப்பு தேவையானதே. இறைவன் ஆன்மாக்களைத் தனது விளையாட்டிற்காக எல்லையில்லாத துன்பத்தில் ஆழ்த்துவது இறைவனை எவ்வாறு இரக்கமுடையவனாகக் கூறுதற்கு இயலும்? முக்கியமான தேவைக்காக இல்லாமல் விளையாட்டிற்காக ஆன்மாக்களை இறைவன் துன்பத்தில் அழுத்துகிறார். இவ்வாறு, துன்பத்தில் ஆழ்த்துபவரை எவ்வாறு இரக்கமுடையவர் என்று கூறுவது? இறைவன் பிரபஞ்ச விளையாட்டில் ஈடுபடுவது தனக்கென அமையாவிடினும் நோக்கற்றது அன்று, குறிப்புடையதேயாகும். அடிப்படையான காரணமாகிய நீதி வழங்குதற் பொருட்டு படைப்பாகிய விளையாட்டிலே இறைவன் ஈடுபடுகிறார். நீதி அல்லது ஒழுக்கம் என்பது ஒவ்வொருவரும் அவ்வவர்க்குரிய நன்மை தீமை ஆகிய செயல்கட்கு ஏற்ற பயன்களை அனுபவித்தே தீர வேண்டும் என்பதாகும். இதைத்தான் இந்திய மெய்ப் பொருளியலில் புகழ் வாய்ந்த கருமநியாயமாக வழங்குகின்றனர். ஒருவன் ஒரு பிறவியிலேயே தனது கருமங்களுக்குரிய பயன்களைத் துய்க்க இயலாததால் அடுத்தடுத்துப் பிறந்து எஞ்சுகின்ற கருமங்களுக்கு உரிய பயன்களைத் துய்த்தல் வேண்டும். அவன் ஒவ்வொரு பிறவியிலும் புதிய புதிய கருமங்களைச் செய்யத் தலைப்படுகிறான். அதனால் மீண்டும் மீண்டும் பிறக்க நேருகிறது. இது

தொடர்ந்து நிகழ்கிறது. அத்தொடர்ச்சிக் கருமங்கள் அனைத்தும் ஆன்மீக ஒழுக்க நிறைவு ஏற்படுகின்றவரை அமையும். பின்னரே, அவன் விடுதலை அடைகிருன். அப்பிரபஞ்சம் இறுதியில் வெறுத்து ஒதுக்கத் தக்கது எனினும் ஓர் ஒழுக்க நோக்கு உடையது ஆகும். இப்பிரபஞ்சம் ஆன்மாக்கட்குப் பலவாய்ப்புக்களை நல்கிக் கழிந்தகால கருமங்களின் விளைவுகளை நுகரச் செய்கிறது. நுகர்வின் வாயிலாக விடுதலை அடையவும் துணை செய்கிறது. ஆனல் மேலும் மேலும் அடைகின்ற பிறவிகளிலே புதிய செயல்களைச் செய்து மேலும், கருமத்தை ஈட்டினல் அவை பிறவிகட்குக் காரணமாக அமையுமே தவிர விடுதலை காணுகின்ற நெறி அமையாது. சுயநலம் இன்றிச் செயல்களைப் புரிவானேயானல் பயன் நுகர்வு அமையாது. தன்னலச் செயல்களே மேலும் மேலும் பிறவிகட்கு வித்தாகும். தன்னலம் துறந்த - பயன் கருதாத செயல்கள், பிறவிப் பிணியை நீக்குவன. ஆதலால் இறைவன் பிரபஞ்சத்தினை ஆன்மாக்களது பழைய வினைகட்கு ஏற்பப் படைக்கிருர். பிரபஞ்சத்தில் ஆன்மாக்கள் அடைகின்ற துன்பங்கட்கும் இன்னல்களுக்கும் இறைவனைப் பொறுப்பாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. ஆன்மாக்களே, அவரவர் கருமங்கட்கு ஏற்ப இன்ப துன்ப நுகர்வுகளை அடைதற்கு உரியர்.

அத்துவிதக் கொள்கைக்கு மாருக நிம்பார்க்கர் பிரமத்தைச் சகுணப் பிரமமாகக்கொள்கிருர். சகுணப் பிரமம் எண்ணிறந்த குண நலன்களோடு கூடியதாகும். இக்குண நலன்கள் இருவகையின. ஒரு வகை: மாட்சி, முற்றறிவு, பேராற்றல், எங்கும் இருத்தல் போல்வன ஆகும். மற்ருெரு வகை: இனிமை, அழகு, இன்பம், பேரருள் ஆகியவற்றைப் போல்வன. பிரமம், பிரபஞ்சத்தைக் கடந்தும், பிரபஞ்சத்தின் அகத்தும் உள்ளதாகும்; பேராற்றல் உடையது எனினும் பெருங்கருணையுடையதாகும். எங்கும் நிறைகின்ற இயல்பு உடையது எனினும், ஒவ்வொருவன் உள்ளத்திலும் நிலைபெற்று விளங்குவதாகும்; ஆட்சி புரிவது எனினும், துணை செய்வதாகும். இறைவனது மாட்சியும், வல்லமையும் உயர்வற விளங்குகின்றன. இவ்வியல்புகளால், இறைவனது உண்மை இயல்பினை நாம் அறிதல் இயலாது. எல்லையிறந்த அன்பும் இனிமையும் அவனது சிறந்த இயல்புகளாகும்.

பிரமத்தின் இயல்பும் குண நலன்களும் வரையறை செய்யப்பெற்ற பின்னர் எழுகின்ற கேள்வி: பிரமத்தின் உண்மையினை எவ்வாறு நிறுவுவது? என்பதாகும். இதற்கு அமையும் விடை, வேதமே பிரமத்தை மெய்ப்பிப்பது என்பதாகும். பிரமம் வேதாந்தத்துள் வேதத்தினால் அறியப்பெறுவது என்று கூறப்பெற்றுள்ளது. வேதம், பலவகையான பொருள்களைப் பற்றி விவாதித்தாலும், பிரமத்தையே உண்மையில் விளக்குகிறது. தனிக்காட்சியாலோ கருதுதலாலோ, பிரமத்தை அறிதல் இயலாது எப்புலனும் பிரமத்தைக்காண இயலாது. கருதல் முறையில் எதைப் பின்பற்றினாலும், பிரமத்தை நாம் நிறுவுதல் இயலாது. பொருள்கள் இடையே அமையும் ஒற்றுமையையே அடிப்படையாகக் கருதல் அளவை கொள்கிறது. எடுத்துக் காட்டு:

எல்லா மனிதர்களும் இறப்பார்கள்.
இராமன், மனிதன் ஆவான்,
ஆதலால், இராமனும் இறப்பான்.

இவ்வழக்குரையில் இராமன் மற்றைய மனிதர்களை ஒத்தவன் எனக் கொள்ளப்பெறுகிறான். ஆதலால், நாம் மற்றவர்களைப்போல இராமனும் இறப்பான் எனக் கொள்கிறோம். பிரமம், தனித்த நிலையுடையது. ஒப்பு இல்லது. ஆதலால் ஒப்பற்ற பிரமத்திற்கு ஒப்புக்காண முடியாததால் கருதல் அளவை, இங்குப் பயன்படாது.

மனிதனின் அறிவாற்றல் எல்லைக்குட்பட்டது.

மனிதனின் அறிவாற்றல் எல்லைக்குட்பட்டது என்பதனை நிம்பார்க்கர் வெளிப்படையாக ஒப்புக் கொள்கிறார். உலகப் பொருள்களை, அநுபவ நிலையில் அமைவனவற்றை யாரும் அளவை முறையிலே கருதுதல் இயலும். உலகு கடந்ததை, அனுபவம் கடந்ததை அறிவிற்கு அப்பாற்பட்டதாகக் கொள்ளவேண்டும். இங்கு அறிவிறந்த உண்மைகளை அறிவதற்கு, உலகு கடந்த உண்மைகளை உணர்வதற்கு, வேதமே நமக்கு வழிகாட்டியாகும்.

வேதம், எனப்படுவது யாது? வேதம் மறை நூல் எனவும் கூறப்படும். முதிர்ந்த சிந்தனையும், தொடர்ந்த

எண்ணமும் துறவோரும் அறிவோரும் பெற்ற ஊக்கமும் உணர்வும் இவையாவும் மறை நூல்களாகத் தோன்றத் துணை நிற்பன. இம்மறை நூல்களை அருளிய இயற்கை ஆற்றல் மிகுந்த அறிவோர்க்கு எந்நூலும் மறைப்புற்ற நூல் ஆகாது. மறை நூல் அருளியோர் சிந்தனை, நம்முடைய சிந்தனையை விடத் தூய்மை மிக்கது. அறிவு நலம் சான்றது. மறை நூல் அருளியவர்கள் நேராக உள் உணர்வினாலே — வளர்க்கப்பெற்ற சிந்தனையின் மேம்படுகின்ற ஆற்றலாலே, கடந்த உண்மைகளைத் தெளிகின்றனர். நிம்பார்க்கர் இறைவனை நேராக அறிதல் கூடும் என்பதை மறுக்கவில்லை. நிம்பார்க்கர், இயற்கை ஆற்றல் மிக்கோரைச் சாதாரண மக்களினின்றும் பிரிக்கிறார். சாதாரண மக்களிடம் அமையும் சிந்திக்கும் திறன், முதிர்ச்சி, குறைந்ததாகவும், நிறைவு அற்றதாகவும் இருப்பதால் இறைவனை அறியத் தவறுகின்றது. இவர்கள், மறை நூல்களைக் கொண்டே அறிய வேண்டும். இவர்கட்கு, மறை நூல்கள், உயர்த்தப் பெற்ற சிந்தனைகளின் பதிவாகவும், அறிவு மிக்கோர், முதிர்ந்த மனமுடையோர் ஆகியோரது நேரிய உணர்வுகளின் பதிவாகவும் விளங்குகின்றன. முதிர்ச்சியுடையோர்களுக்குச் சிந்தனை ஆற்றல் முழு வளர்ச்சி பெற்று முடிவு பெற்றுள்ளது. இவ்வளர்ச்சியினாலும், முதிர்வினாலும் இறைவனை நேராக உள்உணர்வினாலே உணர்கின்ற திறமை ஏற்படுகிறது. ஆதலால், இறைவனை அறிவினால் அல்லது வளர்ச்சியுற்ற மேம்படுகின்ற அறிவினால் உணர்வினால் அறியப்பெறலாம். இவ்வாறு, நிம்பார்க்கர் கூறுவதை நாம் விடாப்பிடியாக அவர் கூறுவதாகக் கொள்வதற்கு இல்லை. இந்திய மெய்ப்பொருளியலார் நிம்பார்க்கர் பிடிவாதமான ஒரு கொள்கையினை வற்புறுத்துகின்ற குற்றத்தைச் செய்வதாகக் கூறுவது தவறாகும். நிம்பார்க்கர் கொள்ளும் பிடிவாதமான கருத்து யாது? மறை வல்லார் வெளிப்படுத்தியுள்ள நூல்களில் அடைந்துள்ள கருத்துக்களைத் தலைமையுடையனவாகக் கொள்ளுதலும், திறன் ஆய்வு இன்றி நம்புதலும், பிடிவாதமாகும். இந்திய மெய்ப்பொருளியலார், என்றுமே மனித அறிவிலே, படிநிலைகள் உண்டு என்று வெளிப்படையாக ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர். படிநிலைகள் பல உண்டு என்று கொள்ளுகிறபொழுது அறிவிலே, வளர்ச்சியுறாத நிலைகளும் மிகு வளர்ச்சியுடைய

நிலைகளும் உண்டு என்பதை ஏற்பதாகும். சாதாரண வாழ்விலும்கூட, அறிவுள்ள படி நிலைகளை நாம் ஒத்துக்கொளல் வேண்டும். தந்தைக்கு நன்கு புரிகின்ற ஒன்று தனயனுக்குப் புரிவதில்லை. தனயன் தந்தையை நம்பியே அறிந்து கொள்ளல் வேண்டும். விஞ்ஞானிக்கு எளியனவாகவும் எளிதில் புரிந்துகொள்ளத் தக்கனவாகவும் உள்ள உண்மைகள், விஞ்ஞானம் பயிலாத ஒருவனுக்கு அரியனவாக அமையக் காண்கிறோம். விஞ்ஞானம் பயின்று, விஞ்ஞானியின் துணைகொண்டு விஞ்ஞான உண்மைகளைத் தெரியலாம். இதேபோல அறிந்தோன் துணை கொண்டு, அவர்கள் தெளிந்த, உணர்ந்த உண்மைகளை உணர்வது, சாதாரண மனிதருக்குப் பெரும் துணையாகும். தெளிந்தோரும், உணர்ந்தோரும் துணைசெய்தால் அன்றி இறைவனைக் குறித்து ஏதும் அறிதல் இயலாது. சாதாரண மக்கள் நிலையிலும் சிந்தனையும், அளவை அறிவும் அமைய வேண்டும் என்று இந்திய மெய்ப்பொருளியலார் வற்புறுத்துகின்றனர். மறை நூல்களிலிருந்து கேட்டறிந்த மெய்ப்பொருளியல் உண்மைகளை நன்கு சிந்திக்க வேண்டும் என்பதே இந்திய மெய்ப்பொருளியலாரின் குறிப்பாகும். கேட்டனவற்றை, சிந்திக்கவேண்டும் என்று கண்டோம். சிந்தித்த பேருண்மைகளை இடையருது தியானித்தால் அன்றி உண்மையினை நேராக உணர்தல் இயலாது. இங்கு மறை நூல்கள் கூறும் உண்மைகளில் நம்பிக்கை வைத்துக் கேட்கிறோம். பின்னர் அவ்வுண்மைகளை அளவை முறையிலே சிந்திக்கிறோம். உண்மைகளின் திறத்தைச் சோதிக்கிறோம்.

3. ஆன்மாவும், சடப்பொருளும்

உள்பொருள்களுள் இரண்டாவதாக அமைவது 'சித்' ஆகும். 'சித்' அறிவுடையது. 'சித்' ஆன்மா ஆகும். நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி ஆன்மா உண்மையிலே உணர்வு ஆகும். உணர்வோடு அறிபவன், ஆன்மா ஆகும். ஆன்மா செயல்வல்லவன் ஆவான். செயல்களால்வினையும் பயன்களை நுகர்வோன் ஆவான். அத்துவிதக் கொள்கை ஆன்மாவின் ஒற்றுமையையும், யாவற்றிற்கும் பொதுவாக உள்ள தன்மையையும் வற்புறுத்துவதாகும். நிம்பார்க்கர், அத்துவிதக் கொள்கைக்கு எதிராக ஆன்மாக்கள் பல என்றும்,

அவை அணுத்தன்மையுடையன என்றும் கூறுகிருர். நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி எண்ணிறந்த, எண்ணுதற்கரிய, சிறு வடிவம் உடைய ஆன்மாக்கள் ஒன்றையொன்று ஒத்தன வாகவும் இல்லே. பிரமத்தோடு ஒத்தனவாகவும் இல்லே. விடுதலே பெற்ற ஆன்மாக்களும், இறைவனேடு ஒன்றி விடாது. தமது தனி நிலேயினேக் காக்கின்றன. நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி வீடுபேறு என்பது ஆன்மாவினது தனித் தன்மையின் அழிவு அன்று. ஆனல், அழிவிற்கு மாருக ஆன்மாவின் உண்மையான இயல்பும் பண்புகளும் முழு வளர்ச்சி உறுகின்றன. இவ்வாறு, மேலான தன் வளர்ச்சி பெற்ற பிறகு ஆன்மா, இறைவனது இயல்பையும், பண்பு களேயும் பெறுகின்றது. இறைவன் ஒத்த நிலேயில் ஆன் மாக்கள் வளர்ச்சியுற்ற நிலேயில் அமைகின்றன. வீடுபேறு, மரணத்திற்குப் பின்னே அடையத் தக்கது. இம்மையில், இப்பொழுதே வீடுபேறு அடையக் கூடும் என்று அத்து விதிகள் கொள்வது நிம்பார்க்கருக்கு உடன்பாடு அன்று.

வீடுபேற்றினேப் பெறுகின்ற நெறி குறித்து நிம்பார்க் கர் நேரிய, குறுகிய, அறநெறியையே வற்புறுத்துகிருர். அற நெறியே குறித்த இலட்சியத்தை அடைவதற்குத் துணே புரியும். நிம்பார்க்கர், ஐவகையான சாதனேகளே, ஆன்மீகப் பயிற்சிகளேக் குறிக்கிருர். (1) கரும நெறி (2) ஞான நெறி; (2) பக்தியும் உபாசனேயும் ஒன்றிய நெறி; (4) பிரபத்தி அல்லது இறைவனிடத்தில் முற்றிலும் தன்னே ஒப்படைத்த பிரபத்தி நெறி; 5) குரு அல்லது ஆன்மீகத் துறையில் ஆசிரியராக விளங்குகின்றவரிடத்தில் தன்னேயே ஒப்புவிக்கின்ற நெறி. கரும நெறி ஒன்றே வீடுபேற்றிற்கு வழி செய்யாது. ஆனல் கருமங்கள் தன்னலம் அற்ற நிலேயில் ஆற்றப் பெறுமேல் அக் கருமங்கள் மனத்தைத் தூய்மைப் படுத்துவன. மனம், தூய்மை பெறுகிறபோது, ஞானமும், பக்தியும் தோன்று கின்றன. மேற்குறித்த ஐவகைப் பயிற்சிகளுள், கருமம், ஞானம், பக்தி உபாசனே ஆகிய மூன்றும் தன்னம்பிக்கை யோடு, அரு முயற்சிகளேயும் ஆழ்ந்த தியானத்தையும் இடையருத செயல் நிலேகளேயும் மேற்கொள்வோர் பயிலு தற்கு உரியன என்று வரையறை செய்யப்பெற்றுள்ளன. இறைவனிடத்து அர்ப்பணித்து ஒழுகுதலும், குருவிடத்து

அர்ப்பணித்து ஒழுகுதலும் ஆகிய இருவகை ஒழுகலாறுகள் தன்னம்பிக்கை அற்றோர், மேற்கொள்ளுதற் குரியனவாக குறிக்கப்பெறுகின்றன. இவர்கள், இடையருது மற்றவர் களால், வழிகாட்டப் பெறவேண்டும்; துணை புரியப்பெறல் வேண்டும். யாரிடத்து முழு நம்பிக்கையை வைக்கின்றார் களோ, அவர்களே வழி காட்டவும், துணை செய்யவும் வேண்டும். குருவோ அல்லது கடவுளோ இங்கு வழிகாட்டு தற்கு உரியர்.

மூன்றாவது உள்பொருளாவது, 'அசித்' ஆகும். இது அறிவற்றது. நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி 'அசித்' மூவகைப் படும். முதலாவது, இவ்வுலகின் முதற் பொருளாகிய பிரகிருதியினின்று தோன்றுவன. இவை, பிராகிருதம் எனப்படும். இரண்டாவது, பிரகிருதியினின்று, தோன்றா தவை, அபிராகிருதம் எனப்படும். இவை, பொருளல்லாத ஒன்றினின்று தோன்றுவன. ஆனால் அறிவற்றதாக உள்ள ஒன்றினின்றே தோன்றுவனவாகும். பிரம உலகினின்று இவை தோற்றம் கொள்கின்றன. மூன்றாவது, காலம் ஆகும்.

4 மதிப்பீடு

நிம்பார்க்கர் தந்த வேதாந்தக் கருத்து முறையின் அடிப்படைத் தத்துவங்களின் சுருங்கிய உரை மேலே தரப்பெற்றது. வேதாந்தத்துள் ஐவகை மூலக்கருத்து முறைகள் உள. ஒன்று, சங்கரரது 'கேவலாத்வைதவாதம்' இதனைக் கடுமையான அத்துவைதம் என்று கூறுவர். இராமானுஜரது கொள்கை விசிஷ்டாத்வைதம் எனப் பெயர் பெறும். இதனை அடைமொழியேற்ற அத்துவிதம் என்பர். நிம்பார்க்கரது கொள்கை துவைதாத்வைத வாதம் என்பர். இது துவைதமும், அத்துவிதமும் கலந்தது. மாத்வரது கொள்கை துவைத வாதம் எனப்படும். உள்பொருள் இரண்டு, என்ற கொள்கையை மாத்வர் வற்புறுத்துகிறார். வல்லபர் வற்புறுத்துவது, சுத்தாத்வைத வாதமாகும். இது கலப்பில்லாத தூய அத்துவிதமாகும். இங்கு எழுகின்ற முக்கியக் கேள்வி, உள்பொருள் ஒன்றாக இருக்கும் பிரமத்திற்கும் பன்மைக் காட்சி வழங்கும் உலகினுக்கும், என்ன உறவு? பிரபஞ்சத்

திற்கும் பிரமத்திற்கும் இடையே அமையும் உறவு முற்றிலும், அபேதமாக உள்ளதா? அல்லது பேதமாக உள்ளதா ? அல்லது பேதாபேதம் ஆக உள்ளதா? சங்கரர் கருத்தினைச் சுருங்கக் கூறின் பிரமம் ஒன்றே உள் பொருள். இப்பிரபஞ்சம் மாயை என்பதாகும். பிரபஞ்சம், மாயை எனப்படுவதால், பிரபஞ்சத்திற்குத் தனித்த நிலையில் உண்மையில்லை ஆதலால், பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் வேறு அன்று. சங்கரர் வற்புறுத்துவது அபேதமாகும். இராமானுஜர் கருத்துப்படி பிரமம் போல், இப்பிரபஞ்சமும் உண்மையே ஆகும். பிரபஞ்சமும், பிரமமும் அத்துவித உறவிலும், துவைத உறவிலும் இருப்பதாகக் கொள்கிறார். ஆனால், இராமானுஜர் பெரிதும் அபேத உறவினையே வற்புறுத்துகிறார். ஆதலால் இராமானுஜரது கொள்கை, அடைமொழியேற்ற அத்துவிதம் எனக் கூறப்பெறுகிறது. நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி இவ்வுலகு உண்மையே. பிரமத்தின், வேறாகவும், பிரமத்தோடு ஒன்றியும் பிரபஞ்சம் விளங்குகிறது. இங்குப் பேதத்தையும் அபேதத்தையும் ஒருங்கே, நிம்பார்க்கர் வற்புறுத்துகிறார். மாத்வரது கருத்துப்படி பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் வேறானது. வேறுபாடு, முற்றிலும் உண்மை என, வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. வல்லபரது கருத்துப்படி பிரபஞ்சம் உண்மையாகும். ஆனால் பிரமத்தின் வேறு அன்று.

நிம்பார்க்கரது கருத்துமுறை, இராமானுஜரது கருத்து முறையைப் பெரிதும் ஒத்தது. இருப்பினும், நிம்பார்க்கரது கருத்து முறைக்குத் தனி இடம் தந்து ஐவகை மூல வேதாந்தக் கருத்துக்களுள் இது ஒன்றெனக் குறிக்கப் பெறுகின்றது. இவ்வாறு, ஐவகைக் கருத்துக்களுள், ஒன்றெனக் குறிக்கப்பெற்றுள்ளதற்குக் காரணம் நிம்பார்க்கரது புதுமையான விளக்கமேயாகும். மெய்ப்பொருளியலுள் அடிப்படையான சிக்கலாக அமைவது உள்பொருள் ஒன்றாய் இருக்க உலகு எவ்வாறு பன்மைக் காட்சியை வழங்குகிறது என்பதாகும். இறைவனுக்கும் பிரபஞ்சத்திற்கும் உள்ள உறவு யாது? என்பதும், அடிப்படைச் சிக்கலே. நிம்பார்க்கர், வேறுபாடு அல்லது பேதம், ஒருமை அல்லது அபேதம், ஆகிய இரு நிலைகளும் ஒத்த நிலையில் உண்மைகளாக விளங்குவதோடு ஒருங்கேயும் உண்மையாக விளங்குகின்றன என வற்புறுத்துகிறார்.

உறவு எவ்வாறு ஒத்ததாகவும், வேறுபடுவதாகவும், ஒருங்கே விளங்க இயலும்? இவ்வாறு கூறுவது முரண்படுகின்றதாகாதோ? நிம்பார்க்கரது விடை சுருக்கமாக அமையினும், அளவை நெறியிலே அமைந்து ஐயத்தை அகற்றுவதாகும். நிம்பார்க்கர் காரண காரிய உறவின் அடிப்படையில் அல்லது முழுமைக்கும், பகுதிகட்கும் இடையே உள்ள உறவின் அடிப்படையில் தமது விளக்கங்களை அமைக்கிறார். காரண காரிய உறவு முற்றிலும் ஒருமைப்படுவது அன்று; வேறுபடுவன அல்ல; ஆனால் வேற்றுமையிடையே ஒற்றுமை உடையதாகும். இதனைப் பேதா பேதம் என்பர். காரியம், காரணத்தின் வேறாகும். காரியம், சிறப்பியல்புகளைக் கொண்டது; தனித்த சில செயற்பாடுகளை உடையது. மண் ஜாடி காரியமாகும். மண்ஜாடிக்குத் தனித்த இயல்பும், வடிவமும், உண்டு. நீரைக் கொணர்தற்குத் தொழில் படுவதாகும். களிமண், காரணமாகும். காரணம், மேற் குறித்த தொழிலை உடையது அன்று. மேலும், காரியம், காரியத்தின் வேறன்று எனவும் கூறலாம். ஏனெனின் காரியத்தின் மாறுபாடு ஆகவே காரியம் விளங்குகிறது. மாறுபாடு எனினும் காரணமேயாகும். மண் ஜாடி மண்ணின் வேறன்று. மண்ணேயாகும். மண் இன்றி ஜாடி அமையாது. ஜாடி தனது தோற்றத்திற்கும், இருப்பிற்கும் மண்ணையே சார்ந்து உள்ளது.

ஒருபுறம், காரணம், காரியத்தின் வேறு என்று குறித்தற்கு இடம் உண்டு ஏனெனின் காரியம், காரணத்தை முழுவதும் விளக்காது. காரியத்தின் மேலாக, காரணம் விளங்குகிறது. களிமண், மண் ஜாடியினின்று வேறு என்று மட்டும் கூறினால், அமையாது. மண்ணினால் தோன்றும், எத்தனையோ பொருள்கட்கு வேறாக மண் அமைகிறது. எனினும் மண் ஜாடியாகவும் மண் தட்டுகள் முதலிய எண்ணிறந்த பிற பொருள்களாகவும் விளங்குவதால், ஜாடி என மட்டும் கூறுவது காரணமான மண்ணை விளக்குவது ஆகாது. எனினும், காரணம் காரியத்தோடு, ஒன்றியே உளது. காரணம், காரியமாகிய காரியத்துள் நிறைந்துளது. களிமண், மண் ஜாடியினின்று வேறாகாது. இரண்டுமே, களிமண்ணாகும். ஆதலால், காரண, காரிய

அல்லது முழுமைப் பகுதி உறவு, வேற்றுமையுள் ஒற்றுமையையே வற்புறுத்தும் உறவாகும்.

இதேபோல, பிரபஞ்சத்துள் காணப்பெறும் ஆன்மாக்களும் பொருள்களும் பிரமத்தின் வேருகும். பிரமத்தின் குணங்களாக ஆன்மாக்களும், பொருள்களும், அமைகின்றன. தூய்மை இன்மை பருமை, எல்லைக்குட்பட்ட தன்மை போன்ற பிற குணங்கள் ஆன்மாக்கள் இடத்தும், பொருள்கள் இடத்தும் அமைகின்றன. ஆதலால் பிரமத்தின் வேருக ஆன்மாக்களும், பொருள்களும் அமைகின்றன. செயல் நிலைகள் தன்னலம் கருதியனவாக அமையப் பார்க்கிருேம். இச்செயல் நிலைகள், பிரமத்திடத்துக் காணுகின்ற படைப்புப் போன்ற செயல் நிலைகட்கு, மாருனவையாகும். தூய்மை, எங்கும் நிறைதல் ஆகிய குணங்கள், தூய்மை இன்மை, எல்லைக்குட்படுதல் ஆகியவற்றின் வேருகும். பிரபஞ்சம், பிரமத்தின் வேறு என்பதைப் பிரபஞ்சமும், ஆன்மாக்களும் பிரமத்தின் மாறு நிலைகள் என்று அறிவதிலிருந்து விளங்கிக் கொள்ளலாம். பிரபஞ்சமும், ஆன்மாக்களும் பிரமத்தின் மாறு நிலைகள் என்ருலும், உண்மையில் பிரமமேயாகும். பிரமத்தின் எண்ணிறந்த ஆற்றல்களின் மூலக்கூறுகளுள், பிரபஞ்சம் ஒன்ருக விளங்குகின்றது ஆதலால், பிரபஞ்சம், பிரமத்தின் வேருகும். பிரமம் முழுமையும் ஒரு பிரபஞ்சத்தின் வாயிலாக வெளிப்படாது. பிரமம் பிரபஞ்சத்திடத்தில் நிறைந்து விளங்குதலால், பிரபஞ்சத்தோடு ஒன்ருகிப் பிரபஞ்சத்தின் காரணமாகிறது.

நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி பேதம் அல்லது வேறுபாடு என்பவை (1) குணங்களில் செயல் நிலைகளில் காரணத்தை நோக்க, காரிய நிலையில் வேறுபடுவதும் (2) காரண நிலையில் காரியத்தைக் கடந்து விளங்குவதால், வேறுபடுவதுமாகும். அபேதம் அல்லது வேறுபாடின்மை என்பது: (1) உண்மை நிலையில், காரியமாகக் கருதுகிறபொழுது, காரணத்தின் வேறன்று. காரணமே, காரியமாக உண்மையில், விளங்குவதும் (2) காரியத்தில், காரணம் உள்ளார்ந்த நிலையில் உள்ளதுமாகும். வேறுபாட்டையும், வேறுபாடின்மையையும் கடந்த நிலையையும், உள்ளார்ந்த நிலையையும், மேற்குறித்தவாறு, விளங்கிக்கொண்டால்

வேறுபாட்டையும், வேறுபாடின்மையையும் ஒத்த நிலையில் கொள்வதில் எவ்வித முரணும் தோன்றாது. இயற்கையில் அமைவனவாகவும், பொருந்துவனவாகவும் இருக்கக் காண்போம். வேறுபாடின்மை என்பது முற்றொருமையைக் குறிக்காது. ஒரு சிறு நீர்த்துளி, கடலில் ஒன்றி விடுவது போன்ற ஒன்றுதல் என்னும் பொருளை இங்கு வேறு பாடின்மை தரவில்லை. தன்மையில் ஒத்த நிலையை இங்குக் காண்கிறோம். பிரமம், பிரபஞ்சத்தில் உள்ளார்ந்த நிலையில் விளங்குகிறது. வேறுபாடு என்பது முற்றிலும், வேறுபடு கிற நிலையைக் குறிக்காது. மனிதன் மேஜையாகமாட் டான். மனிதன் வேறு, மேஜை வேறு. வடிவங்களில் உள்ள வேறுபாடும், குணங்களில் உள்ள வேறுபாடும், செயல் நிலைகளிலுள்ள வேறுபாடும், இங்குக் குறிக்கப் பெறுகின்றன. பிரமம், பிரபஞ்சத்தைக் கடந்து விளங்கு கிறான். இவ்வாறு, இயல்பில் எழும் வேறுபாட்டை அல்லது ஒருமைப்பாட்டை நிம்பார்க்கர் 'சுவாபாவிக பேதம்', 'பேதவாதம்' அல்லது இயற்கை வேறுபாடு, வேறுபாடின்மைக் கொள்கை என்று குறிக்கிறார். இது பிர பஞ்சமும், இறைவனும் வேறுபடுவன; வேறுபடுவன அல்ல என்று குறிக்கப்பெறும் புகழ் வாய்ந்த நிம்பார்க்கர் கொள்கை ஆகும்.

உள்பொருளாகிய ஒன்றிற்கும், உலகு வழங்குகின்ற பன்மைக்கும், இடையேயுள்ள உறவைப் பற்றிய தீராத சிக்கல் உண்டு இச்சிக்கலுக்கு மெய்ப்பொருளியல் வர லாற்றில் முக்கிய விளக்கமொன்றை நிம்பார்க்கர் தந்துள் ளார் என மேற்குறித்த கொள்கையினைக் கொள்ளலாம். இதுவன்றியும் நிம்பார்க்கரது வேறு சில முடிவுகளும், நிம் பார்க்கரது திறமையை விளக்குவனவாகும். மெய்ப்பொரு ளியலுள் அடிப்படையான சிக்கல்கள் சிலவற்றிற்கு நிம் பார்க்கர் தந்துள்ள விளக்கங்கள் பாராட்டிற்கு உரியன. குறிப்பாக சக்திவாதம், என்பது அவற்றுள் ஒன்றாகும். மெய்ப்பொருளியலில் விடை காணுதற்கு அரியது எனவும், சிக்கல் மிக்கது எனவும் கொள்ளப்பெறுகின்ற சிக்கல்களைக் குறித்து நிம்பார்க்கர் சக்திவாதம் என்ற விளக்கத்தின் மூலம், தீர்வு காணுகின்றார். இத்தீர்வு, தீர்வு காண முடி யாத மிகச் சிக்கலான பல கருத்துக்களை விளக்குகிறது.

சமய உலகிலும், நிம்பார்க்கரது பங்கு குறிக்கத் தக்கதே. இறைவனுக்கும், மனிதனுக்கும் இடையே அமையவேண்டிய உறவு, இனிமையுடையதாகவும் நெருக்க முடையதாகவும் அன்புமிக்கதாகவும், தோழமையுடைய தாகவும் இருக்க வேண்டும் என்பது அடுத்தடுத்து நிம் பார்க்கரால் வற்புறுத்தப் பெறுகின்றது. இறைவனது மாட்சியும், பெருமையும் அச்சத்தையும், பணிவன்பையும் விளைத்தலால் சமயத்தின் தோற்றம் இவ்விளைவிலே அடங்குகிறது. சமயம், இறைவனோடு கொள்ளுகின்ற இனிய, நெருங்கிய, நேரான, உறவிலே முழுமையுறுவ தாகும். தானே, வலிய புறத் தூண்டுதலோ அல்லது வற் புறுத்தலோ இன்றி அன்பின் மிகுதியால் அச்சமின்றி இறைவனிடத்துத் தன்னையே ஒப்புவித்து உறவு கொள்ளு தலே சமயமாகும். அறிவின்றி இறைவனது ஆணை வழி நிற்றல் சமயம் அன்று. இறைவனது பெருமையும், மாட்சி யும் ஒருவனைப் பெரிதும் வியப்பிலே தொடக்கத்தில் ஆழ்த் தினாலும், நெடிது காலம் தொலைவிலேயே இறைவனின்று நீங்கியிருத்தல் இயலாது. தவிர்க்கவொண்ணாத நிலையில் இறைவன் மனிதனால் ஈர்க்கப்பெறுதலும், மனிதன் இறை வனால் ஈர்க்கப்பெறுதலும் உண்டு. தோழமை உறவிலே இறைவனும், மனிதனும் ஒன்றுகின்றனர். நிம்பார்க்கர் வைணவ மெய்ப்பொருளியலாருள் முதன்மையாக மாதுர்யபிரதான பக்தியை வற்புறுத்தியுள்ளார். இறைவ னது எல்லையில்லாத இனிமையை நினைந்து பக்தி மேலிடு தலே மாதுர்ய பிரதான பக்தியாகும். இறைவனது அளக்கலாகாப் பெருமையை நினைந்து, பணிந்து பக்தி மிகுதலாவது ஐஸ்வரிய பிரதான பக்தியாகும். இந்தப் பக்தியை விட்டு மாதுர்ய பிரதான பக்தியை நிம்பார்க்கர் வற்புறுத்தினர். இராமானுஜரும் மாத்வரும், ஐஸ்வரிய பிரதான பக்தியினை வற்புறுத்தியோர் ஆவர்.

அற நோக்கைக் கொண்டு, நிம்பார்க்கரது கருத்துக் களைக் கருதினால், வெற்றுச் சடங்கினைப் புற நிலையில் மட்டும் போற்றுவதை நிம்பார்க்கர் விரும்பவில்லை. அக நிலையில் சீரிய பண்புகளைப் பயிலுதலையே வற்புறுத்தினர். அறப் பண்புகளாகிய தன்னடக்கம், எளிமை, தூய்மை போன்ற பிற பண்புகளைப் பயிலுதல் வேண்டும். இல்லற

வாழ்வினை ஒருவன் துறக்க வேண்டுவதில்லை. வீடு பேற்றிற்கு இல்லறத் துறவு வேண்டுவதில்லை என்பது நிம்பார்க்கர் கருத்தாகும். எந்நோக்கு கொண்டு, எவ்வளவு பாங்கோடு கடமைகள் ஆற்றப்பெறுகின்றன என்பதே இங்கு முக்கியமாகும். மனிதன் தனது நிலையினுல் அமையும் கடமைகளைப் பற்றின்றி ஆற்றுவானேயானுல் வீடுபேறு அடைவது திண்ணம். அவன், இல்லறத்தில் இருந்தாலும் துறவை மேற்கொண்டாலும் அவனது பற்றற்ற உள்ளமே இங்குக் கருதப்பெறுவதாகும்.

நிம்பார்க்கரது வேதாந்தக் கொள்கை, கருத்து வரலாற்றிலே, மெய்ப்பொருள் இயல் சமயம், அறம் பற்றிய துறைகளில் மிகச் சிறந்த பங்கு கொண்டு விளங்குவதைக் காண்கிருேம். நிம்பார்க்கரது கருத்து முறைகளிலே குறிக்கத்தக்க கூருக அமைவது இயைபும், இசைவும் காணும் நோக்கேயாகும்.

நிம்பார்க்கர் சம நோக்கில் நன்ருக நிலைத்து ஆழ்ந்த அமைதியான அகக் காட்சியால் யாவற்றையும் உட்படுத்துகின்ற வகையில் உள்பொருளின் பல நிலைகளையும் ஒருங்கே உணர்ந்தார். பல்வேறு உள நிலைகள், தூண்டுதல்கள், பற்றுதல்கள், திறமைகள் உடையனவாக மக்கள் இனம் காணப்பெறுகின்றது. உளப்பாங்குகள் எத்தனை உண்டோ அத்துணையையும் நிம்பார்க்கர் நன்கு நினைவில் வைத்து, மாறுபடுகின்ற இகலுகின்ற கருத்துக்களைத் தவிர்த்து, அவற்றிடையே ஒற்றுமை காணுகின்ற நிலையினை மேற்கொள்கிருர். எப்பொழுதும் இருவேறு கருத்துக்களைத் தீவிரமாகக் கொள்வதை நிம்பார்க்கர் விரும்புவது இல்லை. வேறுபாடுகளைத் தவிர்த்து அவற்றினை ஒன்றுபடுத்துகின்ற ஆர்வம் எப்பொழுதும் உடையவர், நிம்பார்க்கர். மெய்ப்பொருள் இயல் உலகில் வேறுபாடின்மையை வேறுபாட்டோடும் பன்மையை ஒருமையோடும் இணைத்துக் காண முயல்கிருர். நிம்பார்க்கர் கருத்துப்படி வேறுபாடும் உண்மையே. வேறுபாடின்மையும் உண்மையே. பன்மையும் உண்மையே, ஒருமையும் உண்மையே. வேறுபடுகின்ற நிலைகளை உண்மையெனக் கொண்டு, அவை தம்முள் இயைவன என்று கருதுகிருர். சமய உலகிலே, அத்துவிதம் தனித்த அறிவு நிலை ஒன்றையே உறுதியாகக்

கொண்டுளது. பிற்கால வைணவத்தில் உணர்ச்சி நிலைகள் பெரிதும் வற்புறுத்தப்பெற்றுள்ளன. இவற்றிடையே உள்ள வேறுபாட்டினை நிம்பார்க்கர் நீக்குகிறார். அத்துவிதத்தில் இறைவனுக்கும், மனிதனுக்கும் நேரடியான நெருங்கிய தொடர்பு இல்லை. இத்தகைய உறவினை அத்துவிதம் மறுக்கிறது. பிற்கால வைணவம் இறைவனுக்கும் மனிதனுக்கும் மிக நெருங்கிய உறவு உண்டு என்று கொள்வதில் உணர்ச்சி நிலையையே அதிகமாக வற்புறுத்தியுள்ளது. நிம்பார்க்கர், அறிவிற்கு உரிய இடம் யாது என்பதையும், வளர்ச்சிக்கு உரிய இடம் யாது என்பதையும் நன்கு அறிகிறார். உரிய இடங்களைத் தமது மெய்ப்பொருளியல் கருத்து முறையிலே தருகிறார். அறிவையோ அல்லது உணர்ச்சியையோ அதிகமான நிலையில் ஒன்றையொன்று, மாறுபடுகின்ற நிலையிலே வற்புறுத்தவில்லை. சமய உலகிலும், மெய்ப்பொருள் இயல் உலகிலும் நடுவு நிலைமை மிக்க தீர்ப்பினைக் கொண்டது போல அற உலகிலும் கொள்கிறார். போற்றத்தக்க இசைவு காணும் நோக்கும் பல்வேறு உள நிலைகட்கும், பற்றுகட்கும், திறமைகட்கும் இடம் தரும் விரிந்த மனமும், நிம்பார்க்கரது கருத்துக்களிலே, காண்கிறோம். புலமையாளர்களும் அல்லது தொழிலாளர்களும், துறவிகளும், அல்லது இல் வாழ்வோரும், தன்னம்பிக்கை உடையோரும், அல்லது கோழைகளும், மற்ற நிலைகளில் மாறுபடுவோரும், யாவரும் ஒருமித்த நிலையில் ஒன்றுபடுதல் வேண்டும் என்பது நிம்பார்க்கர் கருத்து. நடுவு நிலைமைக் கொள்கையையே அவர் பெரிதும் போற்றினர். சகிப்பும், விட்டுக் கொடுக்கும் மனப்பான்மையும், மற்ற கருத்துக்களை ஏற்கின்ற உள நிலையும், விரிந்த உள்ளமும், பரந்த நோக்கும், நிம்பார்க்கரது கொள்கையைப் பலரும் விரும்பும் மெய்ப்பொருளியல் சார்புடைய இந்தியச் சமயக் கருத்து முறைகளுள் ஒன்ருகச் செய்தன.

அதிகாரம் – 14 – தொடர்ச்சி

வேதாந்தம் – வைணவக் கொள்கைகள் (கடவுட் கொள்கையை ஏற்பன)

ஈ. வல்லபர் (சுத்தாத்வைதம்)

வாழ்க்கையும் பணியும் – வல்லபர் (1473–1531)

வேதாந்தக் கருத்து முறைகளுள் சுத்தாத்வைதத்தைப் பரப்பியவர் வல்லபர் ஆவார். தென்னிந்தியாவில் சென்னைக்கு 50-மைல்கள் வடமேற்கே உள்ள கன்கராவத் (Kankaravad) என்னும் கிராமத்தில் வசித்த கல்வி கேள்விகளில் வல்ல தைலாங்கு (Tailang) பிராமணர் குடும்பத்தில் பிறந்தார். வல்லபரது பெற்ளுேர், காசியை நோக்கித் தமது கிராமத்தை விட்டுப் பிரிந்தனர். மத்திய பிரதேசத்தில் ரெய்பூருக்கு (Raipur) அருகே சம்பாரன்யம் என்னும் இடத்தில் வல்லபரது பிறப்பு நேர்ந்தது. வல்லபரது குடும்பம் பரத்வாஜரது கோத்திரத்தைச் சேர்ந்தது. தைத்ரீயக் கருத்து முறையைச் சேர்ந்த கிருஷ்ண யஜுர் வேதத்தை வல்லபர் குடும்பம் பின் பற்றியது. சோம வேள்விகள் பலவற்றை முறை பிறழாத வகையில் வல்லபரது குடும்பத்தினர் புரிந்ததால் தீக்ஷிதப் பட்டம் வல்லபரது குடும்பத்தினருக்குச் சிறப்பாக அமைந்தது. வல்லபரது கருத்துமுறை, வைணவத்துள் ஒருவகையாகும். கோபாலரது உருவம் இவ்வைணவப் பிரிவினுள் வழிபடப் பெறுகிறது கோபாலரது வழிபாடு, சோம வேள்விகளை முறையாகச் செய்யும் கரும காண்ட நெறி ஆகியவை வல்லபருக்கு ஆன்மீக முதலாக அமைந்தது. வல்லபர் தமது கல்வியினைக் காசியிலே பெற்ருர். முப்முறை இந்நாடு முழுமையும் பிரயாணம் செய்தார்; விஜய நகர அரசவையிலே, பல விருதுகளைப் பெற்ருர். வல்லபர் தமது சமய உரைகளால் எண்ணிறந்

தோரை ஈர்த்துத் தமது கருத்துக்களைப் பின்பற்றுமாறு செய்தார். அலகாபாத்திலிருந்து 2-மைல் தொலைவிலே யுள்ள 'ஆதல்' என்னும் ஊரிலே, வல்லபர் தமது வாழ்நாளைக் கழித்தார். காசியிலே, அவர் காலமானார். அவருக்கு இரு புதல்வர்கள் இருந்தனர். விஷ்ணுஸ்வாமி என்பாரோடு, வல்லபர் உறவு கொண்டார் என்பது ஐயமே சம்ஸ்கிருதத்தில் பல நூல்களை வல்லபர் எழுதி யுள்ளார்; அவற்றுள் சில நூல்கள் முழுமையான வடிவத்திலே கிடைக்கவில்லை வல்லபர் எழுதிய முக்கிய மான நூல்கள், பிரமசூத்திரம், ஜெயிமினிசூத்திரம் ஆகிய வற்றிற்கு அமைந்த பேருரைகள் ஆகும். பாகவதம், தத்வார்த்ததீப நிபந்தம், பதினறு கட்டுரைகள் ஆகியவை யும் வல்லபரால் உரை காணப்பெற்றவையும் எழுதியவையு மாகும். வல்லபரது கருத்து அவரைத் தொடர்ந்து அறிந்தவர்களாலும் அவர் குடும்பத்திலே தோன்றியுள்ள வர்களாலும், இன்றும் வளர்க்கப் பெறுகின்றது. இன்றும், வல்லபரது குடும்பத்தில் வழி வழி வந்தோரைக் காணலாம். இன்று, அவரது குடும்பத்தில் எண்பது ஆண் உறுப்பினர் கள் உள்ளனர்; வல்லபரைப் பின்பற்றுவோருள் பெரும் பாலோர் ஐக்கிய மாகாணங்கள், ராஜபுதனம், சௌராஷ் டிரம், குஜராத், பம்பாய் ஆகிய பகுதிகளில் காணப்பெறு கின்றனர். பின்பற்றுவோர், சமூகத்தில் பல நிலைகளில் உள்ளவர்கள் அவர்களுள், அரச குடும்பத்தினர் உண்டு. மிகவும் பிற்பட்ட வகுப்பாளர்களும் உண்டு.

உறுதியான அறிவிற்கு மூல நூல்களாக அமைவன: வல்லபர் நான்கு அடிப்படையான நூல்களை மெய்ப் பொருளியல சிக்கல்கட்கு விடை காணும் தலையாய நூல்கள எனக் கருதுகின்றார். (1) உபநிடதங்கள் உள்ளிட்ட வேதங்கள், (2) கீதை, (3) பிரமசூத்திரம், (4) பாகவதம். இங்குக் குறிக்கப்பெற்ற மூல நூல்கள் ஒன்றையொன்று தழுவுவன, சார்ந்தன. ஐயங்கள் நிகழுமேல், முற்பட்ட நூல்களைப் பிற்பட்ட நூல்களின் துணையைக்கொண்டு, மேற்குறித்த நூல்களின் வரிசை முறையிலே அறியலாம். இவ்வாறு மூல நூல்கள் ஒன்றையொன்று சார்ந்து விளங்குவதால், பாகவதம் தனித்ததொரு நிலையினை வல்லபரது கருத்து முறையிலே பெறுகிறது. மற்றொரு நோக்கிலே, வேதமும் பிரம சூத்திரமும் ஒரு தொகுதியாகக்

காணப்படுகிறது. கீதையும், பாகவதமும், மற்றொரு பகுதியாகும் கீதைக்கு அமைந்த எல்லாக் குறிப்புகளையும் விளக்கும் பேருரையாகப் பாகவதம் அமைவது முற்றிலும் பொருந்துவதே. வல்லபருக்கு முன்னால் பல வேதாந்தக் கருத்து முறைகள் இருந்தன. இக்கருத்து முறைகளை நிறுவியவர்கள் வேத மூல பாடங்களைத் தமது விருப்பப்படி விளக்கினர். சங்கரரது விளக்கம், மிகுந்த திறன் ஆய்வுக்குக் காரணமாயிற்று. வல்லபர் இறைவனால், உலகிலே தோன்றியவர் என்ற செய்தி கூறப்படுகிறது. சங்கரர் மேற்கொண்ட விளக்கத்தின் விளைவாக எழுந்த குழப்பத்தைத் தீர்ப்பதன் பொருட்டு, வல்லபரது வருகை அமைந்ததாகக் கூறுகின்றனர். வல்லபர், தம்மை இறைவனது பணியாள் எனக் கூறிக் கொள்கிறார். தாம் தீயின் வடிவத்தை மேற்கொண்டதாகவும் கூறுகிறார்; சங்கரரது கொள்கைகளைத் திறன் ஆய்வு முறையிலே விளக்குகிறார்; மூல நூல்கட்கு உரிய விளக்கங்களைக் காணுகிறார்; இறைவனது மாளிகையின் வாயில்களை அனைவருக்கும் திறந்து விடுகிறார்; சிலருக்கே உரியன என்ற வரையறை இல்லாது அனைவரும் பயன்படுத்துகிற நிலையில் வல்லபரது கருத்து விளக்கங்கள் அமைகின்றன.

சுருதி அல்லது வேதம் தருகின்ற முக்கியமான விளக்கத்தின் துணையைக் கொண்டு இறைவனது உண்மையைக் குறித்த சிக்கலின் கூறுகள் அனைத்தையும் விவாதிக்க வேண்டும். தனித்த சிந்தனைக்கு வாய்ப்பு இல்லை இவ்வுண்மை, மூல நூல்களில் நன்கு விளக்கப் பெறுகிறது வல்லபர், இவ்வுண்மையினை அப்படியே ஏற்றார் மூல நூல்கள் அனைத்தையும் எழுத்திற்கு எழுத்து விளக்குகிறார் அனைத்துப் பகுதிகட்கும் முக்கியத்வம் தருகிறார். சிந்தனை தருகின்ற விளக்கத்தைப் புறக்கணித்து வேதப்பகுதிகள் உணர்த்துவனவற்றையே, விளக்கிச் செல்கிறார். சங்கரருக்கும், வல்லபருக்கும் அடிப்படையிலே உள்ள வேறுபாட்டினை நாம் அறிதல் வேண்டும். வேதநூல்கட்குச் சங்கரரும், வல்லபரும் தந்த விளக்கங்களே அவர்கள் இடையே எழுந்த வேறுபாடுகளுக்கு எல்லாம் காரணமாகும். வல்லபா, சங்கரர் அளவையையே முழுமையும் நம்பியதாகவும் ஆதாரமாகக் கொண்டதாகவும் கூறி, பல பகுதிகளைக் கண்டிக்கிறார். புலன்கடந்த

பொருளியல் சிக்கல்களைச் சுருதியில் அல்லது வேதத்தில் காணப்படும் பகுதிகட்கு ஏற்பவும் தமது கருத்துகட்கு ஏற்பவும் விளக்கம் கொண்டதாக வல்லபர் சங்கரர் மீது குற்றம் சாட்டுகிருர். வேத மூல பாடங்கட்குச் சங்கரர் தந்த விளக்கங்கள் பொருந்துவன அல்ல என்பது வல்லபரது குற்றச்சாட்டாகும். ஆதலால் வல்லபர், சங்கரரை வன்மையாகத் தாக்குகிறவர் ஆகிருர். சங்கரரை, மாத்யமிக புத்தரின் அவதாரமெனக் கொள்கிருர். மறைவான புத்தன் எனவும் கூறுகிருர். சங்கரரை இவ்வாறு பாஸ்கரரும், இராமானுஜரும் மற்றையோரும் கூறியுள்ளனர்.

பிரமம்: வல்லபருக்கு உயர்வற உயர்ந்த உள்பொருள் கிருஷ்ணனேயாகும். உபநிடதங்களில் பிரமம் எனக் கூறப்பெறுவதே கிருஷ்ணன் என வல்லபரால் கொள்ளப்பெறுகிறது. பாகவதத்துள் பரமான்மாவாகப் பேசப் பெறுவது பிரமமேயாகும். கிருஷ்ணபகவான் அல்லது புருஷோத்தமன் அல்லது மக்களுள் தலைசிறந்தோன் உயர்வற உயர்ந்த இறைவனேயாகும். கிருஷ்ணன் பிரமத்தின் தெய்வீக வடிவமாகும். (ஆதி தெய்வீகம்). பிரமம் ஒன்றே. இரண்டு அற்ற ஒன்ருகும். தனக்கு உவமையில்லாத நிலையில் பிரமம் ஒன்றெனவும் குறிககப் பெறுகிறது. எல்லாத் தெய்வீக நலன்களையும் பிரமம் உடையது. இத்தெய்வீக நலன்களுள் மாறுபடுகின்ற குணங்களும் உண்டு. பொருட்டன்மையான குணங்கள் ஏதும், பிரமத்திடத்து இல்லை. பிரமம், உண்மை, அறிவு, ஆனந்தம் ஆகும். இனிமையாவும் ஒருங்கே பிரமத்திடத்து நிறைந்துளது. எல்லையில்லாத பேரின்பமே, பிரமத்தின் உண்மை வடிவமாகும். (ஆகாரம்). இன்பமே, பிரமத்தின் வடிவம் என்று கொள்ளுகிறபோது வல்லபர், பிரமத்தைச் சகுண நிலையில் கருதுகிருர். பிரமம், உருவம் உடையது ஆதலால், சாகாரப் பிரமம் எனக் குறிக்கப்பெறுகிறது. பிரமம், என்றுமுள்ள பொருள், மாருதது, எங்கும் நிறைவது, யாவற்றையும அறிவது, எல்லாம் வல்லது. எந்நிலையிலும், எத்தருணத்திலும் யாதாகவும் ஆகின்ற ஆற்றல் உடையது பிரமம். இவ்வாற்றல் பொதுவாக மாயாசக்தி எனக் கூறப்பெறும். அறிவு, செயல், தோற்றம், ஒடுக்கம ஆகிய பல ஆற்றல்களைப் பிரமம் உடையதாகிறது.

எவ்வித வேறுபாடுகளும், பிரமத்திடத்து இல்லை. யாவற்றையும், படைப்பதாகப் பிரமம் விளங்குகிறது. இப்பிரபஞ்சத்திற்கு முதற் காரணமாகவும், நிமித்த காரண மாகவும் ஒருங்கே பிரமம் விளங்குகிறது. ஆன்மாக்களின் வேருகப் பிரமம் இல்லை. ஆன்மாக்கள் பிரமத்திடம் இருந்தே தோன்றுகின்றன. பிரமம், நுகர்வோன் ஆவான். இறைவனுக்குப் பொருந்தும் குணங்கள் யாவும் இயற்கை யானவையே. இவை இயல்பாகவே இறைவனிடத்துக் குணங்களாக அமைகின்றன. குணங்கள், பிரமத்தின் வேறு அல்ல. குணங்கள் பிரமத்திடத்து அத்துவித உறவிலே அமையக் காண்கிறோம். சுருங்கக் கூறின், பிரமம் எல்லாக் குணங்களையும் உடையதாகி இயற்கைக்கும் அறிவிற்கும் பிறப்பிடமாகி வேறுபாடுகள் அனைத்தும், தன்னிடத்து மறைகின்ற நிலையிலே விளங்குகிறது. இக்கருத்துக்கள், நாம் ஜெர்மானிய மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் 'ஷெல்லிங்' (Schelling) கருத்துக்களோடு ஒப்பு நோக்கத்தக்கன. பிரபஞ்சமும், ஆன்மாக்களும் இம்மையில் பிரமத்தோடு ஒன்றிய நிலையிலே உள்ளன. ஆதலால் வல்லபரது கருத்து முறை சங்கரரது மாயா வாதத்திற்கு எதிராகச் சுத்தாத்வைதம் எனப் பேசப் பெறுகிறது. வல்லபரது கருத்து முறை, தூய கலப்பற்ற அத்துவிதத்தை வற்புறுத்துகிறது என்பது இங்குக் குறிக்கத்தக்கது. பிரமம், முற்றிலும் தூயனாக விளங்குகிறான். மாயை போன்றவற்றால், எவ்விதத்திலும் தொடக்குறாத நிலையில் விளங்குகிறான். காரணமும், காரியமும், பிரமமும், பிரபஞ்சமும், தூயனவாக ஒன்றாக விளங்குதலால் வல்லபரது கருத்து முறை தூய அத்துவிதமாகக் கூறப் பெறுகிறது. காரணமும், காரியமும் தூயன ஆதலால், பிரமமே முதற் காரணமாகவும், நிமித்த காரணமாகவும் விளங்குவதால் தூய அத்துவிதமாகப் பேசப்பெறுகிறது. வேத நூல்கள் யாவும் பிரமம் என்பதையே பல்வேறு நிலைகளில் விவரிக்கிறது. வேதத்தில முதற் பகுதி பிரமத்தின் வடிவங்களாகிய வேள்விகளை விரித்துக் கூறு கிறது. வேதத்தின் பிற்பகுதி, ஞானத்தைக் கூறுகிறது. பூர்வகாண்டம், கருமங்களை வேள்விகளைப் பிரமத்தின் குணங்கள் எனக்கொண்டு, விவரிக்கிறது. வேதத்தின் பிற்பகுதியாகிய உத்தரகாண்டம், பிரமத்தின் குணமாகிய

ஞானத்தை விரிக்கிறது. இவ்வாறு, வேதத்தின் பகுதிகள் ஒவ்வொரு குணத்தினைச் சிறக்கப் பேசக் காண்கிறோம். கீதையும், பாகவதமும் ஒருங்கே பிரமத்தின் அனைத்தியல்பு களையும் நமக்கு முழுமையாகச் சித்திரிக்கின்றன.

அக்ஷரப்பிரமம்: வல்லபர் பிரமத்தின் மூவகை வடிவங்களை ஏற்கிறார். (1) பரப்பிரமம் அல்லது புருஷோத்தமன்; (2) அந்தர்யாமி; (3) அக்ஷரப்பிரமம். கிருஷ்ணன் அல்லது புருஷோத்தமன், பரம்பொருளாகும். இனிமை, ஆனந்தம் ஆகியவற்றின் நிறைவு நிலையே பிரமம் ஆகும். புருஷோத்தமனாக யாவருடைய அன்பிற்கும் வழிபாட்டிற்கும், பிரமம் உரியதாகிறது. புருஷோத்தமனின் ஆனந்தம் எல்லையற்றது. உண்மையிலே, ஆனந்தத்தின் பகுப்பற்ற முழுமையான ஒரு திரட்சியாகப் பிரமம் விளங்கு கிறது. அனைத்துயிருள்ளும் அந்தர்யாமியாகப் பிரமம் உறைகிறது. அனைத்துயிர்களையும், உள்ளிருந்து பிரமம் இயக்குகிறது. அந்தர்யாமியாகப் பிரமம் விளங்குகிற பொழுது எல்லைக்குட்படும் இன்பத்தையே உடையதா கிறது. அக்ஷரப்பிரம நிலையில் உள்ள இன்பம் எல்லைக்குட் பட்டதே. பரப்பிரமத்தின் ஆன்மீக வடிவமே, அக்ஷரப் பிரமமாகும். (அத்யாத்மிகம்). பரப்பிரமம் ஞானிகளால் உபாசனைக்குரியதாகக் கருதப்பெறுகிறது. ஞானிகள், உபாசனையின் முடிவு நிலையில் பரப்பிரமத்தோடு ஒன்றி விடுகின்றனர். பரப்பிரமத்தைப் பக்தர்கள் கிருஷ்ணனின் உறைவிடமாகவும், திருவடியாகவும் கொள்கின்றனர். (இந்நிலையில், கிருஷ்ண பகவான் சரணன் என்றும், பரந்தாமன் என்றும், வியோமன் என்றும் விவரிக்கப்பெறு கின்றான்). நெருப்பினின்று தோன்றுகின்ற பொறிகள் போல அக்ஷரப்பிரமத்தினின்று ஆன்மாக்கள் தோன்று கின்றன. இறைவன் ஞானத்தின் மூலமாக விடுதலை அருள விரும்புகின்றபோது, அக்ஷரப்பிரமத்தை நால்வகை வடிவங்களைக்கொள்ளச் செய்கிறான். (1) அக்ஷரம், (2) காலம், (3) செயல் அல்லது கருமம். (4) இயல்பு (சுபாவம்) பின்னர் அக்ஷர வடிவம் பிரகிருதியாகவும், புருஷனாகவும் தோன்றி அனைத்தும் தோன்றுவதற்குக் காரணமாகிறது. மேலே குறித்த நால்வகை வடிவங்களும் என்றென்றும் உள்ள தத்துவங்கள் எனக் குறிக்கப் பெறுதலோடு, அத்தத்துவங்கள் இறைவனோடு, ஒன்றி

யிருப்பதாகக் கருதப்பெறுகிறது. அக்ஷரப்பிரமத்தின் ஆனந்தம், இறைவனின் உள்ள உறுதியினுல் படைப்புக் காலத்தில் மறைவுறுகிறது. இந்நிலையில் அக்ஷரப்பிரமன் முக்கிய ஜீவன் எனப்படும். 'ஆதுலோமி' என்போர் படைப்புக் காலத்தில் அறிவுடைய ஆன்மா, அறிவுடைய பிரமத்தில் ஒன்றிவிடுவதாகக் கூறுகிருர். அக்ஷரப்பிரமன் குறித்துக் கூறப்பெறுகிற வல்லபரது கருத்தும் 'ஆதுலோமி' கருத்தும் ஏற்கும் வகையில் ஒப்பிடப் படலாம். அக்ஷரப்பிரமம் முக்கிய ஜீவன் என்கிற நிலையிலே, ஆன்மாக்களுக்கு எல்லாம் உயர்ந்ததாகும். உண்மையிலே, அக்ஷரப்பிரமம் எல்லைக்குட்பட்ட இன்பத்தை உடையது. இறைவனது புருஷ வடிவங்கள் ஏற்கிறது. இறைவனது உள்ள உறுதி உருக்கொள்ளு கிறபொழுது பிரகிருதி எனப்படும். பிரகிருதியையும், புருஷனையும் கடந்து விளங்குவது அக்ஷரப்பிரமமாகும். அக்ஷரப்பிரமத்துள் எண்ணிறந்த உலகங்கள் அடங்கி யுள்ளன. உபநிடதங்களிலும் கீதையிலும் பிரமம் 'அவ்வியக்தம்' எனக் குறிக்கப்படுகிறது. பிரமத்தை எதிர்மறை நிலையில் விவரித்தால் அக்ஷரப்பிரமத்தையே பெரிதும் குறிக்கும். அக்ஷரப்பிரமம் பிரமத்தின் எதிர்மறை விளக்கத்தால் குறிக்கப்பெறுவதாகும். அக்ஷரப்பிரமம் புருஷோத்தமனுக்குத் தாழ்ந்த நிலையே உடையது. இது சங்கரரது பரப்பிரமத்தைப் போன்றது. இந்திய மெய்ப் பொருளியலுள் மறக்கப்பெற்ற அல்லது பேசப்பெருத கருத்தமைவு, அக்ஷரப்பிரமமாகப் பேசப் பெறுகிறது. ஆதலால், இவ்வாறு அக்ஷரப்பிரமத்தைக் கருதுவதன் பெருமை வல்லபர்க்கே உரியதாகும்.

உலகு: கடவுள் துணையின்றி தமியனுய் இருத்தலால் பலராக விளங்க விரும்பினுர். உலகத்தை மகிழ்ச்சிக் காகவே படைக்க இறைவன் விரும்பினுர். தனது ஆன்மா வினின்று தன் விருப்பத்தினுலேயே பிரபஞ்சத்தைப் படைக் கிருர். சிலந்தி, தன்னிடத்து ஊறுகின்ற பொருளைக் கொண்டே கூட்டினை அமைப்பதுபோலக் கடவுள் பிரபஞ்சத்தை அமைக்கிருர். பிரமத்தின் சுய ரூபத் தினின்று பிரபஞ்சம் தோன்றுகிறது. பிரமத்தின் ஆற்றலி னின்ருே உடலினின்ருே, மாயையினின்ருே தோன்ற வில்லை. சங்கரர், இராமானுஜர், நிம்பார்க்கர் ஆகியோர்

வகுத்துள்ள கருத்து முறைகளுள் பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் மாயையிலிருந்தும், உடலிலிருந்தும், ஆற்றலிலிருந்தும் தோன்றியதாகக் கொள்கின்றனர். பிரமத்தின் சுய ரூபம் மாற்றமுறுகிறது அல்லது பரிணமமுறுகிறது என்ற கொள்கையைக் கடைப்பிடிக்கின்றவர்களுள் வல்லபர் வேத நூல்களின் கருத்துக்களைச் சிறிதும் பிறழ்வின்றிப் பின்பற்றுகின்றார். ஆதலால், இறைவன் பிரபஞ்சத்தின் முதற் காரணமாகவும், நிமித்த காரணமாகவும் விளங்குகிறார். பிரபஞ்சமாகப் பிரமம் மாறுகின்ற நிலையில் மாற்றத்திற்கு உட்படினும் எவ்விதத் திரிபிற்கும் தான் உட்படுவது இல்லை இத்தகைய மாற்றத்தை அவிக்ருத பரிணாமம் என்று கூறுவார்கள். இக்கருத்து அளவை இயலுக்குப் பொருந்தாது ஆயினும், சுருதியின் உண்மைகட்கு ஒத்து வருவதால் ஏற்புடையதாகும். மேலும், வல்லபர்க்குச் சுருதியே முடிவான தலைமையுடையதாகும். சுருதி, பிரமம், பிரபஞ்சமாக மாறினும் எவ்வித மாற்றத்திற்கும் பிரமம் உட்படுவது இல்லை என்ற கருத்தினை வற்புறுத்துவதால், வல்லபர் சுருதியின் கருத்தையே தலைமையுடையதாகக் கூறுகிறார். பிரபஞ்சத்தின் படைப்பு, கடவுளைப் பொறுத்த வரையில் ஒரு விளையாட்டேயாகும். இறைவன் முற்றிலும் தன்னிறைவு உடையவன் ஆதலால் பிரபஞ்சப் படைப்பு எவ்விதக் குறையையும் நிறைவுசெய்வதற்கும் அன்று; பிரபஞ்சம் பிரமத்தினுடைய உண்மைக் கூறாகும். பிரமத்தின் மற்றைய இரு பண்புகளாகிய அறிவும், இன்பமும் தெய்வீக உறுதியினால் மறைக்கப்பெற்றுள்ளன. இப்பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் உண்மையான வெளிப்பாடாகும் பிரபஞ்சம், பிரமத்தின் பௌதிக வடிவமாகும். பிரபஞ்சம் திரிபுக் காட்சியில் தோன்றுவதன்று. பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் வேறு அன்று பிரபஞ்சத்திற்கும் பிரமத்திற்கும் இடையே உள்ள உறவு காரண காரிய உறவாகும். இவ்வுறவு தூய அத்துவித உறவாகும் சங்கரரது கருத்தில் காணும் மாயை போன்றவை, உறவின் தூய்மையைக் கெடுப்பன அல்ல. பிரபஞ்சம் இறைவனது மாட்சியைப் பற்றிய கருத்தை வழங்குகிறது இறைவனது மாட்சியை உணர்வோர், இறைவனை வழிபடாமல் இருக்க இயலாது.

இப்பிரபஞ்சத்தில் யாவும் பிரமமே. பிரமத்தின் வெவ்வேறு குணங்கள் வெவ்வேறு பொருள்களாகப்

பிரமத்தின் ஆணைக்கு ஏற்ப வெளிப்படுகின்றன. இவ்வாறு வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் பொருள்கள் வெவ்வேறு பெயர்களில் விளங்குகின்றன. மாயையின் காரணமாக ஆன்மாக்களது காட்சி அல்லது அறிவு மறைப்புறுகின்றது. இம் மறைப்பால், புறப்பொருள்களுக்கு ஏற்ப மனதிலே மற்றொரு பொய்ப்பொருள் தோன்றுகின்றது. புற உலகில் உண்மையாக உள்ள பொருள்களின்மீது வைத்துக் காணப் பெறுகின்ற அப்பொய்த்தோற்றமே மனத்திலே அமைவன. இவ்வாறு புறப்பொருள்களின் காட்சி காரணமாக மனத்திலே எழுகின்ற பொய்த்தோற்றங்கள் பொருள்களை உள்ளவாறு காணவொட்டாது தடுக்கின்றன. உண்மைப் பொருள்களைக் கற்பனைக் கூறு உடையனவாகக் காணுகின்றோம். கற்பனைக் கூறுகள் உண்மைப் பொருள்களுக்கு உரியன அல்ல. அவற்றின்மீது புகுத்திக் காணப்பெறுவதால் மயக்குகின்ற அறியாமை காரணமாகப் பொருள்களுக்கு இல்லாத பண்புகள் ஏற்றப்பெறுகின்றன. கற்பனையில் எழும் பொருள்கள் விஷயாதம் எனப்படும். உண்மைப்பொருள் பிரமத்தின் வெளிப்பாடு ஆதலால் விஷயம் எனப்படும்.

விஷயாதம் இருவகையின : (1) பொருள்களின் உண்மை இயல்பை மறைப்பது. (2) பிழைபடுகின்ற தவருன கருத்துக்களுக்குக் காரணமாவது. பிரமத்தை அறிந்தோர் பிரபஞ்சத்தில் உள்ள பொருள்களைப் பிரமமாகவே காண்பர். இவ்வாறு, பிரமமாகவே காண்பதில் பிழைகள் நேருவதற்கு இல்லை. பிழைபடும் அறிவு ஏற்படாது. மற்றையோர், கற்பனைப் பொருள்களையே காண்பர். இவ்வாறு, இல் பொருளைக் கற்பித்துக் காணுபவர்கள் கொள்ளும் காட்சி, அறிவிற்கு அயலானதாகும். (அந்நியாகியாதி). வேத நூல்களுள் காணப்பெறும் பல பகுதிகள், பிரபஞ்சத்தை மாயை என விவரிக்கின்றன. இப்பகுதிகள் தனி ஒருவனது பிழைபடுகின்ற அனுபவ உலகையே குறிப்பன எனக்கொளல்வேண்டும். உண்மைப் பிரபஞ்சத்தினைக் குறிப்பன ஆகா. உண்மைப் பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் வெளிப்பாடு ஆகும்.

உண்மைப் பிரபஞ்சத்தைச் சம்சாரமாகிய பொய்த் தோற்றம் உடைய உலகினின்று பிரித்து வல்லபர்

உணர்த்துகிறர். இப்பாகுபாடு நுண்ணியதாகும். சம்சாரம் சுயநலமாகும். யான் எனும் உணர்வும், எனது எனும் உணர்வும் சம்சாரத்தில் அடங்கும். இவ்விரு உணர்வும் பிரமத்தைப் பற்றிய ஞானத்தை ஆன்மா அடைகின்ற போது அழியும். வித்தை, அவித்தை ஆகிய இரு ஆற்றல் களும் இறைவனது மாயையாகிய சக்தியால் தோன்றுவன. இவ்விரு ஆற்றல்களும் ஆன்மாவைக் குறித்தன. ஆன்மாவுக்கு அயலாக இவ்வாற்றல்களுக்குப் பயன் இல்லே. வித்தை, ஐவகை வடிவங்களே உடையது. (1) துறவு; (வைராக்கியம்), (2) அறிவு; (சாங்கியம்), (3) மனநெறி; (யோகம்), (4) தவம்; (5) கேசவனிடத்தில் ஈடுபாடு; அவித்தைக்கும் ஐவகை வடிவங்கள் உண்டு (1) தன்னேப் பற்றிய அறிவின்மை; (அறியாமை), (2) அகக் கருவிகள்; (3) பிராணன் (உயிர்ப்பு), (4) புலன்கள்; (5) உடல்; ஆன்மாவின் அவித்தையை வித்தை அறவே நீக்குகின்றபோது அவித்தையின் படைப்பாகிய சம்சாரமும் தானே அழிகின்றது. அழிந்த பிறகு ஆன்மா, விடுதலே யடைகின்றது. இப்பிரபஞ்சம் (ஜகத்) வித்தையால் அழிவுறுவதில்லே. பிரமத்திடத்து ஒன்றிவிடுகின்றது. பிரமம் படைப்பு அனைத்தையும் ஒடுக்கக் கருதுகின்றபோது பிரபஞ்சம் நீங்குகிறது. பிரமம், தன்னுள்ளேயே ஆனந்தம் அடைய விரும்புகிறபொழுது படைப்பு முழுமையையும் தன்னுள்ளே ஒடுக்கிக்கொள்ள விரும்புகிறது. ஜகத் என்று குறிக்கப்பெறுகின்ற உலகிற்கும் சம்சாரம் என்று குறிக்கப்பெறுகின்ற உலகிற்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடானது வல்லபரால், சிறப்பாகத் தோற்றுவிக்கப் பெற்றதாகும். இவ்வேறுபாட்டினுல், வல்லபர் சுத்தாத் வைதக் கொள்கையினை நிறுவுவதற்கு இயல்கின்றது. வல்லபர் சுத்தாத்வைதக் கொள்கையை நிறுவுவதில் வெற்றி கண்டவர் ஆவர். பிரபஞ்சப் படைப்பு முறைகள் பலவாகும். இறைவனின் உளப்பாங்கிற்கு ஏற்பப் படைப்புக்கள் பலதரப்படும்

ஆன்மா: பிரபஞ்சப் படைப்பின் போது ஆன் மாக்கள், இறைவனிடமிருந்து அல்லது அக்ஷரப் பிரமத்திட மிருந்து நெருப்பினின்று பொறிகள் தோன்றுவதுபோல வெளிப்படுகின்றன. ஆன்மாக்கள், பலவாகும். என் றென்றும் உள்ளவை, அணுத்தன்மையுடையவை. பிரமத்

தின் பகுதிகள் ஆகும். ஆன்மாக்கள், நுகர்கின்ற திறன் உடையவை; செயல்களைப் புரிய வல்லன; அறிகின்ற திறன் உடையவை. இறைவனது விருப்பத்திற்கு ஏற்ப இன்பத்தின் தன்மை, ஆன்மாவிடத்து மறைந்து நிற்கும். பிரமத்தின் ஏனைய இரு பண்புகளாகிய உளதாகும் தன்மையும் அறிவுடைமையும் ஆன்மாவிடத்துத் தோன்று கின்றன. ஆன்மா பிரமத்தின் பகுதியாதலால், பிரமத்தின் வேறு அன்று. வல்லபர் விரும்புகின்ற சுத்தாத்வைதம் இங்கு எளிதில் நிறுவப்பெறுகிறது. பிரபஞ்சம், பிரமத் தினின்று தோன்றுகின்றது. ஆன்மாக்கள், பிரமத்திடத்து தோன்றுவன. ஆன்மாக்களுக்கோ, பிரபஞ்சத்திற்கோ தனித்த இருப்பு இல்லை. ஆதலால், வல்லபரது சுத்தாத் வைதம் எவ்விதத்திலும் பாழ்படாது காக்கப்பெறுகிறது. ஒருமலரின் மணமானது மலர் உள்ள இடத்திற்கு அயலும், நன்கு பரவுகின்றதைப் பார்க்கிறோம். இதுபோல ஆன்மா பரிமாணத்தில் மிகச் சிறியதாக அணுவடிவிலே, அமைந் தாலும் உடல் முழுமையும் நன்கு பரவித் தனது ஆற்றலைப் புலப்படுத்துகின்றது. அறியும் பண்பு, ஆன்மாவை உடல் எங்கணும் பரவி யாவற்றையும் அறிகின்ற இயல்பைத் தரப் பார்க்கிறோம். ஆன்மா, பிரமத்தின் பகுதியாக இருந்து அறிகின்ற ஓர் உள்பொருளாக அமைகிறது. சங்கரரது அத்துவிதத்தில் ஆன்மா, தோற்றம் மட்டும் உள்ளதாகும். ஆன்மாவிற்குத் தோன்றுகின்ற உண்மையே உண்டு. இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைக்கின்ற விளையாட்டிலே பிரமம் ஈடுபட நினைக்கிற பொழுது ஆன்மாவிடத்து இன்பக்கூறு பொதிந்து உளது. பின்னர், அது வெளிப் படுகின்றது. அறுவகைத் தெய்வீகப் பண்புகள் ஆன்மா விடத்து மறைந்து நிற்கின்றன. ஐஸ்வரியம் போன்ற அறுவகைக் குணங்கள் ஆன்மாவிடத்துத் தோன்றாது ஒடுங்கி உள்ளன. நுண்ணிய ஆன்மாக்கள் பலவகையின வாகத் தோன்றுகின்றன. அறுவகைத் தெய்வீக குணங்கள் வருமாறு: (1) ஐஸ்வரியம், (2) வீரியம் (3) யாசஸ், (4) ஸ்ரீ (5) ஞானம், (6) வைராக்யம். இவ்வறுவகைத் தெய்வீக குணங்கள் மறைவதற்குக் . காரணங்கள் முறையே வருமாறு: (1) சார்பு, (2) பலவகைத் துன்பங்களால் தொடக்குறுதல், (3) தாழ்வு மனப்பான்மை, (4) பிறப் பினால் எழுகின்ற பெருந்துன்பங்கள், (5) அகந்தை (6)

பொய்யறிவு, உலகப்பொருள்களிடத்துப் பற்று. மேலே குறித்த முதல் நான்கு தெய்வீகக் குணங்கள் மறைகின்ற போது ஆன்மா பந்தத்திற்கு உட்படுகின்றது. மற்றைய தெய்வீக குணங்களால் பிழைபடும் அறிவு ஏற்படுகிறது. ஆன்மா, அணுத்தன்மையுடையது. ஒடுங்கியுள்ள இன்பம் வெளிப்படுகின்றபோது, ஆன்மா பிரமம் போல் முற்றறிவு பெறுகின்றதைக் குறிக்கின்றன. இன்பம் முற்றிலும் வெளிப்படுகின்றபொழுது ஆன்மா முற்றறிவு உடையதாகிறது. வேத நூல்களிலே காணுகின்ற பகுதிகள் ஆன்மாக்கள் முற்றறிவை உடைய இறைவனைப் போன்று விளங்குகின்றன என்று கூறுகின்றன. ஆன்மாவினது இன்பம் முழுமையுற வெளிப்படுகின்றபோது எண்ணிறந்த உலகுகள் அவ்வான்மாவிடத்துத் தோன்றுகின்றன. இவ்வுலகுகட்கு எல்லையில்லை. ஆன்மா, பிரமத்தோடு உண்மையில் ஒன்றிய நிலையிலேயே உள்ளது.

இப்பிரபஞ்சம் பல வேறுபாடுகளால் நிறைந்தது. ஆன்மாக்கள், வெவ்வேறு நிலைகளில் உள்ளன. இப்பிரபஞ்சத்தில் சிலர் மகிழ்ச்சியாகவும், சிலர் மகிழ்ச்சி குறைந்தவர்களாகவும் காணப்பெறுகின்றனர். இவ்வாறு வேற்றுமைகள் நிறைந்ததாக இப்பிரபஞ்சத்தை இறைவன் படைத்திருந்தபோதிலும் இறைவன் மீது எவ்விதக் குற்றத்தையும் கூறுவதற்கு இல்லை. ஓரவஞ்சகம், கொடுமை ஆகிய குற்றங்களை உடையவர் என, இறைவனைக் கூறுதற்கு இல்லை. இவ்வேறுபாடுகள் இப்பிரபஞ்சத்தின் நிலை, ஆன்மாக்களது நிலை, பிரபஞ்சத்தின் முன்னையகாலச் சுழற்சிகள், ஆன்மாக்களது செயல்நிலைகள் ஆகியவற்றைப் பொறுத்தன. இறைவனது சுயரூபத்திலிருந்து இப்பிரபஞ்சமும், ஆன்மாக்களும் வெளிப்பட்டுள்ளன. இப்பிரபஞ்சம் முழுமையும் இறைவனது சுய படைப்பாகும். (ஆத்ம சிருஷ்டி). இறைவன் தன்னுடைய ஆன்மாவினின்றே இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைக்கிறார். ஆதலால் எவ்விதக் கண்டனத்திற்கும் இடம் இல்லை.

விடுதலைக்கு உரிய வழிகள் : இவ்வுலகிலே காணப்பெறுகின்ற உணர்ச்சி நிலை வேறுபாடுகள், இறைவனை அணுகின்ற வகையிலே எழுகின்ற வேறுபாடுகள் ஆகும். வேத நூல்கள் மூவகை நெறிகளைக் குறிக்கின்றன.

(1) கருமமார்க்கம், (2) ஞான மார்க்கம், (3) பக்தி மார்க்கம். இவை மூன்றும் விடுதலைக்குரிய வழிகளாகும். இவ்வழிகளுள், எவற்றையேனும் ஒன்றை வலியுறுத்தியதனால் வேதாந்தக் கருத்துமுறைகளுள் வேறுபாடுகள் எழுந்தன. ஆன்மாக்களை மூவகையினராக இறங்கு வரிசையில், (1) புஷ்டி (2) மாரியாதம், (3) பிரவாகம் என வகுக்கின்றனர். குறிப்பின்றித் திரிகின்ற ஆன்மாக்கள் பிரபஞ்சத்திலே ஆழ்ந்து இறைவனை நினையாது வாழ்கின்றவர்கள், பிரவாக வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள். இங்கு பிரவாகம் என்று குறிக்கப்பெறுவது உலகப் போக்கிலே வாழ்கிறவர்கள் என்பதாகும். வேத நூல்களில் பயிற்சி உடையார் இறைவனது உண்மை இயல்பினை அறிந்து இறைவனை வழிபடுவோர் ஆவர். இவர்கள் வேத நூல்களிலே காணப்பெறுகின்ற சட்டங்கள் விதித்துள்ள வழிகளிலே ஒழுகுகிறவர்கள் ஆவார்கள். இவர்கள் மாரியாதார் என்ற இரண்டாவது வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள். இறைவனால் தேர்ந்து எடுக்கப்பட்ட சிலர் இறைவனிடத்தில் தாம் கொள்ளும் எல்லையில்லாத அன்பின் பெருக்கினாலே மிகுந்த ஈடுபாட்டோடு வழிபடுகின்றனர். இவ்வகையினரை புஷ்டி ஆன்மாக்கள் எனக் கருதுகின்றார். இங்குப் புஷ்டி எனக் கூறப்படுவது இறைவன் அருளைப் பெற்றவர்கள் என்பதாகும். இறைவன் அருளை என்றென்றும் துய்த்தற்குரிய நிலையில் அருள் நலம் வாய்க்கப் பெற்றவர் என்பது பொருள். இவ்வருள் நலத்தால் உயரிய இலட்சியத்தை அடைதற்கு, அவர்கள் உரியராகின்றனர்.

வாழ்விலே விரும்பத்தகாத முறையில் வாழ்வோர் இப்பிரபஞ்சத்தின் சுழற்சிகட்கு உட்பட்டுத் துன்புறுவோர் ஆவர். தாம் விரும்புவனவற்றை அடைதற்பொருட்டு வேள்விகளை மேற்கொள்கின்றவர்கள், அவ்வேள்விகட்கு உரிய பரிசுகளைப் பெற்று மறுமையிலே இன்புறுவர். இவர்கள் துறக்கவுலகிற்குச் செல்லுகின்ற நெறி, முன்னையோர் சென்ற நெறியாகும். (பிதிரியான) புஷ்டி ஆன்மாக்கள் அவரவர்கள் மேற்கொண்ட வேள்விகட்கு உரிய பயன்களைத் துறக்கவுலகில் நுகர்ந்த பின்னர் மீண்டும் இவ்வுலகில் பிறப்பர். இவ்வுலகிலே பிறப்பு நிகழ்வது எப்போது எனில் வேள்விகட்கு உரிய பரிசு

களைத் துய்த்தபின்னரேயாகும். ஒருவன் பற்றின்றி வேத வேள்விகளைப் புரிவானேயானால், ஆன்ம சுகத்தை அவன் நுகர்வான். இவ்வாழ்வு முடிந்த பின்னர் புதிய உடல் பெறுவான். இவன் பெறுகின்ற புதிய உடலின் அமைப்பு ஐவகைத் தீ ஓம்புதல் பற்றிய கொள்கையைப் பொறுத்த தாகும். அப்புதிய பிறப்பிலே இறைவனைப் பற்றிய ஞானத்தைப் பெறுகிறான். இவன் பெறுகின்ற ஞானம் இறைவனோடு முடிவிலே ஒன்றுகின்ற தகுதியை இவனுக் குத் தருகிறது. இத்தகுதியைப் பெற்ற பின்னர், இவன் கடவுள் வழியில் வெவ்வேறு நிலைகளைக் கடந்து செல்லு கின்றான். வேத வேள்விகளில் இறைவன், வேள்விச் சடங்குகளின் வடிவத்தில் விளங்குகிறான். (அக்னி ஹோத்திரம்; — தர்ம — பூர்ண — மாச; பசு-சாதுர்மாஸ்ய- சோம). வேள்விகளைப் புரிதலாலே இறைவனது சடங் காற்றலை (Kriyasakti) வழிபடுகின்றவர்களும் அதனுடன் இறைவனைப் பற்றிய ஞானத்தையும் உடையோர்களும் விடுதலையடைகின்றபோது தெய்வீக இன்பத்தை விடுதலை யாகப் பெற்று நுகர்வார்கள். மாறியாத மார்க்கத்தில் ஆன்மீக வாழ்வு, கடவுள் வழியில் செல்ல நேர்வதால், விடுதலையானது படிப்படியே நிகழ்வதாகும். இவர்கள் உடனடியாக விடுதலை அடைவது என்பது இறைவனின் இன்னருளாலேயே நிகழ்வதாகும்.

இறைவனைப் பற்றிய ஞானத்தை உடையவர்கள், இறைவனது இருப்பை அல்லது இறை உண்மையை உள் உணர்வினாலே உணர்வோர் ஆவர். இவ்வாறு, இறை உண்மையை உள் உணர்வினாலே தெளிந்தவர்கள் தம் வாழ்நாள் முழுமையும் இறைவனையே தியானிப்பதில் கழிக்கின்றனர். இவர்கள் கடவுள் நெறியிலே சென்று அக்ஷரப்பிரமத்துள் ஒன்றுகின்றனர். இவர்கள் ஒன்று கின்ற அக்ஷரப்பிரமம் இவர்களது ஞானத்தின் பொரு ளாகும். இவர்கள் உள்பொருள்களுள் அக்ஷரப்பிரமத்தை உயரியதாகக் கொள்கின்றனர். புருஷோத்தமன் அல்லது தலைசிறந்த நிலையிலுள்ளவர் போன்றவர்களை இவர்கள் அறியமாட்டார்கள். இவ்வாறு பிரம அறிவைப் பெற்ற வர்கள் கிருஷ்ணனை வழிபடுவோரானால், இவர்களை வெல்லுபவர்கள் யாரும் இலர். இறைவனை வழிபடு

வோருள் கற்றறிந்தோராகிய இவர்கள், வாழ்வின் முடிவிலே இறைவனோடு ஒன்றிவிடுகின்றனர்.

இறைவழிபாடு வெவ்வேறு வடிவங்களைக் கொள் கின்றது. இவ்வகைகள் ஒன்பது. (1) இறைவனது புகழைக் கேட்டல் (2) புகழ்ப்பாடல்களை ஓதுதல், (3) நினைத்தல் (4) தொழுதல் (5) வழிபாடு, (6) வணக்கம் (7) தொண்டு (8) நட்பு (9) தன்னையே அர்ப்பணித்தல், என்பனவாகும். இங்குக் குறிக்கப்பெற்ற நிலைகள் மேலேறுகின்ற வரிசையில் அமைந்துள்ளன. வழிபடு வோன், படிப்படியே முன்னேறிச் சென்று இறைவனின் பக்தியைப் பெறுகிறான். வேதங்களைப் பயில்வோர் இறை வனது பெருமையை உணர்கின்றனர். இவ்வுணர்வு இறைவனைத் தனது ஆன்மா எனவே கொள்ளத் தூண்டு கின்றது. தூண்டப் பெற்று இறைவனிடத்துப் பெறுகின்ற எல்லையில்லாத அன்பினாலே பணிந்து நிற்கின்றனர். வேத நூல்களிலே இவ்வகைப் பக்தி விதிக்கப் பெற்றுள்ளது. இவ்வண்ணம் பயிலுகின்ற பக்தியானது மாரியாதபக்தி எனப்படும். ஏனைய வைணவக் கருத்து முறைகளுள் காணப்பெறும் வைதீ பக்தியை(Vaidhi-Bakti) ஒத்ததாக மாரியாத பக்தி அமைகிறது. மாரியாத பக்தர்கள் புருஷோத்தமனோடு ஒன்றிய உணர்வினைப் பெற்று மகிழ் கின்றனர். சில வேளைகளில் மாரியாதபக்தர்கள் இறை வனது நிலையினையும் அடைந்து இன்புறுகின்றனர். அல்லது, இறைவனுக்கு அண்மையில் வாழ்கின்றனர். அல்லது இறைவன் உலகிலேயே வாழ்கின்றனர்.

மேற்குறித்த விடுதலை வழிகளை வேத நூல்கள் கூறு கின்றன. அதே சமயத்தில் பரம்பொருளை அடைதல், அருளின்றிப் பெறுதற்கு அரியது என்ற குறிப்பையும் அவை தருகின்றன. வேத நூல்களில் காணும் மேற் குறித்த முரணான பகுதிகளை நீக்குவதற்கு, வல்லபர் தனது மாரியாத வாதத்தையும், புஷ்டி வாதத்தையும், பயன்படுத்துகிறார். மனித முயற்சிகளால் பெறத்தக்க ஞானமும், பக்தியும் விடுதலைக்கு வழி கோல்வன. ஞானத்தாலும், பக்தியாலும் அடையும் விடுதலை மாரியாதம் எனப்படும். இறைவனால் அருளப்பெறுகின்ற விடுதலை புஷ்டியாகும். ஞானமோ, பக்தியோ அல்லது

இவை போன்ற வழிகளை மேற்கொள்ள இயலாதவர்கட்கு இறைவன் தனது அருளினாலே வழங்குகின்ற விடுதலை புஷ்டியாகும். மாரியாதா என்னும் மார்க்கத்திலே ஆன் மாக்களது தகுதி நோக்கி விடுதலை வழங்க இறைவன் விரும்புகின்றான். புஷ்டி நெறியிலே, ஆன்மாக்கள் வேதங்களின் வழிகளை ஒரு சிறிதும் பெறாதபோதும் இறை வன் அவற்றை விடுவிக்க விரும்புகின்றார்.

இறை அருள் புரியத் தேர்ந்தெடுப்பது பற்றிய கொள்கை மேல்நாட்டிலே விளங்கிய அகஸ்த்தீன் என்பார் கருதியதுபோல, வல்லபக் கருத்து முறையிலே குறிக்கத் தக்க ஒருகூறாக விளங்குகிறது. இது புஷ்டிமார்க்கம் எனப் பெயர் பெறுகிறது. புஷ்டி மார்க்கத்தைப் பின்பற்றுகின்ற பக்தர்கள் கிருஷ்ணனிடத்து இயல்பிலேயே பெருகி அன்பு பூண்டவர்கள். இறைவனிடத்துக் கொள்ளும் எல்லையில் லாத அன்பின் விளைவாக அனைத்துச் செயல்களிலும் அமைவதும், வங்கத்தின் வைஷ்ணவக் கொள்கைகளுள் காணப்பெறுவதுமாகிய ராகானுகபக்தி என்பது, புஷ்டி பக்தியை ஒத்ததாகும். புஷ்டி பக்தர்கள் மிகுந்த பணி வன்போடு இறைவனையே சார்ந்து தெய்வீக இன்பத்தினை நுகர்வார்கள். இந்நுகர்வு இறைவனால் தேர்ந்து எடுக்கப் படுகின்ற நிலையிலேயே அமைவதாகும். மாரியாதா நெறி யில் இறைவனிடத்துக் கொள்ளும் அன்பானது ஒன்பது வகைப் பக்தி முறைகளின் விளைவாகும். இங்கு, புஷ்டி மார்க்கத்தில் அன்பே முதல் நிலையாகும். இவ்வன்பின் விளைவாக ஒன்பது வகை பக்திகள் தோன்றுவதோடு பிற ஆன்மீகச் செயல்நிலைகளும் தோன்றுகின்றன. ஆகவே, மாரியாதத்தின் எதிர்நிலைக் கொள்கையாக புஷ்டிக் கொள்கை அமைகிறது.

புஷ்டி வகை பக்தர்களை நான்கு பகுப்புக்களாக அவ்வவர்களது தனித்த பண்புகட்கு ஏற்ப வல்லபர் பகுத் துள்ளனர். அந்நான்காவன: (1) பிரவாகம், (2) மாரி யாதம், (3) புஷ்டி, (4) சுத்தம். பிரவாக பக்தர்கள் இறைத்தொடர்புடைய செயல்களிலேயே ஈடுபடுவார்கள். மாரியாத நெறியினைச் சார்ந்தவர்கள், இறைவனது குண நலன்களை நன்கு அறிந்து வழிபாட்டை மேற்கொள்ப வர்கள்; புஷ்டி மார்க்கத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் முற்றறிவு

உடையோர் ஆவர்; சுத்தமார்க்கத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். எல்லையில்லாத அன்பினை இறைவனிடத்துச் செலுத்துவோர் ஆவர். சுத்தவகையினர், பெரும்பான்மையாகக் காணப்பெறுவது இல்லை. இவ்வகை அருமையுடையதேயாகும். கோபிகள் இவ்வகையைச் சார்ந்தவர்கள். இவ்வகையைச் சிறந்த நிலையில் விளக்குபவர்கள். புஷ்டி பக்தர்கள் பொதுவாகப் புருஷோத்தமனோடு 'தேவையான' நெறியையோ, பிற நிலைகளையோ மேற்கொள்ளாது முதலிலேயே உறவு பூண்டு இறைவன் பெருங்கருணைக்கு உள்ளாகி இறைவனால் புதிய தெய்வீக உருவைப் பெறுகின்றனர். இறைவனின் எல்லையில்லாத லீலையிலே பங்கு கொள்ளுகின்றனர். பக்தர்களில் உயர்ந்த நெறியினர், கோபிகள்போல் இறைவனது விளையாட்டுகளிலே ஈடுபடுவார்கள். இறை இன்பத்தை இடையறாது எப்பொழுதும் துய்த்த வண்ணமே இருப்பார்கள். இந்த எல்லையில்லாத விளையாட்டில் இறைவனது உறவினாலே பக்தன் பல்வகை இன்பங்களை நுகர்கின்றான். இறைவன் தன்னை முற்றிலும் பக்தனிடத்து ஒப்புவித்துவிடுகின்றான். வல்லபரது கருத்துப்படி இது மிக உயர்ந்த விடுதலையாக அமைவது; இறைவனோடு பக்தன் கொள்கின்ற உறவும், அவ்வுறவினால் அமையும் நுகர்வும் ஆகும்.

கருமம், ஞானம், பக்தி ஆகியவை முற்காலத்தில் சிறந்து விளங்கின என்றும் வல்லபர் தனது காலத்தில் சூழ்நிலைகளின் காரணமாக மேற்குறித்த நெறிகள் சிறப்பிற் குன்றின என்றும் கூறுகிறார். ஆதலால் விடுதலைக்காக இறைவனது அருளை முற்றிலும் சார்ந்து வாழ வேண்டிய நிலை நேர்ந்துளது. எவன் ஒருவன் தனது ஆன்மீக வறுமையையும், சார்ந்து வாழ வேண்டிய நிலையையும் உணர்கிறானோ அவனே, இறைவனிடத்தில் சரண் புகுகிறான். மிகுந்த நிலையில் கடன்பட்டிருக்கின்ற அறம் கூறும் அவயத்தைச் சார்ந்து தான் கடன்பட்டிருக்கின்றோரினின்றும் தன்னைக் காக்க வேண்டும் என்று முறையிடுகின்றான். கடன்பட்டவன் நிலையில் புஷ்டி பக்தன் உள்ளான். இறைவனது திருவடியிலே தன்னை முற்றிலும் ஒப்படைத்துக் கொண்டு, தன்னைமட்டுமின்றித் தனது உறவினர்கள் அனைவரையும் இறைவனுக்கே உரிமையாக்கிவிடுகின்றான். இறை பணி நிறறவிலேயே தனது வாழ்வு முழுமையும்

ஒப்புவித்து வாழ்கின்ருன். இறைவனது புகழைப் பரவும் பாகவதத்தைப் பயிலுகின்ருன். உலகத் தொடர்புகள் உளவேல், அவற்றைச் சுருக்கிக்கொள்கின்ருன். ஒருவன் தன்னை முற்றிலும் இறைவனிடத்து ஒப்படைத்துக்கொள்வான் எனில், அவனிடத்தில் சுயநலத்திற்கு ஏதும் வாய்ப்பு இல்லை. உலகப் பொருள்கள் இடத்தும் பற்று ஏற்படுவதற்குக் காரணம் இல்லை. பக்தனது சம்சார வாழ்க்கை தானே நீங்குகிறது. இவ்வாறு தன்னை இறைவனிடத்து முற்றிலும் ஒப்புவித்துப் பற்றுக்கள் ஏதும் இன்றி வாழ்வான் ஒருவனது இல்லம், இறைவன் உறையும் இடமாக அமைகின்றது. பக்தனது குடும்பம் முழுமையும் தெய்வீக இன்பத்தை இம்மையிலேயே துய்க்கிறது. புஷ்டி பக்தன் இறைவனைப் பேரன்போடு வழிபடுகின்ற காரணத்தால் தன் இம்மை இன்பங்கள் அனைத்தையும் துறக்கின்ருன். தான் பிறந்துள்ள வகுப்பிற்கும், மேற்கொண்டுள்ள நிலைக்கும் உரிய கடமைகளையும், மறந்து வழிபடுகின்ருன். இறைவனுகிய கிருஷ்ணன் ரஸமாவான், ஆனந்த வடிவினன், நிகரற்ற அழகாவான். வல்லபர் அழகியல் துறையிலே தனித்ததொரு மெய்ப்பொருளியலை வளர்க்கின்ருர். பொதுவாக அனைத்து ரஸங்களுக்கும் கிருஷ்ணன் விளக்கமாக அமைகிருர். குறிப்பாகச் சிருங்கார ரசத்திற்குப் பெரு விளக்கமாவார். சிருங்காரத்தில் இரு கூறுகள் உண்டு. ஒன்று உறவு, மற்ருென்று பிரிவு. கிருஷ்ணன் தனது பக்தர்களோடு கொள்கின்ற உறவுகளிலே இந்த இருவகை நிலைகளையும் உணர்த்துகின்ருர். பாகவதத்தில் கிருஷ்ணனது பிள்ளைப்பருவம் குறித்து அமைகின்ற விளக்கம் அனைத்தும் பெரு விருந்தாக அமைகிறது. பாகவதத்தில் இந்தப் பகுதிகளைப் படிக்கின்றவர்கள் தெய்வ நலத்தில் தோய்ந்துவிடுகின்ருர்கள். கோகுலத்தில் கிருஷ்ணனது செயல்கள் அனைத்தும் மெய்ப்பொருள் உண்மைகளால் நிறைந்துள்ளன. இறைவனது அருளாற்றலின் வியத்தகு பயனை எல்லாம் நன்கு விளக்கமாகத் தருகிறது. இதனல் பாலகிருஷ்ண வழிபாடு வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. கிருஷ்ணனது பேரழகிலே கோபிகள் ஈடுபட்டுத் தம் வயம் இழந்து கிருஷ்ணனையே அடையும் வேட்கை மீதூரப் பெறுவர். கிருஷ்ணனிடத்துக் கொண்டுள்ள பேரன்பிற்கு தமது உடைமையெல்லாம் அர்ப்பணித்து வாழ்வார்கள்.

கிருஷ்ணன் அருளிய ஒழுக்கக் கட்டளைகளையும் மறுக்கும் அளவுக்கு தமது நேர்மையினை மெய்ப்பித்தனர். இதனால் கிருஷ்ணனது தோழமையை இழந்தனர். தோழமையின் இழப்பு, கோபிகள் கொண்ட அகந்தையினால் நேர்ந்த தாகும். பின்னர், அகந்தையினால் நேர்ந்த பிரிவிற்கு நினைந்து பெருவருத்தத்தை உருக்கமான முறையில் புலப் படுத்தினர். இதனால் இறைவனது அருள் நலம் வாய்க்கப் பெற்ற கிருஷ்ணனது உறவினால் அமையும் இன்பத்தை நுகர்வோர் ஆயினர்.

கடவுளது, அருளினாலே, கோபிகள் கடவுளிடத்து அன்பு கொண்டு கடவுளை அடைவார் ஆயினர். எவன் ஒருவன், அன்பினால் வெகுளியால், அச்சத்தால், பற்றால், கருத்து ஒருமையால், நட்பால், இறைவனோடு நிலைத்த உறவினை அமைப்பதில் வெற்றி காண்கின்றானோ அவன் தெய்வீக இன்பத்தைத் துய்ப்பதில் ஐயமில்லை. இறைவ னிடத்தில் ஆன்மா கொள்ளும் உறவு வகைகள் சில உள. இவற்றுள், மேற்குறித்த கோபிகளது அன்பு நெறி ஒன்றாகும். காதலன் ஒருவன், தனது காதலியிடத்துக் கொள்ளும் முருகிய அன்பினாலே, நெருங்கிய உறவை அமைத்துக்கொள்கிறான். ஆன்மாவும், இறைவனிடத்து இத்தகைய நெருங்கிய உறவினை அமைத்துக்கொள் கின்றது. இராதா என்பது இத்தகைய பேரன்பின் உரு வேயாகும். மகளிரே இறைவனது இன்பினை நுகர்தற்குத் தகுதியுடையோர் என்று வல்லபர் கூறுகின்றார். வழிபாட் டில் பெண்மைக் கூறு இன்றியமையாதது பெண்மைக் கூறு இன்றி வழிபாடு இனிது அமையாது. சில பக்தர்கள் கிருஷ்ணனைத் தம் குழந்தையாக வழிபடுகின்றனர். வேறு சிலர், தன் காதலனாக வழிபடுகின்றனர். அனைத்து ஆன் மாக்களும் உண்மையில் பெண்டிரேயாகும். இவர்களது இயல்பான கேள்வன் கிருஷ்ணன் ஆவான். ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் கிருஷ்ணனைக் காதலிக்க வேண்டும். மனைவி கணவனிடத்துக் கொள்ளும் அன்பு போல ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் கிருஷ்ணனிடத்து அன்பு செலுத்த வேண்டும். நாயக நாயகி நிலையிலே அமையும் வழிபாடு இஸ்லாமிய அனுபூதி நெறியாகிய சூஃபி (Sufi) நெறிக்கு மாறானது. புஷ்டி மார்க்கத்தின் கதவுகள், அடையாத நெடுவாயில்கள் ஆகும். யாவரும் புஷ்டி மார்க்கத்தை மேற்கொள்ளலாம்.

கோபிகளது வழிபாட்டிலே விளக்கம் பெறுகின்ற புஷ்டி பக்தி உயர்ந்த இலட்சியம் கொண்டது எனினும் இன்றைய சூழ்நிலையில் பின்பற்றுதற்கு அருமையுடைய தாகிறது. ஆதலால், வல்லபர் எளிய வழி ஒன்றினை வகுக்கிறார். இவ்வழி பெரிதும் இனிமை பயப்பதாகும். இறைவனிடத்து அனைத்தையும் ஒப்புவிக்கின்ற பிரபத்தி நெறியே இந்த எளிய நெறியாகும். யாவரும் தேசம், ஜாதி போன்ற வேறுபாடுகள் கடந்த நிலையில் இறைவனை, பிரபத்தி நெறியால் அடையலாம். இறைவனது ஆணை வழி நிற்றல் இங்கு பிரபத்தியால் வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. இறைவனது விருப்பப்படி ஒழுகுதலை இலட்சியமாகக் கொண்டு தன்னையே இறைவனிடத்து ஒப்புவித்து வாழ்வு முழுமையையும் வழிபாடாக அமைத்துககொள்கின்றனர். இவர்கள் கேட்பதும் இசைப்பதும் பாகவதமே.

கோகுலத்தில் கிருஷ்ணனது ராஸ லீலை என்றென்றும் உள்ளதாகும். இருக்கு வேதத்தில் இந்த லீலையின் தோற்றத்தைக் கண்டுள்ளனர். 'சுகர்' என்பவர் காலம் தொடங்கி இந்நாள்வரை ராஸ லீலையாகிய கருத்தமைவைப் பல்வேறு வகைகளில் விளக்கியுள்ளனர். வல்லபர் ராஸ லீலைக்குச் சொற்பொருளும், உட்பொருளும் தந்துள்ளார். சொற்பொருளாகக் கொள்ளுகின்றபோது, ராஸ லீலையில் எவ்விதப் புலத்தொடர்பும் இல்லை என்பதனை வற்புறுத்த விரும்புகிறார். இறைவனும், அவனது செயல்களும் பற்று இன்றி நிகழ்வன. ராஸ லீலையைப் பற்றி நினைத்தல் ஒருவனைத் தூய்மையுறச் செய்யும். இறைவனிடத்து அன்பு பெருகத்துணை நிற்பது ராஸ லீலையைப் பற்றிய சிந்தனையே. ராஸ லீலையின் உட்பொருளை அறியுமிடத்துப் பிறழ உணர்வதற்கு இடமேயில்லை. வல்லபரது கருத்துப்படி கோபிகள், வேதங்கள் ஆகும் அல்லது சுருதிகள் ஆகும். சுருதிகள் என்றும் இறைவனோடு தொடர்பு உடையன. இறைவனே சுருதிகளில் பேசப்பெறும் பொருளாகும். சுருதிகள் இடையறாது இறைவனோடு தொடர்புபடுத்தப் பெறுவதை ராஸ லீலையாகக் குறிக்கலாம்.

முடிவு

வல்லபர் சுத்தாத்வைத மெய்ப்பொருளியலைப் போதித்து உள்ளார். புஷ்டி மார்க்கத்தை வற்புறுத்துகின்ற சமயம்

வேத நூல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். தீராத எந்தச் சிக்கலுக்கும் தீர்ப்புக் கூறுவது, சுருதியே என வல்லபர் கொண்டார். பிரமம், பல குணங்களை உடையது என்றும், பிரமம் பிரபஞ்சமாக மாறுகின்றதென்றும், பிரபஞ்சம் உண்மையானதென்றும், கரும மார்க்கமும் ஞான மார்க்கமும் ஒன்றுதல் வேண்டும் என்றும், வல்லபர் கூறுவது எல்லாம் சங்கரருக்கு முன்னலேயே தெரிந்தவையே யாகும். பக்தி, பரபத்தி, அருள் போன்ற கருத்துக்களும் வல்லபர்க்கு முன்னலேயே வழக்கில் இருந்தன. ஆதலால் இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலுக்கு வல்லபர் தந்த பங்கு யாது?

இருமையற்ற கொள்கை; இன்பம், ரஸம் ஆகிய வற்ருல் நிறைந்துளன் இறைவன் என்னும் கருத்தமைவு; மாறுபடும் குணங்களும் பிரமத்திடத்து ஒருங்கே அமைதல்; அக்ஷரப் பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து; பிரமத்தின் படைப்புக் கொள்கை; எவ்வித மாற்றமும் உருது பிரமம் பிரபஞ்சமாக மாறுதல்; இறைவனிடத்துத் தன்னை முற்றிலும் ஒப்படைத்துக் கொள்ளுதல்; அருளை வற்புறுத்தல்; உணர்ச்சியும் அழகும் கொண்ட வழிபாட்டு வடிவம் ஆகிய இவையாவும் வல்லபரது போதனையுள் காணப்பெறும் சிறந்த கூறுகளாகும்.

சங்கரரை அவரது மாயக் கொள்கைக்காக வல்லபர் கண்டனம் செய்கிருர். பாஸ்கரரை அவரது உபாதிக் கொள்கைக்காகக் கண்டிக்கிருர். இராமானுஜரது முடிவில் கொண்ட மும்மைக் கொள்கைக்காகக் கண்டிக்கிருர். நிம்பார்க்கரது துவைத வற்புறுத்தலையும், மாத்வர் கலப்பற்ற துவைதத்தை ஆதரிப்பதையும் சாக்தர்களின் சக்தி, பிரபஞ்ச நிமித்த காரணம் எனும் கொள்கையையும் கண்டிக்கின்ருர். வல்லபர், வேத நூல்கள் உண்மையான இருமையற்ற கொள்கையையே போதிக்கின்றன என்ற கருத்தை உடையவர். இவ்விருமையற்ற நிலை வழிபாட்டோடு இயைவதே என்றும் கூறுகின்ருர். இக்கருத்து அண்மையில்ஸ்ரீ அரவிந்தராலும்,வற்புறுத்தப்பெற்றுள்ளது சங்கரர் வற்புறுத்த விரும்பிய கருத்துக் கொள்கை ஒருமையினை மூலக் கருத்தாகக்கொள்வதாகும். இது வல்லபர்க்கு உடன்பாடன்று. இராதாகிருஷ்ணன் அவர்கள், குறித்

துளது போலச் சங்கரர் புலனிறந்த பொருளியல் ஆய்வுத் துறையில் ஆழ்ந்த அறிவும், அளவைத் திறனும் உடையவர்; ஆதலால் மெய்ப்பொருளியல் அறிஞராகவும், முரண் நிலைக்கொள்கை ஆய்வாளராகவும், விளங்குகின்றார். இத்துறைகளுள் சங்கரர் நிகரற்றவர். வல்லபர், வேத நூல்களின் முடிபினை, முடிந்த முடிவாகக் கொண்டு அவற்றின் தலைமையை ஏற்பதில் நிகரற்றவர் ஆகிறார். ஆதலால், வல்லபரது கருத்தமைவு சமயச் சார்புடைய தாக அமைந்து கிறித்தவ சமயச் சார்புடைய மெய்ப் பொருளியலை நினைவு படுத்துகிறது. ஆதலால், சங்கரரும் வல்லபரும் என்றும் இயையுமாறு இல்லை.

வல்லபர் கிருஷ்ண பரமாத்மாவின் ஆணைகளை நேராக ஏற்று மக்களை இறை நெறியிலே ஈடுபடுத்துகின்ற புனித மான பணியிலே தொடங்கினர் என்று கூறப்பெறுகிறது. ஜாதி, தேசம் ஆகிய வேறுபாடுகள் எல்லாம் கடந்த காட்சியைக் கொண்டார். இறைபணி நிற்றலிலே மக்களை ஈடுபடுத்தினர். வல்லபர் மேல்நாட்டு 'புளோட்டினஸ்' (Plotinus) என்பார் கூறுவதைப் போல, 'பெற்றோரி னின்று உடனே பிரிக்கப்பட்டு, பெற்றோரினின்று மிக்க தூரத்தில் வளர்க்கப்பெற்ற குழந்தைகள், பெற்றோரை மறந்து தன்னையே மறக்க நேர்வதுபோல, ஆன்மாக்களும் இறைவனிடத்து இருந்து பிரிவுற்றுத் துன்புறுகின்றனர்' என்றும், எவ்வளவு விரைவிலே இந்த ஆன்மாக்கள் இறைவனது மேற்பார்வைக்கு உட்படுகின்றனவோ, அவ்வளவு விரைவில் ஆன்மாக்கள், நன்மைபெறுவன என்றும் கூறுகின்றார். வல்லபரது போதனையால் பல்வேறு நிலைகளிலுள்ள-வாழ்க்கை நிலைகள் உள்ள சமுதாயத்தின் எல்லாப் பகுதிகளும் உயர்வுற்றன. வல்லபரது போதனை முற்றிலும் குடியரசு நெறியையே பின்பற்றியதாகும். ஓவியம், இசை, இலக்கியம் ஆகிய துறைகள் சமஸ் கிருதத்தில் ஹிந்தியில், குஜராத்தியில், வல்லபரது கருத்து முறைகளால் ஆர்வம் பெற்றுத் தழைத்து விளங்கு கின்றன; இறைவனோடு, கொள்ளுகின்ற நேரான உறவினாலும், அவ்வுறவினால் உறுகின்ற மகிழ்ச்சிப் பெருக்கில் தம தனி வாழ்வை இழந்து அனுபூதி நெறி நிற்போர் பலர், வல்லபர் கொள்கை முறையில் தொடர்ந்து தோன்றியுள்ளனர்.

வேதாந்தம் - வைணவக் கருத்து முறைகள்

(சகுண நிலையை ஏற்பன)

உ. சைதன்யர் (அசிந்திய பேதா பேதம்)

1. தோற்றுவாய் – சைதன்யக் கருத்து முறைக்கும் மற்றைய வைணவக் கருத்துமுறைகட்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு.

இங்குக் குறிக்கப்பெறுகின்ற சைதன்யரது மெய்ப் பொருளியல் தச மூல சுலோகம் என்னும் நூலை அடிப்படை யாகக் கொண்டது. இச்சுலோகங்களைச் சைதன்யரே எழுதியவர் என (வங்காள) கௌடிய வைணவர்கள் கருதுகின்றனர்.

சைதன்யரது ஆன்மீக வாழ்விலே குருவாக அமைந்தவர்கள் (தீக்ஷா குருவும், சந்நியாச குருவும்) மாத்வர்களே. சைதன்யரே தாம் மாத்வப் பிரிவைச் சேர்ந்தவர் என்றும் மாத்வரது துவைத நிலையினைத் தனது போதனைகளிலே மேற் கொள்வதாகவும் கருதுகின்றார் என்பவற்றை நாம் முதலிலேயே குறிப்பிட வேண்டும். இவ்வாறு இருப்பினும் தச மூல சுலோக விளக்கங்களுள் காணப்பெறுவதைப் பார்த்தால் ஒரு வகை பேதாபேதம் அல்லது "வேறுபாட்டில் வேறுபாடின்மை" என்னும் கருத்து வகை தான் காணப்பெறுகிறது. இது நிம் பார்க்கர்து பேதாபேத நிலையினை மிக நெருங்கியதாகும். சைதன்யரது மெய்ப்பொருளியல், நாம் இன்று காணுகின்ற நிலையில் கலப்பற்ற துவைத வாதமாக அல்லது இருமைக் கொள்கையாக இல்லை. மாத்வர் பிரம சூத்திரத்திற்கு உரை கண்டவாறு இறைவனுக்கும் எல்லைக்குட்பட்டுள்ள ஆன்மாவிற்கும் உலகுக்கும் என்றுமுள்ள வேறுபாட்டை மட்டும் வற்புறுத்துவதோடு சைதன்யர் நிற்கவில்லை. அபேதம் அல்லது என்றுமுள்ள நிலைபெற்ற வேற்றுமை

யிடையே வேற்றுமை யின்மையையும் சைதன்யர் வற்புறுத்துகிறார். இந்த அபேதம் அல்லது வேறுபாட்டில் வேறுபாடின்மை என்பது அளவை நெறியிலே அறிவிற்கு எளிதில் புரிவதாக அமையவில்லை. ஆதலால் மாத்வர் கூறிய துவைதவாதத்தின் இருமைக் கருத்து முறைக் கொள்கையாக இதைக் கொள்வதற்கு இயலாது. இதை அசிந்தியபேதாபேதம் அல்லது ஒருவகைக் கருத்தியல் ஒருமைக் கொள்கை (Idealistic Monism) யாகக் கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறே இது கருதப்பெறுகிறது. இந்த அசிந்திய பேதா பேதம், இருமைகள் அனைத்தையும் அளவை கடந்த ஒருமையில் அல்லது அளவையால் அறிய இயலாத முழுமையில் ஒன்றுபடுத்துகின்றது.

வைணவக் கருத்து முறைகள் அனைத்திற்கும் பொதுவான உண்மை, பிரபஞ்சம் உள்பொருள் எனக் கொள்வதாகும். மாயா வாதம், அனைத்து வைணவக் கருத்து முறைகளாலும் மறுக்கப்பெறுகிறது. சங்கரர் கருதிய ஜகத்மித்யத்வம் அல்லது பிரபஞ்சத்தின் பொய்மையை மறுத்தல் அனைத்து வைணவக் கொள்கை கட்கும் உடன்பாடாகும். இவ்வாறு பிரபஞ்ச உண்மையை ஏற்பதும் மாயா வாதத்தை மறுப்பதும், வைணவப் பிரிவு களுக்கேயன்றிச் சைவ, சாக்த கருத்து முறைகட்கும் உடன் பாடேயாகும். ஆகமங்களின் தலைமையினை ஏற்கின்ற அனைத்துப் பிரிவினரும், வேத நூல்களுக்குத் தருகின்ற சிறப்பையே ஆகமங்கட்குத் தருகின்றனர். சைதன்யர், வைணவர் என்னும் முறையில் இவற்றிற்கு மாறுபட்டவர் அல்லர். சங்கரர் தாராத ஒரு சிறப்பினை ஈஸ்வரனுக்கு அல்லது இறைவனுக்குச் சைதன்யர் தருவதைப் பார்க்கி றோம். ஈஸ்வரனைப் பிரபஞ்சத்தினைப் படைப்போனாக, காப்போனாக, அழிப்போனாக, கருதும் ஒரு தாழ்ந்த நிலையையே சங்கரர் தருகின்றார். நிர்க்குணப் பிரமத்தையே பரம்பொருளாக முழுமுதற் பொருளாகக் கருதி அதற்கு அடுத்த நிலையையே சகுணப் பிரமத்திற்குச் சங்கரர் தருகின்றார். சைதன்யர்கள், பிரபஞ்ச உண்மையினை நம்பு கின்றவர்கள். இதை மாற்றி நிர்க்குணப் பிரமத்தை ஈஸ்வர னுக்கு அடுத்த நிலையில் வைத்துக் கருதுகின்றனர். பிரமத்தைப் படைப்புத் தலைவனாக, படைத்த உயிர்களோடு அன்பு உறவுகளை உணர்வது முழு உண்மையை உணர்வ

தாகும். இவ்வுண்மை உணர்வின் படிநிலைகளில் நிலை பெருத கூருக அல்லது ஒரு படி நிலையாக நிர்க்குணப் பிரமத்தைச் சைதன்யர் கருதுகின்றனர்.

கிருஷ்ணனை இறைவனாகவும், இராதையை அவனது ஆற்றலாகவும், சக்தியாகவும் சைதன்யர் கருதுவது அவருடைய இரண்டாவது கருத்தாகும். சைதன்யர், நிம்பார்க்கர் வல்லபர் ஆகியோர் இறைவனைக் கிருஷ்ண ணுகவும் அவன் ஆற்றலை அல்லது சக்தியை இராதை யாகவும் கருதுபவர். இவ்வாறு கருதுவதில் இராமானுஜர், மாத்வர் ஆகியோரினின்று வேறுபடுகின்றவர்கள். இராமானுஜரும், மாத்வரும் இறைவனை விஷ்ணுவாகவும், நாராயணனாகவும் கருதுகின்றனர். இலட்சுமியை நாரா யணனது வாழ்க்கைத் துணையாகவும் அல்லது ஆற்ற லாகவும் கொள்கின்றனர். இவர்கள் வைகுந்தத்தில் வாழ் பவர்கள் என்றும் இவர்கள் கருதுகின்றனர். கிறித்தவர் களுக்குச் சுவர்க்கம் (Paradise) எப்படியோ அப்படி இவர் களுக்கு வைகுந்தம் அமைகிறது. இவ்விரு கருத்துக்களுக் கும் உள்ளே வேறுபாடு அடிப்படையானதும், ஆழமான தும் ஆகும். இறைவனையும், அவனது ஆற்றலையும் சேர்த்து இலட்சுமி நாராயணனாகக் கருதுவதும், வைகுந்தத்தில் ஆட்சி புரிவதும் வற்புறுத்தப்பெறுவது இறைவனது ஐஸ்வர்ய குணம் ஆகும். ஆதலின் அவனது திருவடி யிலே வீழ்ந்து ஒருவன் வணங்கலாம். அல்லது மற்ற வழி களில் வழிபடலாம். அவன் மாட்சிக்கும் பெருமைக்கும் வணக்கம் செலுத்தலாம். இவ்வழிபாடு அல்லது வணக்கம் தொலைவிலிருந்தே நிகழ்வதாகும். நெருங்கி நின்று வாழ்வில் உறவு கொள்ளும் துணிவு எவருக்கும் ஏற்படுவது இல்லை. இராதாகிருஷ்ணனாகக் கருதுவதில் இது முற்றிலும் மாறுபடுவது. இங்கு இறைவனது தோழமையைப் பிருந்தாவன லீலையிலே, நெருங்கிய மனித சமூக உறவிலே, தோழனாக, குழந்தையாக, நாயகனாக வெவ்வேறு உறவு நிலைகளிலே நுகரலாம். இறைவனை, மாதுர்ய ரூபத்தை அல்லது இறைவனது தோழமையின் இனிமையை உணர்வது இந்நெறியாகும். சைதன்யர், வல்லபர் ஆகியோர் லட்சுமி நாராயணன பெருமையை வணங்குவதைவிட இறைவனது இனிமையை நுகர்வதை உயர்ந்ததாக, இனிமையுடையதாகக் கருதுகின்றனர்.

இறைவனை லட்சுமி நாராயணனுக்க் கருதுவதில் இறைவனின் பெருமையும், புகழுமே ஒருங்கே வலியுறுத்தப் பெறுகின்றன. சித்தாந்த இரத்தினம் என்னும் நூலிலே மாதுர்யரூபம் என்பது நன்கு விரிக்கப்பெறுகிறது. இறைவன் மனித வடிவிலே மனிதர்கள் இடையே, மனித குறைகளோடு (குறைகளைக் கடக்காமல்) தோன்றுகிறார். இவ்வாறு மனிதரிடையே மனித வடிவில் தோன்றுவது ஐஸ்வரிய ரூபத்தினின்றும் வேறுபடுவது. ஐஸ்வர்ய ரூபத்தில், இறைவன் மனித நிலையைக் கடந்த உயர்ந்த நிலையில், பெரும் புகழும் ஆற்றலும் உடையவராய் விளங்குகிறார். துவாரகையில் பெருமான் நான்கு கையோடு தோன்றுவது இங்கு கருதத் தக்கது. மனித வடிவமும், ஐஸ்வரிய ரூபமும் ஒருங்கே பக்திக்கு வாய்ப்பு அளிக்கும் எனினும் ஐஸ்வரிய ரூபத்தில் பக்தி அச்சமாக, பணிவன்பாக, கீழ்ப்படிதலாக உருக்கொள்கின்றது. மனித வடிவில்உள்ள இறைவனை வழிபடுகின்றபோது பக்தி நெருங்கிய தோழமையாக, அன்பாக, பற்றாக விளங்குகிறது.

2. ஏற்புடைய அறிவைத்தரும் வாயில்கள்

தசமூல சுலோகத்தில் உள்ள பத்து சுலோகங்களுள் முதல் சுலோகம் பிரமாணம் அல்லது பொருந்தும் அறிவின் வாயில் குறித்த கேள்வியினை எழுப்புகிறது ஏனைய ஒன்பது சுலோகங்களும் அறிவினால் அல்லது பல்வேறு வாயில்களால் அறியப்பெறும் பொருள்களின் தன்மையை ஆய்கின்றன. முதல் சுலோகத்தின்படி வேதங்கள் அறிவு பெறுதற்கு உண்மையான வாயில்களாகும். காட்சி, வழியளவை, பிற பிரமாணங்கள் அல்லது அறிவைத் தருகின்ற பிற வாயில்கள் ஆகியவை வேதங்களின் அடிப்படையான கருத்துக்களோடு பொருந்துமேல் ஏற்புடையன. உள்பொருளின் இயல்பையும், வேதக் கருத்துகட்கு மாறு காணாத வகையில் பொருந்தவே விளக்குவனவாக வாயில்கள் அமையுமானால் அவை ஏற்கத் தக்கன. தனி அளவை மட்டும் முழுமுதற்பொருளின் இயல்பினை வரையறை செய்வதற்குத் தகுதியற்றது. வழக்குரைகள் வேத போதனைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு வேத உண்மைகளை விளக்குவதற்கு முற்படுமேல்

ஆன்மீகத் துறையில் உள்பொருளை விளக்குகின்ற வாய்ப் புடையதாகும். உள்பொருள் ஆன்மீகமாக அமையுமானல் அறிவு நிலையிலே சாதாரணமாக உள்ள எல்லைகளைக் கடக்கின்ற தன்மையுடையதாகும். சாதாரணமாக நிகழும் சிந்தனைக் காட்சியின் அடியாக எழுவதாகும். எவ்வெப்பொருள்கள் காலத்தாலும், இடத்தாலும் கட்டுறு கின்றனவோ, அவ்வப்பொருள்களை அறிதற்குத் துணையாக இருப்பன பொறி, புலன்களாகும். புலன்கள் தருகின்ற காட்சியை அடிப்படையாகக்கொண்டு சிந்தனை அமை கிறது. காட்சியும், அளவை நெறியில் இயங்கும் சிந்தனையும் புலப்பொருள்கள் உலகிலும், பொருளியல் உலகிலும் இயல்பில் நிகழ்வன. ஆன்மீக நெறியிலே உள்பொருளைப் பற்றி ஆராயவேண்டுமானல் காலமும், இடமும் கடந்ததொரு காட்சியைப் பெறவேண்டிய தாகிறது. சாதாரண புலப்பொருள்கள் காலத்தாலும், இடத்தாலும், கட்டுறுவன; எளிய காட்சிக்கும், சாதாரண சிந்தனைக்கும் உரியன. ஆன்மீக நெறியில் அமையும் உள்பொருள்கள் எளிய காட்சிக்கும் சிந்தனைக்கும் உரியன ஆகா. எளிய காட்சியும், சிந்தனையும் கடந்ததோர் உயரிய அனுபவ நெறி ஒன்றே ஆன்மீக நெறியில் துணை யாகும். இத்தகைய உயரிய காட்சி அறிவோர்க்கும், துறவோர்க்கும் அமைவதாகக் கருதப்பெறுகிறது. ஆத லால் முழுமுதற் பொருளின் உண்மை நிலையை வரையறை செய்ய வேதங்களே நமக்கு உண்மையான வழிகாட்டி யாகும். அறிவோரும், துறவோரும், அனுபூதியாகிய உயர் நெறியிலே உணர்ந்த உணர்வுகளின் பதிவுகளே வேதங்கள் ஆகும்.

3. முழுமுதற் பொருள்

பிரமேயங்கள் அல்லது முடிவாக அறியத்தக்க பொருள்கள் குறித்து வேதங்கள் தருகின்ற செய்திகள் யாவை? சைதன்யர், அவரைப் பின்பற்றுவோர், ஆகியோர் கருத்துப்படி முழுமுதற் பொருள் குறித்து வேதங்கள் போதிப்பது வருமாறு: ஹரி என்பவர் முழுமுதற் பொருள் ஆவார். ஹரி என்பவர் பகவான் அல்லது தலைவர் ஆவார். ஹரியின் பொருட்சார்பற்ற உருவத்தைச் சூழ்ந்துள்ள ஒளி வட்டம் (அங்க காந்தி), சங்கரரது எல்லை

அற்ற நிர்க்குணப் பிரமம் ஆகும். ஹரியின் ஒரு கூறே பரமாத்மன் அல்லது உயர்வற உயர்ந்த ஆன்மாவாகும். படைக்கப்பெற்ற பிரபஞ்சத்துள் அகனமர்ந்த ஆன்மாவாக ஹரி அமைகிறது. ஹரி முழுமையாகும்; பரமாத்மன் ஹரியின் கூறு ஆகும் அல்லது அம்சம் ஆகும். ஹரி நடுநாயகமாக விளங்கும் உள்பொருள் ஆகும். அவரைச் சூழ்ந்து அமையும் ஒளி வட்டமோ நிர் விசேஷ அல்லது நிர்க்குண பிரமமாகும். நிறைந்த அழகு, நிறைந்த மாட்சி, நிறைந்த ஆற்றல், நிறைந்த புகழ், நிறைந்த அறிவு, அல்லது நிறைந்த ஞானம், முழுத் துறவு ஆகியவற்றின் ஒருமைப்பாடே ஹரியாகும். மேற்குறித்த அறுவகைப் பண்புகளின் நிறைவான நிலேயே உருக் கொண்டதுபோல ஹரி அமைகிருர். மேற்குறித்த பண்புகள் யாவும் ஒத்த தகுதியுடையன அல்ல. இவை தம்முள் உறவு உடையன; ஆனல் சில முதன்மையன வாகவும், வேறு சில துணே நிலேயினவாகவும் அமைகின்றன. ஸ்ரீ அல்லது நிறைந்த அழகு, பண்புகள் அனைத்திற்கும் அடிநிலேயில் உளதாகும். நிறைந்த அழகு முதன்மை யானது; முக்கியமானது; தலைமையுடையது; மாட்சி, ஆற்றல், புகழ் ஆகிய பண்புகள் நிறையழகிற்குத் துணே நிற்பனவாகும். ஞானம், துறவு இறைவனிடத்து விளங்கு கின்றபோது அவை இறைவனது புகழின் விளக்கமாக அமைகின்றன. ஞானமும், துறவும் சங்கரரால் வற்புறுத்தப் பெறுகின்ற இரு பண்புகள் ஆகும். இவ்விரு பண்புகளும் துணே நிலேயில் உள்ள பண்புகளின் அடியாகத் தோன்று வனவாகும். ஆதலால், இறைவனது உருவத்தைச் சூழ்ந்து ஒளிவட்டமாக அமைகின்றன. ஞானமும்-துறவும் சங்கரரது நிர்க்குணப் பிரமத்தின் சிறந்த இயல்புகளாவன. பிரமம் இவ்வாறு கருதப்பெறுமேல் தனித்த நிலேயில் உள்பொரு ளாகக் கருதுவதற்கு இல்லே. ஹரியின் பண்புகளில் ஒரு கூருக உளதாம் தன்மை, இன்பம், அறிவு ஆகியவற்றின் நிறைவாகப் பிரமம் அமைகிறது. கொழுந்துவிட்டு எரியும் நெருப்பின் ஒளி, நெருப்பை உட்படுத்துகிறது, நெருப்பை மூலமாகக் கொள்கிறது. அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. இதுபோல, நிர்க்குணப் பிரமம் ஒளி வட்டமாக விளங்கி இறைவனே உட்படுத்துகிறது. இறைவனின் ஆன்மீகத் துறையிலே நிர்க்குணப் பிரமத்திற்கு மூலமாகவும்

அடியாகவும் விளங்குகிறது. ஹரி இறைவனாக விளங்குகின்ற நிலையில், அனைத்து நிறைவும் உடையவனாக ஒருமையும் இருமையாக விளங்குகின்றான். இங்கு இருமை நிலையில் குறிக்கப் பெறுபவர் கிருஷ்ணனும், இராதையுமாகும். (இறைவனும், அவனது ஆற்றலுமாகும்). இவ்விருவரும் ஒருவரோடு ஒருவர் கட்டுண்டு விளங்குகின்றனர். இவ்விருவரையும் கட்டுப்படுத்துகின்ற தளைகள் பக்தி, அன்பு, பற்று ஆகியவையாகும்.

பரமாத்மன் அல்லது பிரபஞ்சத்துள் விளங்கும் அகனமர்ந்த ஆற்றல் ஹரி என்னும் இறைவனது ஒரு கூறாகும்; ஹரி இறைவனாகத் தனது முழுமையும் நிறைவும் தோன்ற விளங்குகின்ற நிலையில், ஒரு பங்காகும். ஹரி, மாயை அல்லது அறியாமையாகிய இப்பிரபஞ்சத்தைத் தனது மாட்சி, ஆற்றல் ஆகிய இரு பண்புகளின் துணை கொண்டு படைத்துளார். தான் படைத்த இவ்வுலகினுள் புகுந்துளார். அல்லது தனது முக்கிய நிலையினின்று ஒரு கூறினைப் புகுத்தி ஆற்றல் பெறச் செய்துளார். இவ்வாறு ஆற்றல் பெற்ற வடிவமே விஷ்ணுவாகும். விஷ்ணு, ஹரியின் ஒரு கூறேயாகும். ஆயினும் பிரபஞ்சத்தின் ஆன்மாவாகும். ஹரியின் முழுமைக்கோ, நிறைவுக்கோ எவ்விதத்திலும் விஷ்ணு குறைந்தவர் அல்லர். ஏனெனில் விஷ்ணு நிறைவும், முழுமையும் குறைவற விளங்க விளங்குவதற்குக் காரணமாக இருப்பவர் ஹரியாகும். ஆன்மீக உலகிலே, உள்பொருளாக விளங்குவது எல்லையிறந்ததாகும். உள்பொருள் நிறைவோடும் எல்லையற்ற தன்மையோடும், யாவற்றையும் உட்படுத்துகின்ற முழுமையாக விளங்குகிறவர் ஹரி. இவ்வாறு விளங்கும் முழுமையின் கூறும், முழுமையின் இயல்புகளைப் பெற்று விளங்குதலில் வியப்பு இல்லை. பூரணத்தினின்று பூரணத்தைக் கழித்தால் பூரணமே மிஞ்சும் ; குறைவின்றி நிறைவோடு பூரணமாக விளங்கும்.

இறைவனாகிய ஹரி, உளதாம் தன்மை, வரம்பில் இன்பம், முற்றுணர்வு ஆகிய இயல்புகளைச் சிறப்பாகப் பெற்றிருக்கின்ற நிலையில் எவ்வாறு எல்லைக்குட்படுகின்ற நிலையாகிய கிருஷ்ண வடிவத்தை ஏற்க இயலும்? ஒரு வடிவம் ஏற்கும்போது, எங்கும் பரவியிருத்தல் அல்லது

முடிவற்ற தன்மை என்கின்ற இயல்புகளை அது இழப்ப தாகும். இதனோடு உறுதியிலும், திறமையிலும் எல்லைக்குட் படுதலும் நேர்கின்றது. இவ்வாறு எழுப்பப் பெறுகின்ற தடைகட்கு அளிக்கப்பெறும் விடையாவது: ஆன்மீக இயல்புகள் இல்லாத பொருள்கட்கு ஆன்மீக இயல்புகளை உரித்தாக்குதலால் விளைகின்ற தவறுகளே தடைகட்குக் காரணம் ஆகும். பருப்பொருள்கள் சாத்வீக, இராசத, தாமத கூறுகளின் தொகுதிகள் ஆகும். இக்கூறுகள் ஒத்த அளவில் அமைவது இல்லை. மிகுந்தும், குறைந்தும் விளங்குகின்றன. இவ்வாறு, குண இயல்புகளில் வேறுபட அமைவதால் காலத்தானும், இடத்தானும் எல்லைக்குட் படுகின்ற இயல்புகள் உளவாகின்றன. பருப்பொருள் ஓர் இடத்து உளதானால் மற்றோர் இடத்து இலதாகும். இறைவனது திருமேனி தூய கலப்பற்ற சாத்வீகத்தால் ஆயது. பருப்பொருள்களோ கலப்புற்ற சாத்வீகத்தால் ஆகியவையாகும். (மிசிர சத்துவம்). இங்கு சாத்துவிகக் கூறுகள் தாமத இராசதக் கூறுகளோடு சேர்ந்து பருப்பொருள்கள் அமைதற்குக் காரணம் ஆகின்றன. பருப்பொருள் ஓர் இடத்து உள்ளபோது, பிற இடங் களில் அதே சமயத்தில் இருத்தல் இயலாது. ஆனால், ஆனமீக வடிவமோ, சுத்த சத்துவத்தால் அமைந்துள்ள காரணத்தால் யாண்டும் நிறைதல் இயலும் இறைவனது திருமேனி சுத்த சத்துவத்தால் ஆயது ஆதலால், பருப் பொருள்கள் ஓர் இடத்து இருக்கும்போது வேறு எங்கும் இருத்தல் இயலாது. இந்த எல்லைக்கு உட்படுகின்ற தன்மை இறைவனுக்கில்லை. இறைவன் எல்லைக்குட்பட்ட வடிவத்தைத் தெளிவுற நன்கு ஏற்பினும் எல்லைக்குட்படாத வனே ஆகும். இறைவன் எல்லைக்குட்பட்ட நிலையில் உள்ள வடிவத்தை ஏற்கலாம்; அவ்வடிவத்தில் எளிதில் நாம் இறை வனைத் தெளியலாம்; எல்லைக்குட்பட்ட வடிவம் ஏற்பினும் எங்கும் நிறைகின்ற நிலையினும் அவனைக் காண்கிறோம். இவ்வாறு, எல்லைச்குட்பட்டிருந்த போதிலும் எங்கும் நிறைதல் ஆகிய பண்பினை உடையதாதல், சிந்திக்க வொண்ணாத இறை இயல்புகளுள் ஒன்றாக அமைகிறது.

இறைவனது திருமேனியினைப் பிரித்து உணர்த்தும் இயல்புகள் சிந்திக்கவொண்ணாதன. திருமேனி குறித்த இயல்புகள் சிந்தித்தற்கு இயலாத நிலையில் அமைவது

போல இறைவனது சொரூபமும் அவனது பல்வேறு ஆற்றல்களும் சிந்திக்கவொண்ணுதவையாக அமைகின்றன. இறைவனது சொரூபத்திற்கும் அவனது பல்வகை ஆற்றல்களுக்கும் உள்ள உறவு சிந்திக்கவொண்ணுதது ஆகும். உறவு பேதாபேதம் ஆகும். சிந்திக்கவொண்ணுத பேதாபேதம் என்று இதைக் குறித்தல் வேண்டும். இறைவன் ஒரு நிலையில் தான் செலுத்தும் பல்வேறு ஆற்றல்களின்று வேறுபாடின்றி விளங்குகிருன். ஆனுல் கடந்த நிலையிலும் இறைவன் விளங்குகிருன். கடந்த நிலையில் உள்ள இறைவனின் சுயரூபம் வெவ்வேறு வகைகளிலே வெளிப்படுகின்றது. இவ்வாறு, வெளிப்படுவனவற்றுள் இறைவனது கடந்தநிலை முற்றிலும் வெளிப்படுவது இல்லை.

அளவை இயலில் விளங்கும் மொழிகளின் துணையைக் கொண்டு இறைவன் தனது பல்வேறு வெளிப்பாடுகளில் செலுத்தும் ஆற்றல்களைப் புரிந்துகொள்ள இயலாது. பரம்பொருள் என்ற நிலையில் இறைவன் தான் செலுத்தும் ஆற்றல்கள் யாவும் சுயரூபசக்தி கொள்ளும் வெவ்வேறு வடிவங்கள் ஆகும். பரம்பொருளின் மிகவும் இன்றியமையாத சுயரூப சக்தியானது மூன்று வகையான சித் சக்தியாக வெளிப்படுகின்றது. ஒளிபெறச் செய்தலும், அறிவு தரும் ஆற்றலாக வெளிப்படுகின்றது. அது ஜீவ சக்தியாக அல்லது எல்லைக்குட்பட்ட ஆன்மாக்களாக, தான் தன்னையே பகுத்துக்கொள்ளும் அல்லது தன்னைத்தான் பெருக்கிக்கொள்ளும் ஆற்றலாக வெளிப்படுகின்றது; அது மாயா சக்தியாக அல்லது இறைவன் பருப்பொருள்களாக உருக்கொண்டு வெளிப்படுகின்றது. உயிரில் உலகில் பல பொருள்களாகவும், அறிவற்ற நிலையாகவும் அமைவதற்குக் காரணமான ஆற்றலாக வெளிப்படுகின்றது. இறைவனது சுயரூபம் உள் அமைவிலேயே ஆன்மீக இயல்புடையது. இவ்வியல்புடைய இறைவன் எவ்வாறு பருமை உலகிலே அறிவற்ற நிலையில் தோன்றுதல் இயலும்? எல்லையில்லாத ஆன்மீக நிலையில் உள்ள உள்பொருள் எண்ணிறந்த எல்லைக்குட்படும் சிற்றுயிர்களாக எவ்வாறு பகுப்புக்கொள்ளுகின்றது? இவ்வாறு பகுப்புக்கொள்வது இறைவனது முழுத்தன்மைக்கு மாருகாதா? பரம்பொருள் பகுப்புக்கொள்ளுதல் பல்வேறு உயிர்களாகப் பொருள்

களாகத் தோன்றுதல், புரியாத புதிராகும். அளவை நெறியிலே இத்தகைய புதிர்கட்கு விளக்கம் காணுதல் அரிதாகும். அளவை நெறியில் இயங்கும் சிந்தனையுள் இப்புதிர்கள் அடங்குவன அல்ல.

இறைவனது சுயரூப சக்தி யாது? மூவகைகளிலே சித் சக்தியாகவும், ஜீவ சக்தியாகவும், மாயா சக்தியாகவும் தொழிற்படுகின்ற சுயரூப சக்தியின் தன்மை யாது? இறைவனது உண்மை நிலை, உளதாதல், முற்றுணர்வு, வரம்பில் இன்பம் ஆகியவற்றால் ஆயது. இவற்றை சத், சித், ஆனந்தம் என்று குறிக்கின்றோம். இறைவனது சுயரூப சக்தியானது ஓர் ஆனந்தத்தை உடையதாதல் வேண்டும். இறைவனது ஆற்றல் உளதாதலோடு உணர்வோடும் அமையக் காண்கிறோம். உளதாதலிலே ஓர் ஆனந்தம் இருத்தல் வேண்டும். சுயரூப மூவகைக் கூறுகட்கு ஏற்ப இறைவனது மூவகை இயல்புகள் அமைகின்றன. ஹிலாதினி (Hiladiṇi) என்பது இறைவனது ஆனந்த வடிவத்தைக் குறிக்கும். சந்திநீ, (Sandhini) என்பது உளதாதலைக் குறிக்கும். சம்வித் என்பது முற்றுணர்வு அல்லது நுகர்வைக் குறிக்கும்.

சங்கரரைப் பின்பற்றுவோர் பரம்பொருளின் சுயரூப இலட்சணத்தைத் தடஸ்த்த லட்சணத்தில் இருந்து பிரித்து உணர்த்துகின்றனர். சுயரூப லட்சணமாவது உள் அமைவிலேயே இருப்பதாகும். தடஸ்த்த லட்சணம் புற இயல்பாகும். சச்சிதானந்தம் (உண்மை, உணர்வு, ஆனந்தம்) பரம்பொருளின் உண்மை இயல்பாகும். படைக்கப்பெற்ற உலகிற்கும், உயிர்கட்கும், பரம்பொருட்கும் உள்ள உறவு எவ்வகையில் அமைகிறது? பரம்பொருள் அவித்தையின் மூலம் படைப்போனாக, காப்போனாக, அழிப்போனாகத் தோன்றுகிறது, பொய்த்தோற்றமே. இது புற நிலையில் கட்டுறுவதுபோல தோன்றுவதாகும். இந்நிலையைத் தடஸ்த்த நிலை என்பார்கள். சங்கரரைப் பின்பற்றுவோர்க்குப் பிரமத்தின் உண்மைநிலை சத் சித், ஆனந்தம் என்கின்ற மூவகை இயல்புகளால் விளக்கமுறுகின்றது. தொடர்புடைய பண்புகள் பொய்த்தோற்றமுடையன. பிரமத்திற்குரியன அல்ல. சைதன்யரைப் பின்பற்றுவோர்க்கும், ஏனைய வைணவக் கருத்து முறை

களுக்கும் முற்றும் அனுபவ உலகம் பொய்த்தோற்றம் உடையதாகாது என்பர். பரம்பொருளை இருகூறுகட்கு உட்படுத்திச் சுயரூபம், தடஸ்த்தம் என்ற இரு நிலைகளைக் கொள்வது சைதன்யர் முதலிய வைணவர்கட்கு ஏற்புடைய தாகாது. உலகினை உண்மையென ஏற்கிறபோது பிரமத்தைப் பாகுபடுத்தி அறிய வேண்டிய நிலையில் உள்ளது. தடஸ்த்தம் அல்லது தொடர்பு உடைய பண்புகள் சொரூபம் கொள்ளும் வெளிப்பாட்டின் வெவ்வேறு கூறுகளேயாகும் சைதன்யருக்கும், அவரது கருத்து முறைக்கும், சித் சக்தி, ஜீவ சக்தி, மாயா சக்தி ஆகியவை பொய்த்தோற்றங்கள் அல்ல; பிரமத்தோடு பற்றின்றி அமைவன அல்ல; பொய்த்தோற்றங்கள் எனக்கொள்பவர்கள் சங்கரைப் பின்பற்றுவோர் ஆவர் இறைவனது சுயரூப சக்தினி ஹிலாதினி என்ற நிலையில் தன்னுள் இன்புறுவதாகவும், சந்திநீ என்ற நிலையில் தன்னை உணர்வதாகவும், தன் உண்மை உடையதாகவும், சம்வித் என்ற நிலையில் தன்னை அறிவதாகவும் விளங்குவதே வெவ்வேறு வெளிப்பாடுகள் ஆகும்.

சித் சக்தி என்பது யாது? அதன் இயல்பு யாது? இறைவனது முக்கிய நிலையின் ஆற்றலாகச் சக்தி விளங்குகிறபோது அதன் இயல்பு யாது? இறைவனது சுய ரூபம் சத்சித் ஆனந்தம் என்ற மூவகை நிலையில் விளங்குகிறபோது அதன் இயல்பு யாது? சித் அல்லது அறிவு என்பது இறைவனது ஆற்றல் ஆகும். இவ்வாற்றலின் துணை கொண்டு இறைவன் தனது சுய ரூபத்தை உணர்கிறான். இறைவனது சுயரூபமாவது இருமையுள் ஒருமையாக விளங்கும் ஆன்மீக நிலையேயாகும். இறைவனது ஆற்றல் அதாவது கிருஷ்ணனுக்கும் இராதைக்கும் உள்ள உறவு ஆகும். கிருஷ்ணனாகவும், இராதையாகவும் இருவேறு நிலைகளிலே விளங்கினாலும ஒருமை உணர்வு உண்டு. கிருஷ்ணன் இராதையாகவும், இராதை கிருஷ்ணனாகவும் வேறுபாடின்றி விளங்கினும் கிருஷ்ணனையும், இராதையையும், பிரித்து உணர்தல் இயலும. ஹிலாதினி என்ற நிலையில் உணர்வானது இராதைக்கும் கிருஷ்ணனுக்கும் இடையே அமையும் அன்பினை உணர்தல் ஆகும். (கிருஷ்ணன் இராதையிடத்துக் கொள்ளும் அன்பையும், இராதை கிருஷ்ணனிடத்துக் கொள்ளும் அன்பையும் ஒருங்கே

உணர்த்துவது). சந்திநீ என்கின்ற நிலையில் இறைவனது ஆற்றல் இப்பரு உலகாக விளங்குகிறது. இதனை விருந்தாவனம் என்பர். சம்வித் என்கின்ற நிலையில் இருமை இடையே அமையும் ஒருமையை நுகர்தலால் உறுகின்ற யின்பமாகும். சித் சக்தியை, அந்தரங்க சக்தி என்று வழங்குவதும் உண்டு. மையத்தை நாடி ஒருமையுறச் செய்யும் ஆற்றலாக சித் சக்தி விளங்குகிறது. பிரபஞ்ச முழுமையும், முழுமையான ஒன்ருக யாவும் ஒன்றிய ஒன்ருக உள் நோக்குவதாக அறியப்பெறுகிறது முழுமையின் ஒவ்வொரு கூறும் முழுமையதாகவே, அறியப்பெறுகிறது. பரம் பொருளின் உண்மை நிலையில் வைத்து ஒவ்வொரு பொருளும் அறியப்பெறுகிறது. அந்தரங்க ஆற்றல் என்பது பலவற்றை ஒன்ருகவும், ஒன்றைப் பலவாகவும் உள் உணர்வினுலே தெளிதல் எனக் குறிக்கலாம். ஆன்மாவை ஆன்மீக ஒருமையாக, நிலைபெற்றுள்ள வேறுபாடுகளையெல்லாம் நீக்கி, புறநிலையில் பிரிவுறுவனயாவும், அக ஆன்மீக உறவுகளாகவும் அறிவதாகும்.

சித் சக்தி, மாயா சக்திக்கு நேர் மாருனதாகும். எனினும் மாயா சக்தி இறைவனின் சொரூபசக்தி கொள்கின்ற வடிவமேயாகும். சித் சக்தி. இறைவனின் பரம்பொருள் தன்மையை விளக்குகிறது. இந்நிலையில் யாவற்றையும் உட்படுத்தும் ஆன்மீக ஒருமையாக விளங்குகிறது. உள்ளன யாவும் ஒருமையுற்று விளங்குகின்ற ஓர் காட்சியினைத் தருவது சித் சக்தியாகும். சொரூப சக்தி சித் சக்தியாக ஒருமைக் காட்சியை வழங்குகிறது சொரூப சக்தி மாயா சக்தியாக விளங்குகிறபொழுது இறைவனைப் பருமை உலகின் அறிவற்ற நிலையாக வெளிப்படுத்துகிறது. பருமை உலகு அணுத் தன்மையுடையதாக விளங்குவதும், புலப்பண்புகள் உடையதாதலும் இறைவனுலேயே ஆகும். மாயா சக்தியை இறைவனது பகிரங்க சக்தி என விவரிக்கப் பெறுகிறது. இது விரைந்து செல்லும் ஆற்றலாகவும் குறிக்கப்பெறுகிறது. இறைவனிடத்துத் தானே பிரிவுறுகின்ற சக்தியாகவும், அயலாகின்ற சக்தியாகவும் மாயா சக்தி அமைகிறது. ஆன்மீக ஆற்றல் பருமை உலகிலே அறிவற்றதாக விளங்குதற்கும், மாயா சக்தியே காரணம். முழுமையுற்ற கூறு, அணுத்தன்மை அடைவதாலே பன்மையும், தனிமையும் உறுகின்றது. இவ்வாறு பல்கு

தற்குக் காரணம் மாயா சக்தியேயாகும். சித் சக்தியினுள் இறைவனது சொரூபமானது ஆன்மீக ஒருமையாக யாவற்றையும் இணைத்தும், வேறுபாடுகளைக் கடந்தும் விளங்குகின்றது. இது, இறைவனது உள்ளார்ந்த இயல்பாகும். மாயா சக்தியினுள் சித் சக்தியின் எதிர் நிலையைக் காணலாம். தொகையான, முழுமையான நிலை முற்றிலும் மாறி, பகுப்பும், தனிமையும் உறுகிறது. சித் சக்தி உண்மையினை முழு வடிவிலே சிறிதும் மாறுபாடின்றி வழங்குகிறது. மாயா சக்தி இதனை மாற்றிப் பிரிவையும், பகுப்பையும் தருகிறது. இது உண்மை வடிவத்தின் தலை கீழான சாயலேயாகும். மாயா சக்தியினால் தனிமை உறுவன, உள்ளவாறு தோன்றுதல் இல்லை; முழுமையுள் அடங்குவதாகத் தோன்றுவது இல்லை; பகுப்புற்றுள்ள ஒவ்வொரு பகுப்பும் முழுமையான பண்புகளை உடைய முழுமை போன்றதாகச் சிறப்புடையதாக விளங்குகின்றது. சித் சக்தி, பொருள் சார்பற்ற ஆன்மீக நிலையுள்ள உள்பொருள் என, பரம்பொருளை அறிகிறது. மாயா சக்தி உயிரற்ற பருமை உலகிலே அறிவற்ற ஒன்றாகப் பரம் பொருளை வெளிப்படுத்துகிறது. பருமை உலகிலே உணர்வானது என்றென்றும் மாயாசக்தியால் உறங்கியுள்ள நிலையில் வெளிப்படுகிறது.

4. தனி ஆன்மா - ஜீவன்

ஒருபுறம் இறைவனது சித் சக்தி உண்மையினை முழு வடிவிலே வழங்குகிறது. மறுபுறம் இறைவனது மாயா சக்தி, உண்மையினைச் சிதைத்து வழங்குகிறது. சித் சக்திக்கும், மாயா சக்திக்கும் இடையே ஜீவ சக்தி விளங்குகிறது. ஜீவ சக்தியானது இறைவனின் சொரூப சக்தியேயாகும். ஜீவ சக்தி என்பது பரம்பொருள் பல உயிர்களாக எல்லைக்குட்பட்ட நிலையில் விளங்குவதாகும். ஜீவ சக்தியானது மாறுபடுகின்ற இரு காட்சிகட்கு, உண்மைக் காட்சி, அவ்வுண்மையின் சிதைவுக் காட்சிகளுக்கு இடையே இடம் பெறுகிறது. ஜீவ சக்தி, இரு வேறு இயல்பு உடையதாகும். ஒன்று ஆன்மீக இயல்பு; மற்றொன்று, ஆன்மீகச் சார்பு அற்றது. ஜீவ சக்தியைத் தடஸ்த்த சக்தி என்றும் கூறுவர். தடஸ்த்த சக்தி, இரு வேறு நிலைகளைக் குறிப்பதாகும். ஒன்று, இம்மையைச்

சார்ந்ததும் மற்றென்று மறுமையைச் சார்ந்ததும், இம்மையையும், மறுமையையும் ஒருங்கே குறிப்பதாக ஜீவ சக்தி அமைவது இவ்வுலகில் வாழ்பவன் எல்லைக்குட்பட்டவன்; ஆனால் எல்லையிறந்த நிலையை நாடுபவன். ஒரு ஆற்றின் கரையில் அமையும் நிலப்பகுதி ஆற்றையும் சேர்ந்தது. அடுத்துள்ள நிலப் பகுதியையும் சேர்ந்தது. இது போல, ஜீவன் இறைவனுக்கும், இப்பிரபஞ்சத்திற்கும் இடையே அமைந்து இரண்டையும் இணைப்பதாகும். இறைவன் தன் உண்மை நிலையிலே, யாவற்றையும் உட்படுத்தும் ஆன்மீக உண்மையாக விளங்குகிறார். புற நிலையில் சிதைவுற்றுத் தொடர்பற்ற பல தனிப் பொருளாலாய பருமை உலகிலே அறிவற்ற நிலையில் உள்ளவர் போல் தோன்றுகிறார். இவ்வாறு, இரு வேறு நிலைகளில் விளங்குகின்ற இறைவனை இணைப்பது ஜீவன். இறைவன், ஜீவ சக்தியாக தோன்றுகிறபோது தான் எண்ணிறந்த ஆன்மீக 'மொனடு'களாக விளங்குகிறார். இவ்வாறு, பலவாகப் பெருகியுள்ள மொனடுகள், இறைவனது சொருபத்தோடு ஆன்ம நிலையோடு இணைந்துள்ளன. இவ்வாறு, பலவாகத் தோன்றுதலாலே பருமை உலகிலேயும், உள்ளார்ந்த நிலையில இறைவன் தோன்ற வேண்டுவதாகின்றது. இறைவன் உண்மை நிலையிலே எல்லையிறந்ததாக, எங்கும் நிறைந்ததாக விளங்குகிறார். ஜீவனாக விளங்குகிறபொழுது எல்லைக்குட்படுகிறார், கட்டுறுகிறார், மொனடாகிறார். மாயா சக்தியின் மயக்குகளால் சிதைவுறுகின்ற நிலையில், உள்ளார்ந்த இறைவனது ஆன்மீக உண்மையோடு ஜீவன் கொள்ளுகின்ற உறவினாலே, மாயையின் மயக்குகளினின்று விடுதலையுற்று விளங்கவும் இயலும்.

ஜீவ சக்தி என்பது இறைவனின் சொருப சக்தியின் ஒருவகை வெளிப்பாடு ஆதலால் இறைவனை ஒருவகையில் வெளிப்படுத்தியே தீர வேண்டும். ஜீவசக்தியாக இருந்து வெளிப்படுத்துவது, ஓர் எல்லைக் குட்பட்ட நிலையை வழங்குவதாயினும் இறைவனது உண்மை, ஆனந்தம், உணர்வு ஆகிய நிலைகளாலாய இறைவனது சொருபத்தை வெளிப்படுத்துவதே யாகும்.

5. பந்தமும் விடுதலையும்

இறைவனுக்கும், ஜீவர்கட்கும் இடையே அமையும் உறவு யாது? இதனை எரியும் நெருப்பிற்கும், அதனின்று எழும் தீப்பொறிகட்கும் இடையே அமையும் உறவிற்கு ஒப்பிட்டு உள்ளனர். எரிகின்ற நெருப்பானது தன்னிடத்து இருந்து பொறிகளைத் தோற்றுவிக்கிறது. இவ்வாறு தோன்றும் பொறிகள் சிறிய அளவிலே நெருப்பின் தன்மையினைப் பெற்றே விளங்குகின்றன. இதுபோல, இறைவன் முழுமையான ஆன்மீக உண்மையாகும். இறைவனிடமிருந்து தோன்றுகின்ற பொறிகள் ஜீவர்களாகும். ஜீவர்களாகிய பொறிகள் இறைவனின் முழுமையினை உடையவாதல் மேற்குறித்த உவமத்தால் விளங்குகின்றது. ஜீவன், இறைவனினின்று வேறுபட்டும், இறைவனோடு வேறுபடாதும், விளங்குகிறது. இறைவனது ஆன்மீக உண்மையை ஜீவர்கள் பெற்று விளங்குகிற பொழுது வேறுபடுவது இல்லை. இறைவனது ஆன்மீக உண்மை, உண்மை, ஆனந்தம், உணர்வு ஆகியவற்றால் ஆயது. ஜீவர்கள் வேறுபடுவது எதனால் எனின், இறைவனது உண்மைத் தன்மையைச் சிறிய அளவிலே, தன்மொடு நிலைக்கு ஏற்பப் பெற்று விளங்குவதாலேயே ஆகும். இறைவன், யாவற்றையும் உட்படுத்தும், ஆன்மீக நிலையில் உள்ள, உள்பொருளாகும்; இறைவன் இந்நிலையில் மாயாதீனன் ஆகும்; அதாவது மாயையை இயக்கியும், அதனை அடக்கியும் விளங்குபவர் என்பதாகும். இறைவன் தனது முழுமையான ஆன்மீக நிலையிலே பகுப்பும், அறிவின்மையும் தோன்றச் செய்கின்றார். ஜீவன் இறைவனது உண்மைகளை மொனடு நிலையிலே மிகச்சிறிய அளவிலே பெற்று விளங்குகிறது. இந்நிலையில் விளங்கும் பொழுது ஜீவன், மாயையினால் அடக்கியாளப்படுகிறது. இறைவனது மாயா சக்தி உண்மையிலேயே இரு வேறு வடிவங்களில் தொழிற்படுகிறது. (1) பிரதானம்: மாயை பிரதானமாக விளங்குகிறபொழுது அறிவற்ற, பருமை உலகின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் ஆகிறது. (2) அவித்தை: அறியாமையாகிய இவ்வாற்றல் ஜீவனைத் தனது உண்மை நிலையை மறக்கச் செய்கிறது; இறைவனது மீளா அடிமையாக ஆக்குகிறது; ஜீவனின் தனித்த நிலையில் தன் உண்மையோடு விளங்கச் செய்

கிறது; இவ்வாறு விளங்கச் செய்வதானது பரம் பொருளுக்கு எதிராகத் தனித்த தன் வயம் உள்ள ஒரு நிலையிலே ஜீவன் இருப்பதாகக் கருதச் செய்வதாகும். இது அறியாமையாகும். உண்மை நிலையை மறக்கச் செய்வது மறைப்பு ஆகும். எல்லைக்குட்பட்ட ஆன்மா, தெய்வீகச் சார்பற்ற நிலையில் தன் நிலைகளை வற்புறுத்துவதற்குக் காரணம், அறியாமையே ஆகும். அறியாமையானது எல்லைக்குட்பட்ட ஆன்மாவிற்குப் பல பண்புகளை மிகைபட, ஏற்றிக் காணுகிறது. இவ்வாறு காணுவதால், துன்பமும், ஏமாற்றமும் விளையக் காண்கிறோம்.

பருமை உலகானது மாயா சக்தியின் விளைவு எனினும் (மாயா சக்தியின் சிதைக்கும் ஆற்றல்) பொய்த்தோற்றம் ஆகாது. இறைவனது சொரூப சக்தியின் விளைவாக மாயை அமைவதால், சொரூப சக்தியின் உண்மையினை இவ்வுலகு பெறுகிறது. இவ்வுலகு சொரூப சக்தியின் உண்மையினைப் பங்கு கொள்ளினும், ஜீவனுக்கு உண்மை யிலேயே மயக்கத்தை விளைக்கிறது. ஜீவன் எல்லைக்குட் பட்ட மொனுடு ஆக விளங்குகிறான். ஆதலால், உலகின் உண்மை நிலையினை அறிய இயலாதவன் ஆகின்றான். இவ்வுலகு பருமை நிலையில்லை, உண்மையிலேயே ஜீவனிடத்துக் குழப்பத்தை விளைக்கிறது. இவ்வுலகு நிலைபேறுடையது அன்று. தன்னிலையிலும் இவ்வுலகு நிலையுதல் அற்றது. ஜீவர்களை மயக்கத்திறகு உட்படுத்து வதிலும் நிலையாமை உடையதேயாகும். இப்பருமை உலகு ஜீவர்களைத் திருத்துகின்ற நிலையில் சிறப்புடையதே யாகும். ஜீவர்கள், மயக்கத்தினால் அடைகின்ற அகந்தை உணர்வினை மாற்றிக்கொள்ளத் தகுந்த இடமாக இவ்வுலகம் அமைகிறது. இறைவனை மறந்து, அகந்தை யினால் மயங்கி, பலபல ஏமாற்றங்களும், தோல்விகளும் உற்று, இம்மை வாழ்வின் வீண்மைகளையெல்லாம் உணர்ந்து, தன் உண்மையை உணர்ந்து, தெய்வீக வழி நின்று, உய்வதற்கு வாய்ப்பான இடமாக, பயிற்சிக் களமாக இவ்வுலகு விளங்குகிறது.

தெய்வீக நெறி, தெய்வீகம் அல்லாத நெறி ஆகிய இரு நெறிகள் பேசப்பெறுகின்றன. தெய்வீக நெறியாவது யாது? சைதன்யரைப் பின்பற்றுவோர், தெய்வீக

நெறியினை ஜீவர்களது உண்மை நெறியென விளக்கு கின்றனர். ஜீவர்கள் தமது உண்மை நிலையினை அறிந்து, பக்தி நெறி நின்று, தன்னை முற்றிலும் ஒப்படைத்து, அன்பின் நெகிழ்ச்சியாலே, தமது உண்மை நிலையினை உணரப் பெறுதலே தெய்வீக நெறியாகும். ஜீவன், தான் இறைவனிடத்து இருந்து தோன்றிய பொறியென உணர்தல் வேண்டும். என்றென்றும், இறைவனது ஆணை வழி நிற்கவேண்டும் என்பதை உணர்தல் வேண்டும். இம்மை நெறி, அல்லது தெய்வீகம் அல்லாத நெறி என்பது, ஜீவன், தனது போக்கிலே, தன்னையே வற்புறுத்திச் செல்லும் நெறியாகும். ஜீவன் தான் இறை வனுக்கு என்றென்றும், அடிமைப்பட்டுள்ளதை மறப்ப தாகும். மறந்து தன்னைத் தனித்த நிலையில் பரம்பொருள் எனக் கருதிக் கொள்வதாகும். இவ்வாறு கருதுவது தனக்கெனச் சில வழிகள் உள எனக் கொள்வதாகும். இவ்வாறு, தனது பொய்யான நிலையினை உணர்ந்து, அதனினின்றும் நீக்கிக் கொண்டு, உண்மை நிலையினை உணரத் தலைப்படுதல், ஆன்மீக ஒளியின் தோற்றமாகும். ஆன்மீக ஒளி என்பது துன்பம், தோல்வி, ஏமாற்றம், ஆகியவற்றைத் தருகின்ற இவ்வுலகமாகிய பள்ளியின் வாயிலாகப் பெறுவது ஆகும். ஜீவன் இறுதியிலே, தனது இம்மை வாழ்வில் தான் அடைந்த துன்பங்களின் வாயிலாகப் பிழையினை உணர்கிறது. தனது உண்மை நிலையினை உணர்கின்ற விழிப்பினைப் பெறுகிறது. ஜீவன், தனக்கெனத் தனித்த நிலை என்பதையும், தான் தன் வயத்தனாகப் பரம்பொருள் நிலையில் இருப்பதாக எண்ணியது பிழையெனவும் உணர்கிறது. இதற்குமாறாக ஜீவன், தான் இறைவனுக்கு என்றென்றும் தொழும்பனாகத் தொண்டாற்றக் கடமை உடையவன் என்பதை உணர் கிறது. தொடக்கத்தில் ஏமாற்றமும், தோல்வியும் அமை கிறது. பின்னர், ஏமாற்றத்திற்கும், தோல்விக்கும் காரணம் யாது எனச் சிந்தித்தல் நேர்கிறது. இச் சிந்தனையால் தோல்வியும், ஏமாற்றமும் ஜீவனைத் தனது எல்லைக்குட் பட்ட நிலையை அறியச் செய்கிறது. ஜீவன் பரம் பொருளாகிய முழுமையுள் அடிமை பூண்டுள்ள ஒன்றெனத் தன்னை உணர்கிறது. இவ்வுணர்வு ஜீவனது முழு வாழ்விலேயும் பரவுகிறது. எண்ணம், உணர்ச்சி, செயல்

யாவையும் அடிமை உறவு ஊடுருவப் பரம்பொருள் இடத்து ஜீவன் தன்னை ஒப்படைக்கின்றது. தொடக்கத்தில் கருத்து நிலையில் வளமற்ற, அறிவின் இசைவாக அமைந்தது, முடிவிலே தன்னையே அர்ப்பணிக்கின்ற நிலைக்கு உயர்கிறது. அறிவு, உணர்ச்சி, செயல் யாவும் பரம்பொருள் இடத்து அர்ப்பணிக்கப்பெறுகின்றன. ஜீவனது முன்னிலைகளாகிய அறிவு, உணர்ச்சி, செயல் யாவும் வரையறையின்றி முற்றிலும் ஒப்படைக்கப்பெறுகின்றன. சைதன்யரைப் பின்பற்றுவோர் இவ்வாறு ஒப்படைக்கப்பெற்ற நிலையினைப் பக்தியின் உன்னத நிலையாகக் கருதுகின்றனர். ஜீவனது உள்ள உறுதியானது இறைவனது உள்ள உறுதிக்கு இடம் தருகின்றது. எல்லைக்குட்பட்ட பண்புகளாகிய சமூக, ஒழுக்கப் பண்புகள் யாவும் பரம்பொருள் வாழ்வாகிய முழுமையிலே ஒன்றுகின்றன ; இம்முழுமை வாழ்வின் ஆட்சிக்கு உட்படுகின்றன.

இந்த உயரிய பக்தி நிலையை அடைந்த ஜீவனிடத்து ஒரு பெருமுயற்சி தோன்றுகிறது. ஜீவனது முழு வாழ்வும், முழுமையை நோக்கிய வாழ்வாக அமைகிறது. ஜீவன், அறிவு நிலையிலே சரண் புகுதலை மட்டும் கொண்டதன்று. இந்நிலை, எதிர்மறை நிலையிலே தன்னை ஒன்றும் இல்லாத நிலையில் ஆக்கிக் கொள்ளுதல் ஆகும். ஆனால், ஆன்மீகப் பசி அல்லது கனன்று எழும் முழு ஆவல் பெற்றால் அன்றி இத்தாகம் தணிவுறாது. இதனை இராகாத்மிக பக்தி என்பர். இந்த பக்தியானது அறிவு நிலையிலே ஓர் புத்தொளி காணுகின்ற முயற்சியாக மட்டும் கொள்வதற்கு இல்லை. வாழ்வின் பல்வேறு நிலைகளும் ஒவ்வொரு மூச்சும், முழுமை வாழ்வு பெற்று முழுமையினுள் என்றென்றும் அடிமை பூணும் பகுதியாக அமைய விரும்புவதாகும். இராகாத்மிக பக்தியின் முடிவு நிலை மகாபாவம் (Mahabhavam) ஆகும். இது ஜீவனிடத்து முன்பு கூறிய இராதை, கிருஷ்ணன் ஆகிய இருவரிடையே தோன்றும் தெய்வீக அன்பின் பெருக்கைக் குறிப்பதாகும். இராதையின் அன்பு கிருஷ்ணன் இடத்து நிறைவுறுகிறது. கிருஷ்ணன் அன்பு இராதையினிடத்து நிறைவுறுகிறது. ஒருவரது அன்பு மற்றொருவர் இன்றி நிறைவுறாது.

பக்தி என்பது ஜீவனின் ஆன்மீக வாழ்வாகும். ஜீவன் அடையத் தக்க உயரிய வாழ்வினை விளக்கு வதாகும். ஜீவன் தனது உண்மை நிலையினை மறந்து அதற்கு ஏற்ப வாழ்ந்து பரம்பொருளை உணர்தல் பக்தி யாகும். ஜீவன் தன்னை 'மொனடாக' கருதுகிறது. இறைவனுக்கு என்றென்றும் அடிமை பூண்டு ஒழுகும் வாழ்வினை மேற்கொள்கிறது. இறைவனே உண்மையில் உள்ளவன் ஆவான். நிறையுடையவன் ஆவான். பக்தி என்பது ஜீவனுக்கு இயல்பிலே பொருந்துவதாகும். செயற்கையிலே புதியதாக அமைவதன்று ஆன்மீகப் புனர்வாழ்வு குறித்துப் பக்தி என்பது சேர்க்கப்பெறுவது அன்று. அனைத்து ஜீவர்களும் இயல்பிலே பக்தர்கள் ஆவர். இறைவனிடத்து அன்பு பூண்டு ஒழுகும் ஏவலாளர் ஆவர். இறைவனின் சொரூபத்தின் கூறுகளாக ஜீவர்கள் அமைகின்றனர். ஜீவர்களிடத்து உள்ளார்ந்த நிலையில் இயல்பாகத் தோன்றும் பக்தி அல்லது ஈடுபாடு நித்திய முக்தர்கள் இடையே கட்டுருத நிலையில் விளங்கும். ஆன்மாக்கள் இடையே எப்பொழுதும் விளங்குகின்றது. வைகுந்தத்திலும் பிருந்தாவனத்திலும் இறைவனுக்கு இடைவிடாது குற்றேவல் செய்து அங்கேயே தங்கி வாழ்பவர் நித்திய முக்தர்கள் ஆவர். நித்திய முக்தர்கள் மாயாசக்தியைக் கடந்து தெய்வ உலகுகளிலே வாழ்வோர் ஆவர். இவர்கள் மாயா சக்தியின் மயக்குகளிலே கட்டுருது வாழ்பவர்கள். பந்தத்துட்பட்ட ஜீவர்கள் இவ்வுலகை நோக்கியவர்கள் ஆவர். இவர்கள் மாயையின் ஆட்சிக்கு உட்பட்டவர்கள். ஆதலால் மாயையினுல் மயக்குண்டு சிதறுவர். கட்டுண்ட ஜீவர்களிடத்து பக்தி ஒடுங்கி யுள்ளது. வாழ்க்கையில் பல நுகர்வுகளின் வாயிலாகத் தம் தவறுகளை உணர்ந்து கடைசியாக ஆன்மீக நோக்கத்தை நிறைவேற்றும் தெய்வ நெறியினைக் காண்கின்றனர். இதை எய்தும்போது இயல்பிலே உள் அமைந்த பக்தி, தூக்கத்தினின்று எழுந்து ஜீவனது உண்மை நிலையை வெளிப்படுத்தி அவனை இறைவனது தொண்டனுக ஆக்கு கிறது. அவன் தொண்டினுல், பக்தியினுல், அன்பினுல், என்றும் இறைவனுடன் கட்டுண்டவனுகின்ருன். உலகில் கண்டுண்ட ஆன்மாவிடத்து பக்தி எழுகின்றபோது அது தனது உண்மை நிலையை நினைவு கூர்கின்றது. மீண்டும்

கண்டுகொள்கின்றதே அன்றி அது புதிதாகத் தேடிக் கொண்ட ஒரு பண்பு அன்று.

ஜீவர்கள் இருபெரும் பிரிவினராக, பந்தமுற்று நில உலகில் கட்டுண்டோர்களாகவும்; என்றென்றும் விடுதலை அடைந்த நித்திய முக்தர்கள் ஆகவும் அமைவதோடு இவ்விரு சாரார்க்கும் இடையே, பந்தமுற்ற ஜீவர்களுள் உட்பிரிவுகள் உண்டு. இவ்வுட்பிரிவுகள் ஜீவர்களது ஆன்மீக முன்னேற்றத்தைப் பொறுத்தன. தாவரங்கள், விலங்குகள், மனிதர்கள் ஆகிய மூன்று வகைகளை உலக உயிர்ப்பொருளிடை காணுகிறோம். மனிதரிடையேயும் இத்தகைய வேறுபாடுகள் உண்டு. அவ்வேறுபாடுகட்குக் காரணமாக அமைவன ஆன்மீக நிலையில் உள்ள வேறு பாடுகளேயாகும். சில ஆன்மாக்கள் நன்கு முன்னேறி யுள்ளன; சில முன்னேறாது அடுத்தடுத்த படிநிலைகளில் உள்ளன. சில மனிதர்கள் உலகியல் வாழ்வை – தமது உண்மை நிலையினை அறவே மறந்து வாழ்கின்றனர். இத்தகையோர் இறைவனுடைய தொண்டர்கள் என்பதை முற்றிலும் மறந்தவர்கள். மற்றையோர் அன்பு நெறியை - பக்தி நெறியை ஆன்மீக நெறியாகக்கொண்டு தாம் பரம் பொருளின் 'மொனட்'க் கூறுகள் தத்துவம் அடையும் இறுதி நிலைக்குப் பொருந்த வாழ்கின்றனர். சிற்றுயிர்கள் தாம் எல்லைக்குட்பட்டு விளங்குவதை என்றும் மறவாது பரம்பொருளைச் சார்ந்து வாழ்தலாகிய நிலையினை உணர்தலே பக்தியின் தொடக்கமாகும். பக்தி உணர் வானது கருத்திலே முதிர்ந்து எழும்போது உள் உணர்வு தோன்றுகிறது; தனி எண்ணம், ஆர்வம் நிறைந்த ஈடு பாடாகவும், அன்பின் பெருக்காகவும் பக்தியின் நெருங்கிய உறவாகவும் உருக்கொள்கிறது. உள்ளத்தியல் கருத்துப் படி பக்தியானது அறிவு நிலையில் தொடங்கி, முதிர்ந்து அக உணர்வாதலாகும். அது முதலிலே அறிதல் நிலையில் உள்ளது; பின்னர் உணர்வாகிறது. இந்நிலையில் எண்ணம் மிகச் செறிந்து கெட்டியாகி. வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் அனுபவமாக மாறுகின்றது. ஜீவன், தான் இறைவனை என்றென்றும் சார்ந்திருத்தலை உணர்தல் பக்தியின் உட்பொருள் ஆகும். உள்ளத்தியல் நிலையில், பக்தி, அறிவின் உள்ளுணர்வாக அமைவதாகும். இவ் வுணர்வு பக்தனின் முழு வாழ்வையுமே மாற்றி அமைக்

கிறது; அவனது அறிவு நிலை, உணர்ச்சி நிலை, செயல் நிலை, யாவும் மாற்றத்திற்கு உட்படுகின்றன.

இறைவனுக்கும், ஜீவர்கட்கும், பொருள் உலகிற்கும், இடையே உள்ள உறவு சிந்திக்க வொண்ணாத தாகும். சிந்தனைக்கெட்டா வேற்றுமை அற்ற இடத்து வேற்றுமை ஆக உள்ளது. அளவை மொழியிலே அறுதி யிட்டுக் கூறவொண்ணாதது ஆகும். ஜீவ சக்தியும் மாயா சக்தியும் இறைவனின் சொரூப சக்தியின் கூறு களாகும். இறைவன் இவ்விரு சக்திகட்கு அயலாகப் பிறிதொரு ஆற்றல் உடையவன் ஆகிறான். இவ்வாற்றல் ஏனைய இரு ஆற்றல்களையும் கடந்ததாகும். நிறைவுடைய தாகும். மாற்றம் இல்லாததாகும். இறைவன் பல்வேறு ஆற்றல்களைச் செலுத்தினாலும் மாற்றம் உறாதவன். இறைவன் பல்வேறு ஆற்றல்களையும் தொழிற்படுத் தினாலும் தான் அவ்வாற்றல்களினுடே கலந்தும், கடந்தும், தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கின்றான். வேறுபடாது வேற்றுமை அற்ற இடத்து வேற்றுமையாக — சிந்தனை கடந்த ஒன்றாக வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறான். இறை வனது ஆற்றல்கள் சித் சக்தி, ஜீவ சக்தி, மாயா சக்தி எனும் மூன்றும் தனித்தனியே தொழிற்படும்போதும் ஒன்றோடொன்று உறவு கொள்ளுகின்ற நிலையில் தொழிற் படும்போதும், சிந்தனை கடந்தே விளங்குகிறது.

இதனால் சைதன்யரைப் பின்பற்றுவோர், தமது கருத்து நிலையினை அசிந்திய பேதாபேதம், சிந்தனை கடந்த பேதாபேத உறவு என்று விளக்குகின்றனர். சைதன்யர்களது அசிந்திய பேதாபேதத்தை பிரம விவர்த்த வாதத்தினின்றும், பிரம பரிணாம வாதத்தினின்றும் பிரித்து அறியவேண்டும். விவர்த்த வாதம், பிரபஞ்சத்தை பொய்த்தோற்றம் என, அத்தியாசம் எனக்கொள்கிறது. இத்தோற்றம் என்றும் உள்ள பிரமமாகிய முழு முதற் பொருளிடத்துத் தோன்றுகிறது, பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் பொய்த்தோற்றம் ஆகும். பிரமம், பிரபஞ்சமாகத் தோன்றினும் நிர்விகாரியாவான். சைதன்யரைப் பின் பற்றுவோர் பிரபஞ்சத்தை உண்மை எனக் கொள் கின்றனர். ஜீவன் அல்லது சிற்றுயிரைப் பிரபஞ்சம் தனக்கும் பரம்பொருளுக்கும் உள்ள சிந்தனைக்கெட்டாத

பேதாபேத உறவால் திருத்தி நெறிப்படுத்துகிறது எனக் கொள்கின்றனர். பிரம பரிணும வாதம் பிரபஞ்சத்தை உண்மையெனக் கொள்கிறது. பிரபஞ்சம் பிரமத்தின் பரிணமம் எனக் கருதுகிறது. பிரமப் பொருளில் மாற்றம் ஏற்படுவதையே பரிணமம் எனக் குறிக்கப்பெறுகிறது. பிரம பரிணும வாதத்திற்கு எதிராகச் சைதன்யரைப் பின் பற்றுவோர் சக்தி பரிணும வாதத்தைத் தருகின்றனர்; சிற்றுயிர்கள், எல்லேகுட்பட்ட உயிர்கள், பிரமத்தின் பரிணமங்கள் அல்ல; பிரமத்தின் அசிந்திய சக்தியின் மாற்றமாகும் எனக் கொள்கின்றனர். பிரமத்தின் சொரூப சக்தி சித் சக்தி எனவும், ஜீவ சக்தி எனவும், மாயா சக்தி எனவும் தொழிற்படுகின்றன. இவ்வாற்றல்களின் தொழிற்பாடு இன்னது என வரையறை செய்ய வொண்ணுததாக விளங்குகிறது. இக்கருத்து, பிரமத்தின் முழுமைத் தன்மையை அதன் கடந்த நிலேயில் காப்பதாகும். ஆயினும் சிந்திக்கவொண்ணுத பேதாபேத முறையில் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட ஆற்றல்களேப் பெற்றுப் பிரமத்தை உலகத்தோடு ஒன்ருவதாகவும் இது கருதுகின்றது.

———

அதிகாரம் - 15

சைவமும் சாக்தேயமுமான சமயங்கள்

அ. சைவசித்தாந்தம்

1. பிற சமயங்களோடுள்ள தொடர்பு

தமிழ் நாட்டில் விளங்கும் சைவ சமயம், சைவ சித்தாந்தமென்னும் பெயரால் உணரப்பெறுகிறது. இச் சொற்றொடர் சைவ சமயத்தின் முடிந்த நிலை அல்லது முடிந்த முடிபு என்று சொல்வழி நின்ற பொருளுடைய தாகும். சைவ சமயத்தின் உட்பிரிவாகும் மற்றைச் சமயங் களினின்றும், சைவமல்லாத சமயங்களினின்றும் வேறு படுத்தி அறிவிக்க இது உதவுகிறது. சித்தாந்தமல்லாத கொள்கைகளையுடைய சமயங்களை நான்கு வகையாகத் தொகுத்துள்ளனர். அவை (1) புறப்புறச்சமயம் (2) புறச்சமயம் (3) அகப்புறச் சமயம் (4) அகச்சமயம் என்பன. உலகாயதம், சமணம், பௌத்தம் என்பவை சித்தாந்தத்தோடு மிகுதியும் முரண்பட்ட புறப்புறச் சமயங்கள். அவை வேதத்தினிடத்தும் கடவுளினிடத்தும் நம்பிக்கை இல்லாதன. அடுத்தபடியாகச் சித்தாந்தத் திற்குப் புறம்பாயுள்ளவை நியாயம், மீமாம்சை, ஏகான் மவாதம், சாங்கியம், யோகம், பாஞ்சராத்திரம் என்பன வாகும். இவை வேதத்தைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளினும் சிவாகமங்களைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளாதன. அகப்புறச் சமயங்கள் பாசுபதம், மாவிரதம், காளம் (காபாலம்,) வாமம், பைரவம் (வைரவம்), ஐக்கியவாதம் என்பன. இவை சிவத்தைப் பரம்பொருள் எனக்கொண்டு, சித்தாந்தத்துட் கூறிய சில பொருள்களினுண்மையை ஏற்றுக்கொள் ளாதன. கடைசியான சமயங்களின் வகையை அகச் சமயம் என்ப. அவை பலவகைத்தான சைவசமயமாகும். அவற்றினைப் பாஷாணவாத சைவம், பேதவாத சைவம், சிவசமவாத சைவம், சிவசங்கிராந்தவாத சைவம், ஈசுவர அவிகார வாத சைவம், சிவாத்துவித சைவம் என்று மொழிவர் இவை சித்தாந்தத்துட் குறிக்கப்படும் எல்லாப்

பொருள்களேயும் ஏற்றுக்கொள்வன. ஆயினும், சில பொருள்களின் இலக்கணக் கூறுபாடுகளில் அவை சித்தாந்தத்தினின்றும் வேறுபடுவன. இவ்வாறு புறப் புறம் முதல் அகம்வரையுள்ள முரண்பட்ட சமயங்களேச் சித்தாந்திகள் வழக்கமாகச் செய்யும் மெய்ப்பொருள் இயலாராய்ச்சி முறையில் ஆராய்ந்து ஒதுக்கித் தம் கொள்கையை உறுதிசெய்து நிறுவுவர். ஈண்டுச் சித்தாந் தத்தின் முக்கிய கொள்கைகளே மாத்திரம் விரித் துரைப்போம். ஆயினும் இப்பணி மேற்கொள்வதற்கு முன் சைவசித்தாந்த சமயத்தின் முக்கிய நூல்களேப் பற்றிக் குறிப்பிடுவோம்.

2. வரையறைபெற்ற அருள் நூல்கள்

சைவசமயத்திற்கு மூலமாகவுள்ள முதனூல்கள் இருபத்தெட்டுச் சிவாகமங்களாகும். அவற்றுள் காமிகம் மிக முக்கியமானது. வேதத்தின் பிரமாணமும் கொள்ளப் பெற்றது. திருமந்திரத்தின் ஆசிரியரான திருமூலர், ஆகமமும் வேதம்போல இறைவனது திருவாக்காகும் என்பர். ஒன்று (வேதம்) பொது. மற்றது (ஆகமம்) சிறப்பாகும். சிலர் இவ்விறைமொழியின் இரண்டு முடிபினே இரு “ அந்தங்களே ” (சித்தாந்தம், வேதாந்தம்) வேறு வேருக நினேப்பினும் உண்மையுணர்ந்தோர்க்கு இவற்றுள் வேற்றுமை இல்லே.

தென்னிந்தியாவில் தமிழ்மொழியில் சங்க காலத்திய நூல்களாகிய பழையதும் இன்று முள்ளனவாகிய இலக்கியங்களில் சிவனுரைப் பற்றியும் அவருக்குச் செய்யப்படும் வழிபாடு பற்றியும் குறிப்புகளுள்ளன. சைவ சமயத்தின் சிறந்த காலமாவது அறுபத்து மூன்று அடியா ரென்றும் அல்லது நாயன்மாரென்றும் அழைக்கப்படும் திருத்தொண்டத் தொகையில் வகைப்படுத்தப்பெற்ற அடியார்கள் வாழ்ந்து சிவபெருமானுக்கு அன்பு செய்யும் முறைமையைக் காட்டிய காலமேயாகும். இவர்களுக்குள் அப்பர், திருஞானசம்பந்தர், சுந்தரமூர்த்தி, மாணிக்க வாசகர் ஆகிய இவர்கள் சிறப்பு வாய்ந்த சைவசமய குரவரென்று மதிக்கப்படுகின்றனர். முதல் மூவர் பாடிய பாடல்கள் தேவாரம் எனப்படும். திருவாசகப் பாடல்கள்

மாணிக்கவாசகருடையனவாகும். திருவாசகத்தைக் கேட்டு உருகாதவன் மனம் கல்நெஞ்சமுடையவன் என்று குறிப்பிடப்பெறுகிறது.

மேற்குறித்த நான்கு சிறப்புடைய குரவர்கள் சைவ சமயக் கொள்கைகளை முறைப்படுத்தி வெளிப்படுத்த முயன்றாரிலர். இப்பணி பின்னே வந்த ஆசிரியர்களுக்கு விடப்பட்டது. இவ்வாசிரியர்களுக்குள் மிக முக்கியமானவர்கள் சந்தானுச்சாரியர் என்றழைக்கப்பெற்றனர். அவர்கள் மெய்கண்ட தேவர், அருணந்திசிவாச்சாரியார், மறைஞானசம்பந்தர், உமாபதிசிவாச்சாரியார் ஆவர். மெய்கண்டாரது சிவஞானபோதம் (பதின்மூன்றும் நூற்றாண்டு கி. பி.) சைவசித்தாந்த மெய்ப்பொருளியலுக்கு அடிப்படையான நூலாகும். இந்த நூல் ரௌரவ ஆகமத்துள் பாபவிமோசன படலத்துள்ள சூத்திரங்களின் மெய்கண்டாரது தமிழ் மொழிபெயர்ப்பென்பது மரபு. ஆனால் தமிழ்ச் சிவஞானபோதம் மெய்கண்டாரருளிய மூல நூல் என்று சில பேரறிஞர்கள் வழக்கிடுகின்றனர். சிவஞானபோதத்துள் பன்னிரண்டு சூத்திரங்களும் அவைகளை ஆக்கியோர் இயற்றிய வார்த்திகமென்னும் பொழிப்புரையுமுள்ளன. அருணந்தியாரது சிவஞான சித்தியார் சைவசித்தாந்தத்தின் முதல்தரமான நூலாகப் பெயர் பெற்றது. பரபக்கம் என்னும் முதற்பகுதியில் புறச்சமயங்கள் யாவும் குற்றமுடையன என்று விளக்கப் பெற்றன. இரண்டாம் பகுதியாகிய சுபக்கத்தில் சைவ சித்தாந்தத்தின் கொள்கைகள் தெளிவாக்கப்பெறுகின்றன. அது சிவஞான போதத்தை ஒட்டியே விளங்குவது. மறைஞான சம்பந்தர் ஒரு நூலாவது செய்தார் எனத் தெரியவில்லை. ஆனால் அவரது சீடராகிய உமாபதி சிவாசாரியார் சித்தாந்தத்தைத் தெளியச் செய்யும் பல தனி நூல்கள் ஆக்கியுள்ளனர். அவற்றுள் ஒன்று ஒரு நூறு செய்யுட்களையுடைய சிவப்பிரகாசமாகும்.

3. முதன்மைத் தத்துவங்கள்

சைவசித்தாந்தத்தின் முதன்மையான பொருள்கள் பதி (இறைவன்) பசு (உயிர்) பாசம் (கட்டு) என்பன. இச்சமய முறைப்படி இறை உயிர் உலகம் ஆகிய மூன்றும்

என்று முள்ள பொருள்கள். எனவே சித்தாந்தம் பன்மைக் கொள்கை வாய்ந்த உண்மை நெறியாகும். சித்தாந் தத்துள் இறைவன் உயர்ந்த உண்மைப் பொருளாகும். எல்லா உயிர்களுக்கும் ஒரு தலைவனுதலால் இறைவன் பதி என்று குறிக்கப்படுகிருன். சிவஞானபோதத்தின் முதற் சூத்திரம் பதியுண்மையை, அளவை முறையால் நிறுவு கின்றது. அது வருமாறு: அவளென்றும், அவனென்றும் அதுவென்றும் மூவகைப் பகுப்பினையுடையது உலகம். முத்தொழிலுக்குட்படுதலால் (முத்தொழில் ஆக்கல், அளித்தல், அழித்தல்) ஒரு நிமித்த காரணத்தால் படைக்கப்பட்டதாதல்வேண்டும். ஆணவமலத்தின் (அறி யாமையாகும் அழுக்கின்) சேர்க்கையால் அது அரனிடத் தினின்றும் (இறைவன்) தோன்றி ஒடுங்குங் காலத்தில் அவனிடத்து ஒடுங்குவதாம். அதனுல் புலவர்கள் அரனை முதற் காரணமென்ப. கலைப்பொருள்கள் கலை வல்லவன் ஒருவனுலன்றிப் படைக்கப்படாமை போல உலகமும் படைக்கப்படுவதற்கும், சில காலம் இருப்பதற்கும், பிறகு ஒடுங்கி நின்று சில காலத்திற்குப் பின் மீண்டும் படைக்கப் பெறுதற்கும் கடவுளாகிய கருத்தாவை வேண்டி நிற்கும். ஆயினும் கடவுள் தானெரு விகாரமும் அடைவதில்லை. எல்லா மாறுதல்களையுண்டாக்கும் கால தத்துவம் தான் விகாரமடையாமல் இருப்பதுபோல் தனக்குப் புறம்பான கருவிகளில்லாது உலகத்தைப் படைத்தும், நிலைப்பித்தும், அழித்தும் தனது இச்சைமாத்திரத்தானே விகாரமின்றி இருப்பன் என்று கூறுவார் மெய்கண்டார். இறைவன் மாற்றமுறும் பொருள்களுக்கிடையே மாற்றமில்லாத நிலைக்களமாவன். உலகம் இறைவனுல் காரியப்பட்ட பொருள்.

சித்தாந்தத்தில் கடவுள் அரனென்றும் சிவனென்றும் குறிப்பிடப்படுகிருன். அவன் உயிர்களது கட்டுகளை நீக்குபவன் என்ற பொருளினுலும், உலகம் அவனிடத்து ஒடுங்குகின்றது என்ற பொருளினுலும் அரனுவான். அவன் பேரின்பமாக விளங்குகின்றமையால் சிவனெனப் பெயர் பெறுகின்ருன். அவன் என்றும் அவள் என்றும் அது வென்றும் மூவகையாய் விளங்குகின்ற உலகத்திற்கு ஏற்ப ஆண் பெண் அலி எனும் பால்பாகுபாட்டிலொன்ருய்க் குறிக்கப்படுவன். சிவன், சிவை, அல்லது சிவம் என்று

அவன் அழைக்கப்பெறலாம். சிவனது எல்லாப் பெயர் களும் இம்முறையே மூன்று பால்களில் குறிக்கப்பெறலாம். "பெண் ஆண் அலியென் பெற்றியன் காண்க" என்றுரைப்பர் மாணிக்கவாசகர்.

சைவ சித்தாந்தத்தில் அயன் அரி உருத்திரரெனும் மும்மூர்த்திகளுக்கு மேலாய முதல்வனென்று சிவனைக் குறிப்பர். பெரு வழக்கான இந்து சமயத்தில் சொல் வழக்காற்றில் ஈஸ்வரன் மகேசுரன் என்ற மொழிகள் சிவனையே உணர்த்துதல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இந்து சமய மும்மூர்த்திகளுள் மூன்ருவதாகிய உருத்திரரோடு சிவனை ஒத்த முறைமையில் சைவ சித்தாந்திகள் வைக் கின்றனர். பிரளயகாலத்தில் பிரமனும், திருமாலும் ஒரு வகையாக விகாரமடைகின்றதாலும், உருத்திரர் விகார மின்றியிருப்பதாலும் சிவனை மற்ற இரு மூர்த்திகளுக்கு மேலாக மதிக்கிருர்கள். உருத்திரரது பணி, சிருட்டி, திதி, சம்ஹாரக் காலங்களில் தொடர்ந்து நிலவுவதாகும். மற்றைய பிரமன் திருமால் இவர்களுக்குப் பிரளயம் அல்லது சம்ஹாரக் காலங்களில் பணியில்லை. "உருத்திரர் ஒருவரே கடவுளாவர். அவருக்கு இரண்டாவதாக மற்ருெரு கடவுளில்லை. அவன் தன் ஆணைச் சக்திகளால் எல்லாவுலகங்களையும் ஆளுகின்ருன். அவன் எல்லா உயிர்களையும் படைக்கிருன்; அவைகளைக் காக்கின்ருன்; கால முடிவில் அவைகளை ஒருமிக்க ஒடுக்குகின்ருன்" என்பது சுவேதாஸ்வதரம் என்னும் உபநிடதம் கூறுவ தாகும்.

சித்தாந்திகளது முழு முதற் கடவுள் நிர்க்குணன் ஆயினும் அத்துவித மதத்தில் கூறுவது போல அம்மொழி குணமில்லாதவன் என்று குறிப்பதில்லை. அது பிரகிருதி யின் குணங்களாகிய சத்துவம், இராசதம், தாமதம் என்னு மிவைகளிலிருந்தே நீங்கியுளன் என்னும் பொருளுடைய தாகும். இந்தக் கருத்தில்தான் திருமூலரும் முக்குண நிர்க்குணன் என்று குறிக்கிருர். சிவன் நான்காவதான துரியமூர்த்தி. பிரகிருதியின் முக்குணங்களாகிய சத்துவம், இராசதம், தாமதம் என்னும் இவைகளை முறையே வரையறைப்படுத்தும் சாக்கிரம் (நனவு) சொப்பனம் (கனவு) சுழுத்தி (உறக்கம்) என்னும் அவித்தைகளுக்கு

மேலானவன். "நிர்க்குணனும், நின்மலனும், நித்யானந் தனும் தற்பரமாவானும், உவமித்தறியப்படாத் தனி முதல் வனுமாகியவனும், ஆகாசம் முதலிய தத்துவங்களினின்றும் நீங்கிய உயிருக்குக் காட்சியளிப்பவனுமாகிய இறைவன் உயிருக்குக் கடந்து விளங்கும் அற்புதமாயும் விட்டு நீங்காத அறிவுக் கறிவாயுந் தோன்றமாட்டானே" என்றுரைப்பர் மெய்கண்ட தேவர்.

பெரு வழக்காக எண் குணங்கள் சிவனுக்குச் சொல்லப்படுகின்றன. அவை தன் வயத்தனுதல், தூய வுடம்பினனுதல், இயற்கையுணர்வினனுதல், முற்றுணர்தல், இயல்பாகவே பாசங்களினீங்குதல், பேரருளுடைமை, முடிவிலாற்றலுடைமை, வரம்பிலின்பமுடைமை என்பன. திருக்குறளில் இறைவன் எண் குணத்தான் என்று விளக்கப்படுகிறது. சிவனிடத்து எல்லா நிறைவுகளும் உறுதியாக்கப்பட்டுள்ளன. அவனுடைய பெருமைக்கு அளவில்லை. சிவஞான போதத்து ஆருஞ்சூத்திரம் இறைவன் புலவர்களால் 'சிவசத்' அல்லது 'சித்சத்' என்று கூறப்படுகின்ருன் என்று அறிவிக்கின்றது. சித் தாய் அல்லது சிவமாய் இருத்தலினுல் அவன் உயிரறிவுக்கு (பசு ஞானம்) கடந்தவனும் அறியப்படாதவனும் விளங்குவன். சத்தாய் அல்லது உண்மைப்பொருளாய் இருத்தலின் பதி ஞானத்தால் அறியப்படுபவன். அறியப் படுபவைகட்குக் கடந்தவன் ஆயினும் அவன் அறியப் படாதவனும் இல்லை.

சிவன் உலகத்தோடு அத்துவிதமாய்க் கலந் துள்ளவன்; கடந்து முள்ளவன். அவன் உலக வடிவினன்; விஸ்வருபன் உலகங்கடந்தவன் (விஸ்வாதிகள்). பெரும் பாலாக ஒவ்வொரு சைவ முனிவரும் இறைவனது இந்த இரண்டு தன்மைகளைப் புகழ்ந்து பாடினர். சிவன் உலக வடிவில் காட்சியளிக்கிருன். ஆனுல் உலகம் அவனது தன்மையை முற்றிலும் அறிவித்தது ஆகாது. அவன் உருவமுடையவன் ; அருவமுமாயிருப்பவன். சிவன் எட்டு வடிவினனுக (அட்ட மூர்த்தம்) இருப்பனெனும் கருத்து இறைவன் எல்லாப் பொருளினிடத்தும் கலந்து நின்ற தன்மையை வெளிப்படுத்துகிறது.

"நிலம் நீர் நெருப்புயிர் நீள்விசும்பு
நிலாப்பகலோன் புலனுயமைந்த
னேடெண்வகையாய்ப் புணர்ந்து நின்றான்"

என்று மாணிக்கவாசகர் பாடுகிறார். அப்பர் சிவபெருமானை இந்த எண்வகை உருவங்களாகவும், தியாகியாகவும், நன்மை தீமைகளாகவும், ஒவ்வொரு உருவமும் தம்முருவ மாகவும், நேற்று இன்று நாளையாகவும் விளக்குகின்றனர். இவ்விளக்கங்களில் பொருந்தியிருக்கும் உட்கருத்தினால் அனைத்திறைக் கொள்கையது (Pantheism) என்று குழப்பம் செய்து கொள்ளுதல் கூடாது. சிவன் அல்லது இறைவன் உலகிற்கு அடிநிலையுமாக இருப்பதுடன் அதனைக் கடந்தும் விளங்குகிறான். மெய்கண்டார் சிவனாரைக் காட்சிக்கும் கருத்துக்கும் கடந்தவரென்று உரைக்கின்றார். பரசிவமாகிய பொருள் ஆண் பெண்ணாகி நின்றாலும், ஆகாயம் நெருப்பு இன்மையாகவும் முதற் காரணமின்மையாகவும் நிற்பினும் எல்லாவகையான உருவங்களைக் கடந்துள்ளதென்று மாணிக்கவாசகர் அருளு கின்றனர். இறைவன் ஒரு நாமமும், ஓருருவமும், ஒரு குறியுமுடையவனல்லன்.

சைவ சித்தாந்தத்துள் உலகத்திற்குக் கடவுள் நிமித்த காரணராவர். (இயக்குங் காரணர்). வேதாந்தத்திலுள்ள சில மதங்களிலுள்ளவாறு முதற் காரணர் ஆகார். சித்தாந்தம், பரப்பிரம்ம பரிணாம வாத மன்று; பிரகிருதி பரிணாமவாதமாகும். இதன் காரணமான சாங்கியர் கொள்கையை இது ஒத்திருக்கிறது. மண், குடத்திற்கு முதற்காரணமாவதுபோல் மாயை உலகத்திற்கு முதற் காரணமாகும். மண் பாத்திரம் தானே பானையாக மாறிவிட இயலாது. அத்தகைய மாறுதல் குடத்திற்கு ஒரு குயவன் தேவையானாற்போல் ஒரு கருத்தாவின் செயலாலாகும். அதுபோல மாயையினின்றும் உலகத்தைப் படைக்க ஒரு நிமித்த காரணம் இன்றியமையாததாகும். அக்காரணம் கடவுளே. ஈண்டு, சித்தாந்தத்திற்கும் சாங்கியத்திற்கும் வேறுபாடுண்டு குயவன் தன் சக்கரத்தின் மீது மண்ணை வைத்துச் சுழற்றிக் குடங்களைச் செய்வதுபோல நிமித்த அல்லது இயக்குங் காரணராகிய கடவுள் துணைக்காரண மாகிய தனது சத்தியைக் கொண்டு உலகத்தைச் சிருட்டிக் கிறார். குயவன் உவமையை (மிகுதியும் பரிசீலனை செய்தல்

கூடாது) முற்றுவமையாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. குயவன் சிற்றறிவும் சிறு தொழிலுமுடையவன். வாழ்க்கையை நடத்தும் பொருட்டுத் தனது சக்கரத்தைச் சுழற்றுகிறவன். இறைவன் அவ்வாறு ஆகான். அவன் முற்றறிவும் வியாபகமும் உடையவன். செய்து முடிக்க வேண்டுமென்ற சொந்த நோக்கங்களும் உடையவன் அல்லன். அவன் சத்திய சங்கற்பன்; (உண்மையை நினைப்போன்); ஆப்த காமன், அவனுடைய தீர்மானங்கள் எல்லாம் உண்மையே. அவனுடைய விருப்பங்கள் நிலைபெற முடிக்கப்படுவனவே. அவன் உலகத்தை ஆக்குவது உயிர்கள் தங்கள் அழுக்குகளை நீக்கி உய்யப் பெறுவதற்கேயாம். சிவன் ஐந்தொழிலை உடையவன். அவை மறைத்தல் (திரோதானம்) படைத்தல் (சிருட்டி) அளித்தல் (திதி) அழித்தல் (சம்ஹாரம்) அருளல் (அநுக்கிரகம்) என்பன. இவற்றுள் முதல் நான்கும் இறுதியதனை முடிவிடமாகக் கொண்டன. உலகத்தோற்றம் உயிரின் முத்தி நிலைக்கேயாகும். அது இறைவனது தன்மையை விகாரப்படுத்துவதில்லை. உலகம் தோன்றினும் தோன்றாவிடினும் சிவனார் தன்னிலையிலேயே விளங்குவர். சூரியன் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் ஒரேவிதமாயிருக்கும் நடுநிலைமையுடையவன். ஆனால் அவனால் தான் தாமரை மலர்தல், சூரியகாந்தம் நெருப்பைக் கக்குதல், நீர் ஆவியாய் மாறுதல் முதலியனவாகிய பல்வேறு நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்கின்றன. அச்சூரியன்தானே சில தாமரைகளை மொக்காகவும் சில மலரவும், மற்றுஞ் சில உதிரவும் செய்கின்றான். அதுபோலவே இறைவனது சக்தியின்றி எந்தக் காரியமும் செயற்படாது. உலகின் தோற்றமும் இயலாததாகும். உலகத்தில் அதனுக்கு எது நேர்ந்தாலும் அதனால் கடவுள் தன்மை மாறாது நிலைப்பதாகும்.

இறைவனின் அவதாரம் என்ற கொள்கையைச் சித்தாந்திகள் விரும்புவதில்லை. சிவஞான சித்தியாரின் ஆசிரியர் "மற்றைத் தேவர்கள் பிறப்பு, இறப்பு, இன்ப துன்பங்களுக்கு உட்படுவர்; உமை நாயகனான சிவன் இவைகட்கு உட்படுவானிலன்" என்று உரைக்கின்றனர். சிவன் அவதரிப்பவன் அல்லன். சிவன் கர்மம் உடையவனல்லன். கருமம் இல்லாது அவதாரம் நேர்வதில்லை. உடல்கள் பிறப்பதும் இறக்கக் காண்பதும், கருமத்தின்

காரியமாகும். பிறவிச் சுழலில் வரும் உயிர் ஒருடலைக் கொள்வது போலக் கடவுள் ஒருடலைக் கொள்வதில்லை. இதனால் கடவுள் ஒருடல் வடிவத்தில் காட்சியளிக்க முடியாதென்பதன்று. தன்னை வழிபடும் அடியவன் எவ்வித உருவத்தில் வழிபடுகின்றானோ அவ்வடிவத்தில் வெளிப்படுவன். உயிரை உய்யச் செய்வதற்கு எவ்வித வடிவங்கள் வேண்டுமோ அவ்வித வடிவங்களில் வெளிப்படுவன் ஆயினும் அவ் வடிவங்களெல்லாம் மாயையினால் ஆயினவல்ல. அவை அவன் அருளின் விளக்கமாகும். அவன் வெளிப்படுகின்ற மிகவும் உயர்ந்த வடிவங்களுள் ஒன்றுவது குரு வடிவமாவதாகும். அதன் பணியாவது சம்சாரக் கடலில் துயருறுகின்ற உயிரைக் கரையேற்றுவதே. சைவ முனிவர்களின் பாடல்களில் அன்பும் அருளுமே இறைவன் வடிவமென்னும் கருத்து அடிக்கடி உள்பொருளாக அமைகின்றது. “அன்பும் சிவமும் இரண்டென்பர் அறிவிலார். அன்பும் சிவமும் ஒன்றுவதே என்று நினைப்பதே அறிவுடைமையாகும்” என்று திருமூலர் அறிவுறுத்துகின்றனர்.

சைவ சித்தாந்தத்தில் கூறப்படும் முப்பொருள்களாகிய பதி, பசு, பாசங்களுள் மிக முக்கிய பொருளாகிய பதியின் தன்மை விரித்து விளக்கப்பட்டது. அது ஒன்று தான் தனித்து விளங்கக்கூடிய பொருள். மற்ற இரண்டு பொருள்களாகிய பசு, பாசங்களின் தன்மைகளை அறியப் புகுமுன் உலகத்தின் தன்மையினையும், அதன் தோற்றத்தினையும் ஆராய்வோம். உலகந்தான் உயிருக்கு தனு (உடல்), கரணம் (அறிகருவி) போகத்திற்குரிய பொருள்களைத் தருவதனால் அவ்வாராய்ச்சி பயனுடைத்தாம்.

மாயை உலகத்தின் முதற் காரணம். சற்காரியவாத முறையாகக் காரியமாகும். உலகம் தன் தன்மையினின்றும் மாறுபடாத முதற் காரணத்தை உடையது ஆதல் வேண்டும் என்று சித்தாந்திகள் வாதிடுகின்றனர். உலகம் அசித்தாகும். சித்தாகும் இறைவன், முதற் காரணம் ஆதல் இயலாது. அசித்தாகும் முதற் காரணத்தை மேற்கொள்ளவேண்டும். அது தான் மாயை. மா என்பது உலகம் ஒடுங்குவது என்பதனாலும் யா என்பது அது தோன்றுவது என்பதனாலும் மாயை என்றழைக்கப்பட்டது. அது உலகமாக்கப்படுதற்கு முந்திய கருவாகும். மாயையி

னின்றும் உயிர்களுக்கு உடல்கள் (தனு) கருவிகள் (கரணம்) உலகங்கள் (புவனம்) அது அநுபவித்தற்குரிய போகப் பொருள்கள் (போகம்) கொடுக்கப்படுகின்றன. தானாக மாயை அறிவின்மையால் தொழிற்படுவதில்லை. அறிவுடையவனாய் செலுத்துகின்றவனே அவாவி நிற்கும். சிவனே அதனைச் செலுத்தவல்லன். சிவன் மாயையினைத் தானாக நேரில் இயக்காது சிற்சத்தியின் மூலமாக இயக்குகிறான். உலகத்தின் உறுப்புகளாகும் தத்துவங்களை இவ்வாறு செலுத்தப்படும் முறையில் மாயை தன்னினின்றும் வெளிப்படுத்துகிறது.

சித்தாந்திகள் இருவகைத் தத்துவங்களைத் தெளிவு படுத்துகின்றனர். ஒன்றைச் சுத்த தத்துவம், மற்றொன்றை அசுத்த தத்துவம் என்று அறிவிக்கிறார்கள். எனவே மாயை, சுத்தமாயை என்றும் அசுத்தமாயை என்றும் பிரிவு படும். ஆணவ கன்மங்களுடன் கலவாது நின்றபோது சுத்தமென்றும், அவைகளோடு கலந்து நின்றபோது அசுத்தமென்றும் விளங்கும்.

மகாமாயை எனவும் அழைக்கப்படும் சுத்த மாயையையும் குடிலையும் இச்சை ஞானக்கிரியை எனும் மூவகைக் கூறுகளுடைய தனது சத்தியினால் சிவபெருமான் இயக்குகின்றான். இச்சுத்த மாயையினின்றும் வளர்ச்சியுறும் தத்துவங்கள் ஐந்து. அவை நாதம், விந்து, சாதாக்கியம், மகேசுரம், சுத்தவித்தை என்பன. நாதம் சிவதத்துவமாகும். விந்து சத்தி தத்துவமாகும் முன்னது ஞான சத்தி சுத்தமாயையை இயக்குவதால் உண்டாயது. பின்னது நாதத்தைக் கிரியா சத்தி இயக்குகின்றபோது எழுவது. ஞானமும் கிரியையும் விந்துவை சம நிலையில் இயக்குகின்றபோது சாதாக்கியம் தோன்றும். இதனின்றும் ஞானத்தோடு கிரியை மிகுதியும் தொழிற்படுகின்றபோது மகேசுரம் தோன்றும். மகேசுரத்தினின்றும் ஞானம் முனைத்து இயக்குகின்றபோது சுத்தவித்தை வளர்ச்சியுறும். இவ்வாறு தோன்றும் சுத்தமாயையின் ஐந்து தத்துவங்கள் ஒரு தொகுதியாகச் சிவதத்துவங்கள் அல்லது பிரேரககாண்டம் என்று அறியப்படுகின்றன.

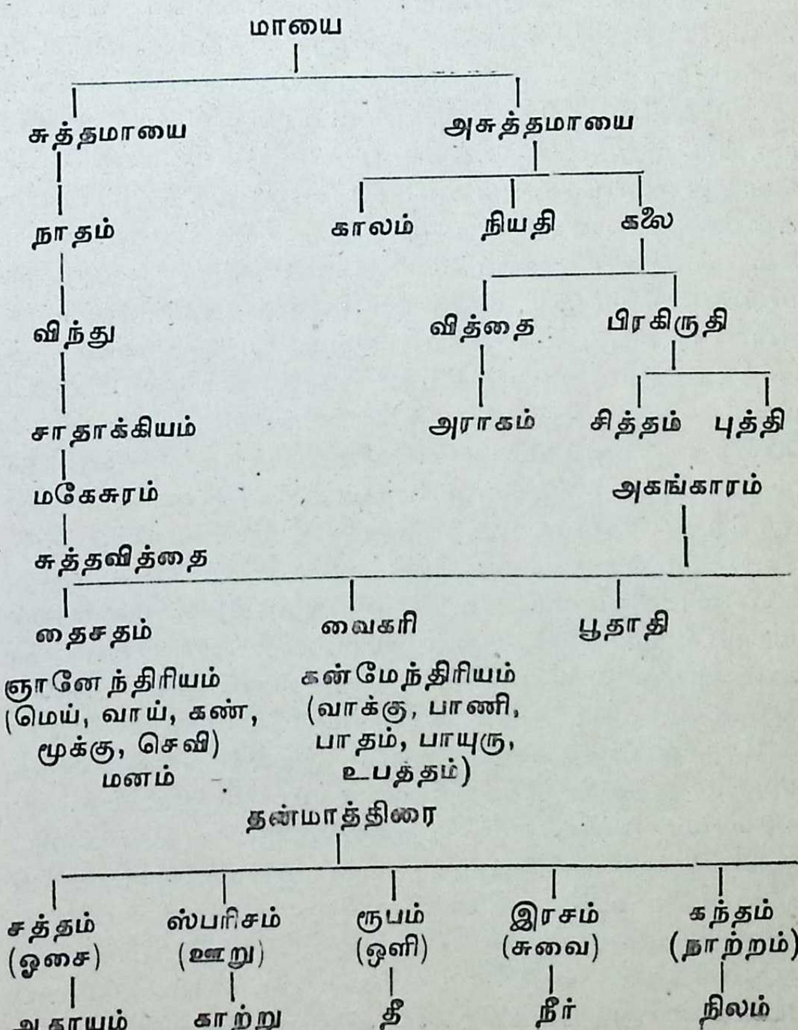
சுத்தமாயையினின்றும் வாக்கின் தொகுதியும் வளர்வுறும். வாக்குகள் நான்கு. முதலாவது பரையெனப்படும்.

அது முழுவதும் மேலானதும் நுட்பமானதுமாகும். இரண்டாவது பைசந்தி; மயில் முட்டையினுள் மயிலின் நிறங்கள் விளங்குவன போலப் பிரித்தறிய முடியா நிலை உடையதும் சிறிது தூலமாயும் இருப்பது, இரண்டாவதான பைசந்தி என்னும் வாக்கு. மூன்ருவது மத்திமை. அது முன்னையதினும் தூலமாய்ப் பிரிவடையக் கூடியதாய்த் தெளிவாகக் கேட்க முடியாததாய் விளங்குவது. நான்காவது வைகரி. அது தெளிவாய்க் கேட்கக்கூடிய ஒலி. எழுத்து, சொல் மூலமாக வெளிப்படும் பொருள் ஒரு சத்தியினுல் அறியப்படுகிறது. இச்சத்திக்கு (ஸ்போட்டா) 'Sphota' – என்ற பெயர் இலக்கணவல்லுநர் தருகின்றனர். அது நாத தத்துவத்திலுள்ளது. சுத்தமாயையின் முதல் விருத்தியாகும்.

சைவ சித்தாந்த முறையில் மற்றைய தத்துவங்கள் அசுத்தமாயையினின்றும் தோன்றுவன. அதனை அதோமாயை என்றும் (மயக்கஞ் செய்வதால்) மோகினி என்றும் கூறுவதுண்டு. அசுத்தங்கருதி அசுத்தமாயையைச் சிவன் இயக்குவதில்லை. மற்றைய தத்துவங்களின் தோற்றத்தைச் சுத்தமாயையினின்று தோன்றும் சதாசிவர், உருத்திரர்களை யொத்த தேவர்கள் இயக்குகிருர்கள். சதாசிவர் அவருடைய சத்தியினுல் அசுத்தமாயையினின்றும் காலம், நியதி கலை என்னும் மூன்று தத்துவங்களைத் தோற்றுவிக்கின்றனர். கலையினின்றும் வித்தை, ·அராகம் என்னும் இரு தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன. இவ்வைந்து தத்துவங்களும் உயிருக்குக் கஞ்சுகங்கள் (சட்டைகள்) என விளங்கும். இக்கஞ்சுகங்களின் செயற்கையால் உயிர், புருஷ தத்துவமெனப்படும். உருத்திரரது இயக்கத்தால் புருஷதத்துவத்தின் ஒத்த பகுதியாகும். பிரகிருதி தத்துவங்கள் வித்யா தத்துவங்கள் என்றறியப்படுகின்றன. இவை போஜயித்திருகாண்டம் (Bhojayitr Kanda) என விளங்குவது. இத்தத்துவங்கள் போகத்தை உண்டாக்குவன. இவை பிரேரககாண்ட தத்துவங்களினின்றும் பிரித்தோதப்பட்டன. முன்னரறிவித்தபடி பிரேரக காண்ட தத்துவங்கள் சுத்தமாயையின் விருத்தியாய்த் தத்துவங்களைத் தூண்டு மாற்றலுடையனவாம்.

வெளிப்படுதலில்லாத நிலையிலுள்ள பிரகிருதியினின்றும் சித்தமும் புத்தியும் தோன்றுவன. புத்தியிலிருந்து

அகங்காரம் விருத்தியாகும். அகங்காரம், சத்துவம், இராசதம், தாமதம் என்பவற்றின் மூனைப்பின் வேற்றுமையால் மூவகையாகின்றது. இம்மூவகையால் அகங்காரம், தைசத வகங்காரம், வைகரியகங்காரம் பூதாதியகங்காரம் எனப் பெயர் பெறுகின்றது. தைசத வகங்காரத்திலிருந்து ஞானேந்திரியங்களும் மனமும் பிறக்கின்றன. வைகரியகங்காரத்தினின்றும் கன்மேந்திரியங்கள் பிறக்கின்றன. பூதாதியகங்காரத்தினின்றும் தன் மாத்திரை யெனப்படும் சூக்கும பூதங்கள் தோன்றுவன. தன் மாத்திரைகளினின்றும் தூல பூதங்கள் உண்டாகின்றன. இவைகளோடு முப்பத்தாறு தத்துவங்கள் நிறைவுறும்.



மாயை உயிரைப் பந்திக்கும் கட்டுகளுள் (மலங்களுள்) ஒன்று. அஃது உயிருக்குப் போக்கிய காண்டமாகிய கரணங்கள், உலகங்கள், போகப்பொருள்கள் ஆகிய இவைகளைக் கொடுக்கின்றது. மாயையாகிய உலகம் பொதுவாக அசத்தென்று குறிக்கப்படும். இச்சொல், உலகம் இல்பொருள் என்று பொருளாவதில்லை. சத்தாயுள்ள கடவுளுக்கு மாறுபட்ட பொருள் என்பது தான் அதன் பொருளாவது. மாயை அறிவில்லாதது என்ற பொருளில் தான் அசத்தாகும்.

உயிர்கள் தன்னியல்பில் அந்தமில்லன; வியாபகமாவன; பேரறிவுடையன. ஆயினும் பாசங்களாகிய மலங்களின் சேர்க்கையால் அவை இறுதியுடையவாய், எல்லைக்குட்பட்டனவாய் சிற்றறிவுடையனவாய் அநுபவங்களுடையனவாகின்றன. பந்திக்கும் பாசங்களுடைமையால் பசுவென்று அறிவிக்கப்படுவன. உயிரைப் பந்தித்துப் பிறவிச் சுழலில் செலுத்துகின்ற மூன்று மலங்கள் ஆணவம், கன்மம், மாயை எனப்படும். ஆணவமலம் – உயிருடன் விளங்கும் மலமாகும். அத்வைத வேதாந்தத்தில் அவிச்சை எவ்வாறு கருதப்படுகிறதோ அவ்வாறே அது சைவ சித்தாந்தத்தில் கருதப்படுகிறது. அது உயிரை மயக்கிப் பிறவிச் சுழலாகிய சம்சாரத்தில் வீழ்ந்து துயருறும்படிச் செய்கிறது. அந்தமில்லா உயிரை அந்தமுடையதாயும் அணுவாயும் ஆக்குகின்ற காரணத்தால் ஆணவம் எனப்படுகிறது. அஃது அநாதியான உண்மைப்பொருள். செம்பினிடத்துப் பச்சை நிறக் களிம்புள்ளதுபோல அஃது உயிரினிடத்துள்ளது. உயிரின் பந்தத்திற்கு மூலகாரணமாதலால் மூல மலம் என்று கூறுவர். உயிரை மயக்குவதால் அதனை இருண் மலம் என்றும் சொல்லுவர். அஃது அறிவில்லாதது. அதன் காரணமாகவே இறைவன் தன் திரோதான சத்தியினால் அதனை இயக்க வேண்டியிருக்கிறது. இதனால் இச்சக்தியை மலம் என்று உபசரிப்பர். கன்மமலம் வினைகளால் ஆக்கப்பட்டுப் பந்தமாகிறது. ஆணவத்தால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இச்சா. ஞான சக்திகளையுடைய உயிர், வினை செய்கிறது; அநுபவிக்கிறது. வினை செய்வது அதன் செயலால் விளையும் பயன்களை அநுபவித்தற்கேயாம் – முன்னைப் பிறவிகளின் வினைப் பயன்களை அநுபவிக்கிறது. விருப்பு வெறுப்புக்களால்

தூண்டப்பட்டு, யாதோ ஒரு வகையாக உயிர் வினை செய்கிறது. அவ்வினையால் புண்ணிய பாவங்களைச் சேகரிக்கின்றது. அவை கன்மமலமாக விளங்கும். உயிரின் பிறப்பு இறப்பு கன்மத்தால் முறைப்படுத்தப்படுகின்றன. கன்மமும் அறிவில்லாத சக்தியாதலினால் அது சிவபிரானது செலுத்துஞ் செயலை அவாவி நிற்கும். கன்மத்தின் கடும் பிடியினின்றும் உயிர் இறைவனது திருவருள் மூலமாக விடுதலை பெறவேண்டும். மாயாமலம் மூன்ருவது அழுக்காகும். அஃது உலகத்தின் முதற் காரணம். உயிருக்கு அது முன் விரித்துரைத்த வண்ணம் உடலையும் கரணங்களையும் தருகிறது; உலகங்களையும் போகப் பொருள்களையும் கொடுக்கிறது. இம்மூன்று மலங்களும் உயிரின் பந்தமாகும். உயிரோடு அநாதியாய்ச் சேர்ந்திருப்பன. அவை உயிரினை நெல் உமி, தவிடு போல வெவ்வேருகக் கலந்து பந்தித்திருப்பன. அவைகளை வேறு வேருகப் பிரித்தறிதல்வேண்டும்.

சித்தாந்திகள், உயிர்களைச் சகலர், பிரளயாகலர், விஞ்ஞானகலர் என மூவகைப்படுத்துகின்றனர். கலை என்பது ஒரு பகுதி அல்லது ஓர் அணு என்று பொருள்படும். அஃது அநுபவ அறிவால் நிகழும் நிலை காரணமாக முறைப்படுவதென்று குறிக்கப்படும். சகல, உயிர் மும்மலங்களோடு சேர்ந்திருப்பது; அம்மலங்களால் அஃது உலகாநுபவம் கூடியதாகும். பிரளாயகலர் பிரளய காலத்தில் இருப்பவர் என்று பொருளாகும். மாயையினின்றும் அதன் காரிய தத்துவங்களினின்றும் ஒழிந்து நிற்பது. புனருற்பவம் (மறுபடைப்பு) வருங்காலத்தில் ஆணவத்தோடு கன்மமும் தொடர்ந்து விளங்குவதால் பிரளயாகலர் சகலராகமாறுவர். மாயையோடு கன்மமும் நீங்கி ஆணவம் ஒன்று மாத்திரம் விளங்கும் உயிர் விஞ்ஞான கலராகும். அவ்வுயிர் சுத்த மாயையாலாகிய உலகத்தில் இருக்கும். அது உலகாநுபவ அறிவு நிலைக்கு வரவேண்டுவதில்லை. அது முத்தியடையும் பக்குவ நிலையிலுள்ளது. அவ்விஞ்ஞானகலர் தன்னிடமிருந்து ஆணவ மலம் சிவனருளால் நீங்கியதும் முத்தியை அடையும். மூவகை உயிர்களின் நிலைகளை முறையே சகலாவத்தை, கேவலாவத்தை சுத்தாவத்தை என்று குறிப்பர்.

சித்தாந்தம் முறைப்படி, உயிரின் குணங்களினொன்று, யாதொரு பொருளை அது சார்ந்து நிற்கின்றதோ

அப்பொருளின் வண்ணமாக இருத்தலாகும் என்பர். மெய்கண்டார் அதனை "அது அதுவாதல்" என்பர்: பளிங்கைப்போல உயிர் தன்னெடு சேர்க்கப்பட்ட பொருளின் நிறத்தையே காட்டும். அது சூழ்நிலையின் தன்மையினையே மேற்கொள்ளுகிறது. ஒத்த காலத்தில் மலத்தின் தன்மையை விளக்கும். முத்திக்காலத்தில் சிவத்தின் தன்மையைப் பெறுகிறது. இக்காரணத்தால் உயிரைச் சத்தசத்து என்று விளக்குவர். மலத்தோடு சார்கின்றபோது அசத்தாகும். சிவத்தோடு ஒன்றுகிற போது சத்தாகும். கேவலாவத்தையில் அது அசத்தாகும்; சகலாவத்தையில் சத்தசத்தாகும்; சுத்தாவத்தையில் சத்தாகும்.

உயிருக்கும் சிவத்திற்கும் உள்ள ஒருமைப்பாடு உடலுக்கும் உயிருக்கும் உள்ளது போலாகும். உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்புக்கு எழுத்துக்களுக் கெல்லாம் அகரவுயிருக்குள்ள தொடர்பை உவமையாக விளக்குகின்றனர். இம்முறையைச் சித்தாந்திகள் அத்து விதநிலை என்று விளக்குகின்றனர். அம்மொழி அப்பதத்தைக் குறிப்பதில்லை. ஆயினும் பிரிவறியா வொற்றுமையைக் குறிக்கும். உயிர் தனித்த பொருளாய் இறைவனுக்கு வேருகி நிற்பது. தன்மையால் இறைவனை ஒத்து நிற்கும். முத்தியிலுங்கூடத் தனிப்பொருளாய் நிற்கும் நிலையைப்பெற்றிருக்கும். ஒவ்வொரு உயிருக்கும் வேறுவேறு உடல் மனம் முதலியன விளங்குகின்றமையால் உயிர்கள் பல என்று சித்தாந்திகள் சாதிப்பது தெரிந்த ஒன்றேயாகும்.

4. முத்தி

உயிரின் முத்திநிலை நான்கு நெறிகளால் அடையப் பெறுகின்றது. அந்நெறிகள் சரியை கிரியை, யோகம் ஞானம் என்பன. அவை முறையே தாச, சற்புத்திர, சக, சன்மார்க்கங்கள் எனப்படும். சரியாபாதத்தில் ஒழுகுவோர் இறைவனது அடிமையாக நடப்பவர். திருக்கோயிலில் திருவலகிடுதல், நாளும் இறைவழிபாட்டிற்குத் துணை செய் தல், இறைவன் புகழ்ப் பாடல்களைப் பாடுதல், இறைவன் அடியார்களுக்குத் தொண்டு செய்தல் முதலியன சரியை நிலையில் இருப்பவர் செய்பணியாகும். அடுத்த நெறியாகிய

கிரியையில் உயிர் செல்லும்பொழுது அது இறைவனிடத்தில் நெருக்கமாகும் நிலையிலுள்ளது. அஃது இறைவனது சற்புத்திரனாக மதித்துக்கொள்கிறது. அதன் தொண்டு இறைவனிடத்து மிக நெருக்கமாகும். இறைவனுக்கு அன்பையும் புகழையும் அர்ப்பணஞ் செய்கிறது. ஆயினும் இறைவனுக்கும் உயிருக்கும் இதுகாறுமுள்ள தொடர்பு மாறுதல் அடைந்தாலும் அத்தொண்டுகள் யாவும் செய்யப்படுவனவேயாயின. அவை உயிரினைப் பதியினிடத்துச் செல்லவும் நெருங்கியிருக்கவும் செய்கின்றன. யோகமென்னும் அடுத்த நெறியில் உயிர் இறைவனைத் தோழனாகப் பாவிக்கிறது. யோக நெறி தத்தம் பொருள்களில் செல்லுகின்ற புலன்களைக் கட்டுப் படுத்த உதவுகிறது. மனத்தை இறைவன்பால் ஒருமுகப் பட்ட சரியை, கிரியை, யோகம் என்னும் முப்பாதங்களும் இறைவன்தன்மை உயிர் பெறுதற்கமைந்த முற்சாதனங் களாம். இவை பரிபூரண நிலையை உயிர் அடைதற்கு அமைந்த மூவகைப்படி நிலைகளாவன. சரியாபாதத்தால் அடையப்பெறுவது, இறைவனிடத்தில் உறைவதாகிய சாலோகம். கிரியையின் பயனாய் இறைவனுக்கு அண்மையில் இருக்கும் நிலை இரண்டாவதாகிய சாமீபம். மூன்ருவது சாரூபம், யோகத்தின பயனாய் இறைவன் வடிவத்தைப் பெறுதல். இதனேடு முத்தி நிலை அடைந்ததாகாது. கடந்த முத்திநிலை சாயுச்சியமாகும். அஃது இறைவனேடு இரண்டறக் கலத்தலேயாகும். இது ஞானத்தால் அடையப்பெறுவது. பெத்த நிலைக்கு மூலமாவது அறியாமை அல்லது ஆணவமாதலால் அதனை நீக்குவது ஞானத்தாலாம். சனமார்க்கம் என்று சொல்லப்படுகிற ஞான பாதம், உயிர் இறைவனை அடைதற்குள்ள நெறியில் இறுதியான படியாகும். அதன் முடிவில் உயிர் மலத்தினின்றும் முழுவதும் நீங்கப்பெற்றுப் பரிபூரண நிலையைப்பெறுகிறது.

இறைவன் திருவருளைப் பெறுதற்குரிய பக்குவ நிலையை உயிர் அடைதற்கமைந்த சாதன நெறி சைவ சித்தாந்த நூல்களில் விரித்துரைக்கப்பட்டிருக்கிறது. முதலில் நல்வினை தீவினைச் சமநிலையை உயிர் அறிதல் வேண்டும். இதனை இருவினையொப்பு என்று கூறுவர். இருவகைக் கருமங்களாகிய நல்வினை, தீவினைகளின் பயன் களைச் சமநிலையில் அநுபவித்தல் ஆகும் புண்ணியமும்

பாவமும் போலப் பந்திக்கும் இயல்புடையதென்று புண்ணியப் பாவச் செயல்களுக்கு விருப்பும் வெறுப்புமின்றி இருத்தல். இவ்வரிய நிலையில் உயிர் நிலைத்திருக்கும்போது இதுகாறும் அறிவை மறைத்து வந்த மலம் தெய்வ மருத்துவனால் அறுக்கப்படுவதற்கு முதிர்ந்த நிலையடைந்ததாகும். மலத்தின் முதிர்வு மலபரிபாகமென்பர். இந்த நிலையில் அசுத்தமாயா தத்துவங்களுடன் உயிர் இனி அறிவதில்லை; மெலிந்த நிலையற்ற தன்னறிவுடனும் அது அறிவதில்லை. இனி அதற்குப் பாச ஞானத்தாலும் பசு ஞானத்தாலும் பயனில்லை. இறைவனடியைச் சிந்திப்பதனால் இறைவனது பெருமை அதனிடம் குடிகொண்டிருக்கிறது. இறைவனது திருவருள் அவ்வுயிரினிடம் இறங்குகிறது. இந்நிலை சத்திநிபாதம் என்று அறியப்படுகிறது. திருவருட் சத்தி வீழ்தல் என்பதாகும். திருவருள் பதிதலும் சிவன் உயிருக்கு முன்தோன்றி, முத்தியைக் கூட்டும் ஞானத்தை உபதேசிக்கிறான். இந்த ஞான நெறியில் விளங்கிய உயிரின் நிலை சுத்தாவத்தையில் இருப்பதாகும். மருள் நிலை அல்லது அறிவு மயங்கிய நிலையாகிய சகலாவத்தையினின்றும், இருள் நிலை அல்லது அறியாமை மூண்ட நிலையாகிய கேவலாவத்தையினின்றும் பிரித்தறிவிக்க இது அருள்நிலை என்று அறியப்படுகிறது. முன்னறிவித்தபடி சுத்தாவத்தையிலுள்ள உயிர் விஞ்ஞான கலராகும். அவ்வுயிருக்குச் சிவன் உள்ளொளியாய்த் தோன்றுவன்; பிரளயாகலருக்கு அவன் தெய்வத்தன்மை வாய்ந்த உயர்ந்த உருவத்தில் தோன்றுவன்; சகலருக்கு மானிட வுருவத்தில் குருவடிவாய் வருவன். பார்த்தல், தொடுதல், உபதேசித்தல் என்ற தீக்கைகளால் இறைவன் உயிருக்கு சுத்த நிலையை உண்டாக்குகிறான். மலத்தின் சேர்க்கையை மெலிவித்துத் தன் சிவத்துவத்தை அறியுமாறு செய்கிறான். இதுதான் மோக்ஷம் அல்லது முத்தியாகும். முத்தியடைந்த பின்பும் எஞ்சி நின்ற பிரார்த்தவினை காரணமாக உயிர் உடலினிடத்தே விளங்குவதாகும். ஆயினும் அது உயிரடைந்த பரிபூரண நிலையை எவ்விதத்தாலும் மலினப் படுத்துவதில்லை.

உயிர் சிவத்துவம் அடைந்ததென்பது அது சிவனிடத்து இரண்டறக் கலந்துவிட்டது என்னும் பொருளாகாது. சிவத்திற்கு வேறாய் உயிர் தனித்த

பொருளாய் முத்தியிலும் விளங்குவது என்று உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது. உயிர் இறைவனது தன்மையைத் தன்னுடையதாகப் பெறலாம். ஆனல் இறைவனுக ஆதவில்லை. உயிருக்குப் பெத்த காலத்தில் பாசத்தின் மூலமாய் அநுபவமுண்டு என்பதும், முத்திக் காலத்தில் பதியின் மூலமாய் அநுபவமுண்டு என்பதும், பெத்த முத்திக் காலங்களுக்குள்ள வேறுபாடாகும். முத்திக் காலத்துள்ள உயிரினறிவு பதிஞானமாகும். பதி ஞானம் என்பது இறைவனது ஞானம் என்பதன்று. இறைவன் மூலமாய் உயிரின் அறிவு என்று பொருளாகும். இந்த வேறுபாடு இறைவனுக்கும் முத்தியடைந்த உயிருக்குமுள்ளது. மலத்தினீங்கிச் சிவாநுபவம் அடைகிறபோது சிவத்தினது ஐந்தொழிலாகிய படைத்தல், அளித்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல் என்னும் செயல்களைச் செய்யும் ஆற்றலை உயிர் பெறுவதில்லை. இதனுல் மோக்ஷம் என்பது இறைவனேடு அபேதமாகும். நிலையன்று. அஃது இருமையில் ஒற்றுமை அநுபவமாகும். இறவாத நித்திய இன்பத்தை அருளுபவன் இறைவன். உயிர் அவ்வினபத்தைப் பெறுபவன். இறைவனேடு அபேதமாகும் நிலை பெருது அவன் தன்மைகளை உயிர் அநுபவிக்கிறது. இக் கொள்கையைச் சித்தாந்திகள் சுத்தாத்வைதம் என்று விளக்குகின்றனர். இச்சொற்றொடரில் 'அ' என்ற எதிர் மறை உபசர்க்கம் இரு பொருள்களின் உண்மையை மறுப்பதாகாது. இரண்டின் இருமைதான் மறுக்கப்படுவது. சித்தாந்திகள் அவை இரண்டல்ல என்று கூறுவர். இரண்டில்லை என்று கூருர். சிவப் பிரகாசத்தில் உமாபதி சிவாச்சாரியார் "புறச் சமயிகள் அனைவர்க்கும் இருளாய் உண்மை ஆராய்வார்க்கு விளக்கமாய், அளவை முறைகளால் உறுதிப்படுத்தப் பெறுவதாய் சமயிகள் கூறும் பொன்னும் அணியும்போல் அபேதமிலதாய், இருளும் வெளியும் போல் பேதமிலதாய், சொல்லும் பொருளும் போல் பேதா பேதமிலதாய், தெய்வத்தன்மை வாய்ந்த வேதாகமங்களில் குறித்த முறையால் உறுதிப்படுத்தப் பெறுவதாய், உடலுக்கும் உயிருக்கும் உள்ள தொடர்பு போல, கண்ணுக்கும் அருக்கனுக்கும் உள்ள தொடர்பு போல அறிவொளிக்கும் ஆன்மாவிற்கும் உள்ள தொடர்பு போலப் பிரிவற்ற அத்துவிதமாய சிறப்பினையுடையதாய், வேதத்தின் முடிவில் தெளிவான சைவசித்தாந்தத்தின் உண்மையை இந்நூலுள் விளங்கச் சொல்லுவோம்" என்று உரைத்தனர்.

அதிகாரம் – 15 – தொடர்ச்சி

ஆ. காஷ்மீர சைவ சமயம்

1. தோற்றுவாய்

சடங்கு முறையுள்ள சமயத்திற்கு வேருக ஒருமைக் கொள்கைச் சாத்திரமாக கி. பி. ஒன்பதாம் நூற்ருண்டு முற்பகுதியில் காஷ்மீரத்தில் சைவ சமயம் தோன்றியது. அது வேதத்தை மேற்கொள்ளாத மதமாகும். வேதத்தைப் பிரமாண நூலாக அது ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. அது உரிமை பெற்ற மூவருணத்தார்க்கே உரியதன்று. முத்திவழி செல்லும் சூத்திரனை விலக்குவதன்று. சாதி, நாடு முதலிய எல்லைகளை நோக்காது மக்கள் எல்லோருடைய சகோதரத்துவத்தை ஏற்றுக் கொள்வது. இஃதொரு ஆகம மதம். அறுபத்து நான்கு ஒருமைக் கொள்கையுடைய சிவாகமங்களினின்றும் தோன்றியதாகப் புலப்படும்.

இம்மதத்தைச் சுதந்தரியவாதமென்ப. இது சுதந்தர இச்சையையே அடிப்படையான நுண்பொருளாய் மேற்கொள்ளுகிறது. எல்லாத் தோற்றமும் அடிப்படையான நுண்பொருளின் பருப்பொருளாகும் என்று குறிப்பர். இதனுல் இதனை ஆபாசவாத மென்று கூறுப. அது மும்மைத் தொகுதியைக் குறிப்பதால் அதனைத் திரிக்கா என்பர். ஒருமைக்கொள்கையுடைய சைவம் பற்றிக் கிடைக்கும் நூல்களை ஆக்கியோர் அனைவரும் காஷ்மீரத்தில் விளங்கியதால் இது காஷ்மீர சைவம் என்னும் பெயருடையதாயிற்று. இக்கொள்கை வெறும் அனுமான உரை அளவைகளால் ஆராய்ந்து முடிவு செய்யப்பட்டதன்று. யோகப்பயிற்சியால் உண்மைப்பொருளோடு ஒன்றித்து நின்று உண்டாகும் அனுபவத்தாலாகியது.

ஒருமைக் கொள்கைச் சைவம் தோன்றிய காலத்துக் காஷ்மீரம் பல தத்துவ ஞானக் கொள்கைகளுக்கு இடமாக விளங்கியது. அசோகர் காலம் (கி. மு. 273-232) முதல் காஷ்மீரத்தில் பௌத்தம் ஆதிக்கத்தோடு நிலைத்திருந்தது. அதன் உட்பிரிவுகளாய் வேறுபட்ட பல கட்சி

களை ஒற்றுமைப்படுத்தப் பௌத்த சமய குருமார்களைக் காஷ்மீரத்தில் கனிஷ்கர் ஒன்று கூட்டினர். கனிஷ்கர் (கி. பி. 78–101) காஷ்மீரத்தை (கனிஷ்கபுரம்) பௌத்த சமயத்திற்குப் பரிசளித்தான். அப்பொழுதுதான் அச் சமயத்தினிருப்பு சைவர்களுக்கு உறுத்துவதாயிற்று. நாகார்ஜுனன் ஆட்சிக்கு வந்து பௌத்த சமயத்தைப் பரப்பத் தொடங்கினர். கல்ஹானர் தன்னுடைய "இராஜ தரங்கிணி" என்னும் நூலிலும், வரதராஜர் தன்னுடைய "சிவசூத்திரவார்த்திகத்திலும்" தருக்கப்போர் விருப்பங் கொண்ட நாகார் ஜுனரைக் குறித்திருக்கிறார்கள்.

பாணினி வியாகரணம் நுணுக்கமாக ஆராய்ந்து படிக்கப்பெற்றது. பதஞ்சலி மஹாபாஷ்யத்திற்கு விருத்தி யுரை கையாதர் எழுதினர். இவரை அபிநவகுப்த பாதர் என வழங்குவர் அபிநவகுப்த பாதரைப் பதஞ்சலி அவதாரம் என்ப. அபிநவகுப்த பாதர் என்னும் பெயர் அவர் ஆசிரியர்களால் அவருக்கு அளிக்கப் பெற்றது. ஒருமைக் கொள்கையுடைய வேதாந்தம் மிகவும் பெரு வழக்கிலிருந்தது. இவ்வொருமைக் கொள்கையில் அக் கூட்டத்தாருள் படித்தவர்களுக்கிருந்த விருப்பம் காஷ் மீரத்திற்குச் சங்கராச்சாரியார் வருகையால் அதிகரித்தது. ஒருமைக் கொள்கையுடைய சைவர்களுள் ஒரு பகுதி யினராலே ஒருமைக் கொள்கையுடைய சாக்தேயம் விளக்கப்பெற்றது. வேதாந்தத்தின் முழுஒற்றுமையாகச் சாங்கியம் இங்கு விளங்கியது.

2. வரலாறும் நூல்களும்

சிவசூத்திரத்திற்கு ஆசிரியரான வாசுகுப்தர் (கி. பி. 825) என்பவர் ஆகமக் கொள்கைகளைச் சாத்திர முறையில் விளக்கிய முதல்வராவர். அவர் மற்றவர் சாத்திரக் கருத்துக் களைக் கவனித்தவரல்லர். அவரது எண்ணம் அறிவியலுக் கொத்த வண்ணம் ஒரு சமயத்தை வகுத்துக் கூறுவதன்று. உண்மைப் பொருளின் அனுபவத்தை மூவகையாக வகுத் துரைப்பதேயாகும். ஆகையால் பிரமாணத்தால் ஒரு சான்றும் குறிக்கப்பெறவில்லை. உரைப் பிரமாணத்தாலும் உறுதி செய்யப்பெறவில்லை. அவர் ஒரு மலைச் சரிவில் வெட்டி வைத்திருந்த சூத்திரங்களையே கூறினரென்பது மரபு.

காலாத்த பட்டர் என்பவர் வாசுகுப்தரின் மாணவர். அவர் தன்னாசிரியர் நூலாகிய "ஸ்பந்தகாரிகை" யை எழுதி வெளிப்படுத்தினர். இதனுள் உண்மைப் பொருளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி பிரமாணபூர்வமாகச் சிறிது தொடங்கப்பெற்றது. மற்றும் பிற சமயங்களின் கருத்துக் களும் உட்கிடையாய் விளங்கின.

சோமநந்தர் வாசுகுப்தர் காலத்திலிருந்த ஓர் இளைஞர். அவர் உண்மைப் பொருளைப் பிரமாணங்களைக் கொண்டு ஆராய்ந்தார். அவர் பல சமயக் கொள்கை முறைகளைத் தெளிவாகக் குறிக்கின்றார். அக்கொள்கை முறைகள் பிழையுறுவன என்று விளக்கஞ் செய்கின்றனர். வியாக ரணவாதிகளது சப்தபிரம வாதத்தையும், காஷ்மீர சைவர் களின் ஒரு பிரிவினராகிய "சாக்ததவைய" வாதத்தையும் அவர் தாக்குகின்றனர். "வாக்கியத்பதீய"த்துள் பரா என்னும் உண்மைப் பொருளாவது பைசந்தி என்று பத்ருஹரி (கி. பி. 650) கூறிய கொள்கையை மறுத்தார். பைசந்திக்கு முழுவதும் வேருயுள்ளது "பரா" என நிலை நிறுத்தினர்.

சூக்கும வாக்காகிய பைசந்தியிலிருந்து தூலவைகரி யாக மத்திமை மாறுகின்றமையைத் தான் முந்திய வியா கரணர் மேற்கொண்டிருந்தனர். கையாதர் பிரதீபத்தில் சத்வரி, சிரிங்கம் முதலிய வேதபாசுரங்களுக்கு வேறு முறையாகப் பொருள் கூறப்பட்டுளளது. அதனை நாகேசப் பட்டர் பரா என்று குறிக்கத் தனது "உத்யோதத்துள்" பொருள் கூறியிருக்கின்றனர். நாகேசப்பட்டரும் அவர் பின் வந்தோரும் பைசந்தியினின்றும் பரா என்று தெளி வாக்கியது சைவாகமங்களின் கருத்தை மேற்கொண்ட தனுல்தான் ஆகும். வியாகரண மெய்ப்பொருள் இய லுக்குச் சோமநந்தர் செய்த உதவி பைசந்தியினின்றும் உயர்ந்ததாயுள்ளது, பரா என்று தெளிவாக உறுதி செய்ததாகும். இந்தப் பரா, சைவர்கள் கூறும் விமர்சம் அல்லது சுவ தந்திரியம் என்பதற்கு ஒப்பாக மேற் கொள்ளப்பட்டது.

சோமாநந்தர் (அவர் நூலின்) மூன்ருவது அத்யாயத் தில் சாக்தத்வ்ய வாதமாகிய சாக்த ஒருமைக்கொள்கையில்

குறையைக் காண்பர். ஆருவது அத்யாயத்தில் சுருக்கமாக வைசேடிகம் நியாயம், சாங்கியம் சமணம் முதலிய கொள்கைகளுடன் ஒருமைக்கொள்கை வேதாந்தத்தையும் பௌத்தத்தின் பல பிரிவுகளேயும் கண்டித்திருக்கின்றனர். உண்மைப் பொருளின் விளக்கத்தை, மற்றைய சமயக் கொள்கை முறைகளின் ஒத்த கொள்கையினின்றும் வேறு படுத்திச் சைவ சமயிகள் உறுதி செய்தபடி தெளிவாக விரித்துரைக்கின்ருர்.

அவர் வாசுகுப்தர் அறியாத முத்திக்குச் சாதனத்தைச் சைவாகமத்தில் கண்டார். மாதவர் இயற்றிய சர்வதரிசன சங்கிரகத்தில் இச்சாதனம் பிரத்ய பிக்ஞா என்று (Pratyapragnna) குறிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இதுவே இக் கொள்கை முறையாகவும் அமைந்திருந்தது. வாசுகுப்தர் முத்திக்கு மூன்று சாதனங்களே மேற்கொண்டார். அவை சம்பவம் சாக்தம், ஆணவம் எனப்படுவன. இவை யாவும் யோகப் பயிற்சியை மேற்கொண்டன. வாசுகுப்தருக்கு மேலாக முத்திக்கு ஒரு புதுமையான வழியை சோமாநந்தர் விளக்குகின்ருர். அவர் உண்மைப்பொருளாகிய முத்தியை ஒருவன் தன் நடைமுறை வாழ்வில் அறிந்து அநுபவிக்கலாமென்று விளக்கியுள்ளார். "முத்திநிலையாவது ஒருவனது உயிரின் உள் நின்ற உயிராகும்; அது அறியாமைப் போர்வையால் மூடப்பட்டுள்ளது; உயிரின் சாரமான தன்மையை யொத்ததென்று தெளிந்தபோது அவ்வறியாமை நீங்குவதாகும்; என்ற கொள்கையைச் சோமாநந்தர் உடையராவர்.

சோமாநந்தரது மாணவர் உத்பாலாச்சாரியார் மற்றைய சமயக் கட்சிகளோடு வேறுபட்ட பல்வகைப் பௌத்தக் கட்சிகளே நுணுகி ஆராய்ந்து குறை கண்டவர். அக்காலத்தில் பௌத்தம் காஷ்மீரத்தில் ஆதிக்கத்திலிருந்தது. அதனல் ஒருமைக் கொள்கைச் சைவத்தைப் பௌத்தர்கள் மறுத்திருக்கவேண்டும். அம்மறுப்பை மறுக்க வெண்ணி உத்பாலாச்சாரியார் ஈஸ்வரபிரத்ய பிக்ஞா காரிகையையும் அதன் இரண்டு விருத்தியுரைகளேயும் செய்தருளினர். அது ஒருமைக்கொள்கைச் சைவத்தின் முக்கிய கொள்கைகளே மறுத்த பௌத்தர் வினக்களுக்கு விடையாகும். உத்பாலாச்சாரியாரின மாணவரின்

மாணவர் அபிநவகுப்தராவர். அவர் அறிவுக் களஞ்சியமாகும் சிந்தனையாளர்; உயர்ந்த தெய்வானுபவம் நிறைந்தவர். அவர் அடிக்கடி தன்னைப்பற்றியும் தன நூல்களைச் செய்த காலத்தையும் இயற்றிய இடங்களையும் அவர் நூல்களில் குறிக்கின்றார். ஒருமைக் கொள்கைச் சைவத்தின் உண்மை வரலாறு எழுவதற்கு அபிநவகுப்தருடைய நூல்களின் தெளிந்த முக்கிய பகுதிகளே மூலமாகும்.

அபிநவகுப்தரின் நூல்கள் நாற்பத்தொன்றுள. இன்னும் அதிகமாக நூல்கள் இயற்றினாரென்பதற்குச் சான்றுளது. அறுபத்து நான்கு ஒருமைக் கொள்கைச் சைவாகமங்களுக்கு விருத்தியுரை செய்யத் தொடங்கினார். தந்திரலோகம் எனும் தனித்த நூலொன்று எழுதினார். அது ஒருமைக்கொள்கைச் சைவ ஆகமங்களின் அனுபூதிக் கொள்கை சைவ சமயத்தின் கடவுள் நிலை, சமயச்சடங்கு அல்லது கிரியை, அறிவாராய்ச்சி, உளப்பண்பு உண்மை விளக்கம் முதலிய துறைகளைப் பற்றியதாகும். பின்னர் இலக்கியத்திறன் ஆய்வு, நாடகக்கலை பற்றிய நூல்கள் ஆகியவற்றிற்கு விளக்கம் எழுதினார். மற்றும் அவர் ஆனந்த வர்த்தனரது "த்வனியலோகம்" என்னும் நூலைப்பற்றி "லோசனம்" என்னும் நூலை எழுதினார். அபிதேயம் (வழக்காறு) தாற்பரியம் (குறிப்புப் பொருள்) இலக்கண எனும் மூவகை மொழிப் பொருள்களினின்றும் வேருகத் த்வனிப்பொருள் என்பது ஆன்மீகப் பொருளைக் குறிப்பால் உணர்த்துவது என்று உறுதி செய்தனர். பரதரது நாட்டியக்கலைக்கு அபிநவ பாரதியெனும் ஒருரை செய்தார். நாடகப் பகுதியில் அழகுக்கலை பற்றிய ஒரு கொள்கையை வெளிப்படுத்தினார். இக்கொள்கையைப் பின்வந்த நூலாசிரியர் பெரும்பாலும் ஏற்றுக் கொண்டனர். இறுதியாக ஒருமைக்கொள்கைச் சைவம் பற்றி உத்பாலாச்சாரியார் எழுதிய இரு நூல்களுக்கு விருத்தியுரை எழுதினார். அவ்விரு நூல்கள் ஈஸ்வர பிரத்யபிக்ஞா காரிகையும் அதன் 'தீகா'வும் (Tika) ஆவன. பிரத்யபிக்ஞா கொள்கை முறைக்கு அவரது உரைகளும் மூல நூல்களும் மிக்க சிறப்புடையனவாகக் கருதப்படுவன.

அபிநவகுப்தர் ஆற்றிய இரு உதவிகளுள் ஒன்று, ஒருமைக் கொள்கையின் எல்லாப் பகுதிகளையும் சைவத்தில்

ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட அறுபத்து நான்கு சிவாகமங்களோடு அவற்றின் பகுதிகளைக் குறிப்பிட்டுத் தொடர்பு படுத்தியதாகும். மற்றென்று இந்திய அழகுக் கலைக் கொள்கையை ஒருமைக்கொள்கைச் சைவ சமயத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டு உறுதி செய்ததாகும். அவருக்கு முன் பழைய நியாய மத முறைப்படி ஸ்ரீ சம்குகராலும், ஒருமைக்கொள்கை வேதாந்த முறைப்படி நாயக பட்டராலும், காஷ்மீரத்தில் அழகுக்கலை அனுபவங்கள் விரித்து உரைக்கப்பெற்றன. அபிநவகுப்தர் இவ்விருவர்முறைகளும் பொருத்தமற்றவை எனத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார்.

அபிநவகுப்தருக்குப் பின் இம்மதக் கொள்கைகளின் சுருக்கமும் சில உரைநூல்களுமே எழுந்தன. அவை கேசமராஜர் (கி. பி. 1040) செய்த "பிரத்யபிக்ஞா இருதயம்", பழைய சிந்தனையாளர் நூலின் விருத்தியுரை, அபிநவகுப்தர் இயற்றிய பாரமார்த்த சாரத்திற்கு யோகராஜர் (கி. பி. 1060) இயற்றிய விருத்தியுரை, தந்திரலோகத்திற்கு ஜெயரதர் (கி. பி. 1180) இயற்றிய விருத்தியுரை, ஈஸ்வர பிரத்யபிக்ஞாவிமர்சினிக்குப் பாஸ்கர காந்தா (கி. பி. 1780) இயற்றிய விருத்தியுரை என்பனவாகும்.

3. காஷ்மீர சைவத்தின் தன்மைகள்

காஷ்மீர சைவம் ஓர் அனுபூதி அனுபவ நிலையுடையது. அது, உண்மைப்பொருள் வரம்பில்லாத முழுமுதற் பொருள் எனும் கருத்துடையது. அம்முழுமுதலின் நிலை சொல்லொணாதது. ஆதலின் அதன் குணங்கள் கூறவொண்ணாதன. அது மனித உயிரின் சொல்லொணாத சாரத்தை ஒத்து விளங்குவது. அதனை அடைந்து இறுதியான ஒன்றிய நிலை அடையக் கூடும். அந்நிலை கூடுதற்குப் படிமுறையான சாதனங்களுள் புலன்கடந்த பொருளியல் ஆராய்ச்சி பகுத்தறிவிற்குப் பொருந்தியது. மக்கள் அநுபவத்தைத் துருவி ஆராய்கிறது. அது ஏற்றுக் கொண்டதின் கடந்த பொருளியல் நெறியின் அடிப்படையில்தான் அவ்வநுபவம் இயலும் என்று விளக்குகிறது. அதன் பொருள்களை அநுமான அளவையால் ஆராய்ந்து உறுதி செய்து, உரைப் பிரமாணத்தால் விளக்குகிறது. இதனைத் தன்னிச்சையாயதென்பர். அதற்குக்

காரணம் யாதெனின் அதன் இறுதியாய புலன்கடந்த பொருளியல் கருத்து, செயல் உரிமையாகிய (Free will) சுதந்திர இச்சையாகும்.

அது, பல மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைகளின் ஒன்றுபடுத்திய தொகுதியாகும். அது ஒன்றேடொன்று மாறுபடும் கருத்துக்களை ஆராய்ந்து அவைகளை ஒரு மதக் கொள்கையாதற் பொருட்டுத் திருத்தியும், மாற்றியும் அமைக்கிறது. சாங்கியரது இருபத்து நான்கு தத்துவங் களையும் புருஷனையும் வேண்டிய மாற்றங்களோடு ஏற்றுக் கொள்ளுகிறது. வேதாந்தத்திலிருந்து மாயையை மேற் கொள்ளுகிறது. அவைகளோடு பத்துக் தத்துவங்களைக் கூட்டிக்கொள்ளுகிறது. அவற்றுள் ஐந்து, புலனறிவைக் கடந்தன. மற்றவை, தனித்தனி உயிர்களை எல்லைப் படுத்துபவை. இவைகட்குமேலாகப் பரம்பொருளை நிறுத்து கிறது. பரம்பொருளின் தோற்றங்களே இத்தத்துவங் களாம்.

இச்சமயத்துள் இந்தியாவில் நிலவும் முக்கியமான கருத்து முறைகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒரு பகுதியுண்டு. அப்பகுதிகள் யாவும் ஒவ்வொரு கருத்து முறையும் ஆன் மாவைப் பற்றிக் கொண்ட கருத்துக்களை ஒட்டியே அமைந் தனவாகும். ஆன்மாவைப் பற்றி நையாயிகரும் பிறரும் கொண்ட கருத்தையே மேற்கொண்டிருக்கிறார்கள். இச் சமயத்தினர், அறிவு இன்ப துன்பங்களாகிய குணங்களின் அடிப்படையை, உலக வாழ்க்கையிலுள்ளபோது புத்திக் கும், அதன் அழிவில் சூன்யத்திற்கும் ஒப்பாகக் கூறு கின்றனர். விஞ்ஞானவாதிகள் ஆன்மாவை எண்ணங் களின் தொடர்ச்சி என்று கருதுகின்றனர். எண்ணங் களுள் பிந்தியது முன் சென்றவைகளினின்றும் தோன்றிய வாசனையைக் கைக்கொள்ளுகிறது. இது புத்தியின் மாற்றங் களேயாகும். வேதாந்தத்துள் குறிக்கப்படும் பிரமம் சுத்த அறிவாகும். விமர்சம் (ஆன்மவறிவு) இல்லாதது, எனவே சாந்தமாகும். மூன்றுவதாகிய சதாசிவதத்துவத்திற்கு ஒத்ததாகும். இது மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் ஹெகல் தத்துவ விளக்கத்தில் குறிப்பிட்டதுபோல் விளங்குகிறது. அளவைகளால் நிறுவும் முதல் பொருளாகிய உள்பொருளை அவர் பார்மினேட்ஸ் கூறிய முழு முதற்பொருளுக்கு

ஒப்பாகக் குறிக்கின்ருர். அவர் கூறும் இரண்டாவதான இல்பொருள், சூன்ய வாதிகளாகிய பௌத்தர்கள் கூறிய சூன்யத்திற்கும் ஒப்பாகும்.

அது இருமைக்கொள்கையையும் (Dualism) பல வகையான பன்மைக் கொள்கையையும் (Pluralism) மறுக்கின்றது. இக்கொள்கை, ஆராய்ச்சியில்லாத சாதாரண மனிதன் கருத்தாகும். இதனுல் ஆன்மாவிற்கும் ஆன்மா அல்லாத பொருளுக்கும் கலப்புண்டாகாத முறையில் பிளவு ஏற்படுத்துவன. காண்பானும் காணப்படும் பொருளும் முழுவதும் வேறுபட்டுத் தனித்தனி நிற்பதாலும் அவற்றின் அடிப்படையான வேற்றுமை உடையனவாதலாலும், தனித்தனி ஒன்றினின்றுமொன்று நீங்கியதால் வேறுபடுவனவாதலாலும் அவை ஒன்ருேடொன்று கூடுதல் அரிதாகும்.

விஞ்ஞானவாதிகளது அகவியல் நிலே (Subjectivism) ஏறக்குறைய பர்க்கிலியின் தத்துவ ஞானத்தை ஒத்திருக்கும். ஆனுல் அவரது முறையில் கடவுளேப் பற்றிக் குறிக்கும் நிலேயை நீக்கிவிடவேண்டும். இதற்குக் காஷ்மீர சைவத்தின் நோக்கம் சிறிது வேறுபட்டது. இச்சைவம் எண்ணங்களின் நிலேயாமைக் கொள்கையை மேற்கொள்ளுகிறது. ஆயினும் உயிரின் தன்னியல்பு நிலேயாமையை மறுக்கிறது. பொருள் பற்றிய எண்ணங்களே நினேவில் நிறுத்திக் கொள்ளும் வன்மையுடைய உயிர் நிலேயுதலில்லேயாஞல் ஒவ்வொரு எண்ணம் அழிகின்ற போது உயிர் அழியுமென்ருல் முழு உணர்வுக்கு வேண்டிய எண்ணங்கள் தொடர்ச்சியற்றனவாகும். விஞ்ஞான வாதிகளின் பல்வகை வாதங்களே வாசனே என்ற முறையால் இது மறுக்கிறது. காண்ட் என்பவர் ஒரு புறப்பொருள் உண்மையை மேற்கொள்ளுகிருர். அது சுட்டி அறியத்தக்கதன்று; அதன் செயலிலிருந்து உய்த்துணரப்படுவது. அது புறப்பொருளேப் போன்றதாகும். புலனறிவுக் கொள்கையாகிய பாகியார்த்தனுமேய (Bahyarthanumeya) வாதக் கொள்கையை மறுக்கிறது. இது அறிதற்குள்ள பல பொருள்களே விளக்க வல்ல ஓர் ஊகக் கொள்கையாயினும் (Hypothesis) நடைமுறை

வாழ்க்கைத் தத்துவத்தை விளக்க வல்லதன்று. சுட்டியறிய முடியாததாய் ஊகித்தறிய வல்ல பொருள்களோடு வாழ்க்கையை நடத்தவியலாது.

வேதாந்தத்தின் அத்துவிதக் கொள்கையை அது மறுக்கிறது. அது, மாயையை உள்பொருளுமின்றி இல் பொருளுமின்றி அநிர்வசனீயமாய பொருள் என்று கொள்ளுகிறது. அநிர்வசனீய மாயை உலகிற்குக் காரணம் என்றபோது வேதாந்தி தன்னைத் துன்பத்துள் ஆழ்த்திக் கொள்ளுகிருன். புலனறிவுக்குரிய இவ்வுலகிற்குக் காரணம் மாயை என்பது இலக்கணமாகுமா ?

அனுபூதி மெய்ம்மை அனுபவம் : அனுபூதி அனுபவ முறையில் உண்மைப்பொருள் தனக்கு மேல் ஒன்றில்லாத இறுதிப் பொருளாகும். அதனுல் அது எல்லை கடந்தது ; அதன் இலக்கணம் கூறவொண்ணுதது ; அதுபற்றி வினுக்கள் எழவும் விடைகள் இருக்கவுமியலாது ; இது அது ; இதுவன்று ; அதுவன்று என்று சொல்லத் தக்க தன்று ; சித்தமும் செல்லாச் சேய்மையது. சொற்பதமுங் கடந்தது. காணுதற்கும் அரியது. நினைத்தற்குமரியது. எத்தகைய சொல்லோ அல்லது சொற்களோ நாம் கூறினுலும் அதனுண்மை இயல்பினை அவை அறிவிக்க வல்லவையல்ல.

இந்த உண்மைப்பொருளைத் தெய்வீக சாதனப் பயிற்சியால்தான் பெறமுடியும். கடவுளினிடத்தினின்றும் உயிரை வேறுபடுத்துவதும், சிறுமைப்படுத்துவதுமான மலங்களினின்றும் அச்சாதனம் உயிரை விடுவிக்க அமைந்தது.

ஆயினும் அநுபவத்தில் விளங்கும் உண்மைப் பொருள் புலனறிவிற்குக் கடந்து நிற்கும் பொருளுக்கு வேறன்று. அம்முழுமுதற் பொருள் புலன்கடந்தும் எங்கும் கலந்து நிற்கும் பொருள் (விஸ்வாதீதன்–விஸ்வமயம்). காஷ்மீர சைவம் மறைந்து நிற்பதும் உணர்வு கடந்து நிற்பதுமான இயல்புக் கருத்துக்களை அனுபூதி அனுபவக் கருத்தோடு ஒருமைப்படுத்தியிருக்கிறது. இவ்வாறே மேலை நாட்டு அனுபூதி அனுபவிகளும் செய்துள்ளனர். எடுத்துக்

காட்டாக, பிளோடினஸ் என்பவர் மனவாக்குகளுக்கு எட்டாத ஒரு பொருளுண்டு. அஃதோருயர்ந்த தத்துவப் பொருளாகக் குறிப்பதற்கில்லை. அனுபூதி ஆனந்தக் களிப்பால்தான் அனுபவிக்கத்தக்கது என்று ஒருபுறம் கூறுகிறார். மற்றொருபுறம் அந்தப் பொருள் பல்வகைப் பொருள்களுக்குத் தோற்றமும் முடிவுமாயது. அதனிடத்தே பகைப்பொருள்களும், நானாவிதமானவைகளும் தோன்றுகின்றன எனவும் கூறுகிறார்.

காட்சிப்பொருள் கொள்கையும், கருத்து முதற் கொள்கையும்: இவ்விரு கொள்கை முறைகளும் மெய்ப் பொருள் இயல் கருத்து முறையில் ஒன்றோடொன்று மாறு பட்டவை. அறிவின் தொடர்பின்றித் தனித்து அறிவிலாப் புறப்பொருள் இருப்பது என்னும் கொள்கையைக் காட்சிப் பொருள் நெறி மேற்கொண்டுள்ளது. கருத்து முதற் கொள்கை ஒவ்வொன்றும் இயற்கையாகவே அறிவு அல்லது ஒரு கருத்தின் தொடர்பையுடையது. கருத்திற்கு வேறாகப் பொருளுண்மை இல்லை என்னும் கருத்து உடைய தாகும். இவ்விரண்டினையும் காஷ்மீர சைவம் ஒற்றுமைப் படுத்துகிறது. அதனால் இதனை உலகியல் செறிந்த ஞான நெறியென்பர்.

அனுபவிக்கப்படும் பொருள்கள் ஒருவனது அறிவின் விளைவு என்பது கருத்து முதற்கொள்கையர் கூற்றாகும். புறப்பொருளுண்மை புலனறிவால் ஊகிக்கப்படுவதென்று கூறுவர். காட்சிப்பொருள் உண்மை வாதிகள் (realists) இவ்விரண்டு கூற்றுக்களுக்கும் மாறாகப் புறப்பொருள் உலகு உயிர்ப்பொருளுக்கு வேறாகத் தனித்திருப்பது என்றும் புலன்களால் கவரப்படாத காலத்தும் அறிவின்கண் புறப்பொருள் இருப்பன என்றும் காஷ்மீர சைவம் மேற் கொண்டுள்ளது. புறப்பொருளுலகம் பேரறிவின் இயற்கை யாகும்; தனிப்பட்ட ஒருவனது அறிவாகாது; புலனனு பவம் தோன்றுங்காலத்து மனத்தை இயக்குவது பருப் பொருள் அன்று; தனி மனத்திற்கு அயலான ஒரு மனத்தின் வெளிப்பாடாகும்; உயிரறிவிற்கு வேறான பொது மனத்தின் பேரறிவினது தோற்றமேயாகும். இயற்கையுலகு பேரறிவின் உலகமேயாகும். அஃது உயிரறிவிற்கு முன்னேயும் பின்னேயுமிருப்பது.

காட்சிப்பொருள் கொள்கையை ஏற்ற கருத்து முதற் கொள்கை (idealism) செறிந்த ஞானநெறி, கருத்தியல் நெறியிலும் காட்சி இயல் நெறியிலுமுள்ள உண்மையான வற்றை மேற்கொள்ளுகிறது. கருத்து முதற் கொள்கை, இருப்புப்பொருள் வாதம் இயலாததென்றும் கருத்துப் பொருளுலகும் மனவறிவிலுள்ளது என்றும் காட்சிப் பொருள் வாதம் கூறும். இவை இரண்டும் செறிந்த ஞான நெறி இவ்விருவகைக் கருத்துக்களையும் ஏற்றுக்கொள்ளு கிறது. நாம் வசிக்கும் புறப்பொருளுலகம் பொதுப் பேரறி வின் (universal mind) தோற்றமாதலால் அறிவின் கண்ணே விளங்குவதென்று கூறுவது உண்மையாகும். ஆயினும் அது, தனி உயிரறிவிற்குப் புறம்பாயுள்ளது. ஆதலால் அஃது உண்மைப் பொருளேயாகும்.

பொதுப் பேரறிவு (universal mind) (மகேசுரன் :) காஷ்மீர சைவம், தனி உயிரறிவு பொதுப் பேரறிவோடு ஒத்தது அபேதமானது என்று ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. பேரறிவின் நிலை பற்றிய கருத்து, தனி உயிரறிவின் பாகு பாட்டின் அடியாகக் காணப்படுவதாகும். அது மறுக்க முடியாத இருவகைக் கருத்துக்களைத் தெரிவிக்கிறது.

(1) உயிர்க்குத் தோன்றும் அறிவு புறப்பொருளின் பிரதிபிம்பமாகவோ அல்லது முன் அனுபவத்தின் தொடர் பாலுண்டான உணர்ச்சியாகவோ கூடுவதாகும். இவ்வறிவு பழைய அநுபவத்தாலுண்டான வாசனையால் நிகழ்வதாகும். அது காட்சியுண்டானபோது புறப்பொருளால் எழுந்த மனப்பிம்பங்களின் ஆதாரமேயாகும்; அல்லது கனவிலும் கற்பனையிலும் நினைவிலும் நேர்வதுபோல வாசனை வயத்தால் நிகழ்வதாகும். புறப்பொருளால் நேரிடும் மனப் பதிவு, அரக்கில் பொறிக்கப்படும் முத்திரை போன்றதன்று. சுத்தமான கண்ணாடியில் பதியும் உருவம் போன்றதாகும். கண்ணாடி உவமை குறித்தது தனது தனித்தன்மையும் சுத்தமும் நீங்காது மனம் பிம்பத்தோடு ஒன்றாய் விளங்குந் தன்மையை விளக்குவதற்கேயாம். கண்ணாடிக்கும் மனத் திற்குமுள்ள வேறுபாடு கண்ணாடி உருவத்தைக் காட்டு வதற்குத் தன்னைப் பிரகாசிப்பிக்கும் ஒரு புறவொளியை நாடியிருக்கிறது. ஒரு கண்ணாடி இருட்டில் உருவத்தைக் காட்டுவதில்லை. ஆயினும் மனம் சுயம்பிரகாசமானது. அது

புறவொளியின் துணையின்றித் தானே உருவ நிழல்களின் பதிவைப் பெறுகிறது. இந்த முறையாக மனத்தின் முதல் நிலை சுயம்பிரகாசமாயிருத்தலாகும். அது பல உருவ நிழல்களைப் பதிவு பெற்றுத் தன்னையொத்த முறையில் விளங்கச் செய்கிறது. இந்தக் கூறு 'பிரகாசம்' என்று பெயர் பெறும்.

(2) இறையனுபவத்திலுள்ள முறைபோலத் தன்னைத் தான் சுத்த நிலையில் அறிவது இரண்டாவது கூறுகும். தன்னைத்தாக்கியவற்றைப் பிரித்தும் ஒற்றுமைப்படுத்தியும் ஆராய்ந்து அறியும் சுதந்தரமுடையது. இந்தவுணர்வுகளை யெல்லாம் வாசனை மயமாய் வைத்திருக்கும். நினைவு கூட்டும்போது முன்னர்ச் சேமித்து வைத்திருந்ததனை நினைவிற்குக் கொண்டுவருவது போலப் பழைய நினைவு களிலிருந்து யாதானுமொன்றை இச்சித்த வகையாக மீண்டும் தோற்றுவிக்கிறது. கற்பனைக் காலத்தே மிகவும் புதிய பொருளைப் படைப்பதுபோலப் புதுமை வாய்ந்த தனைத் தோற்றுவிக்கிறது. இந்தப் பகுதியை விமர்சம் என்பர் இது மனித மனத்தின் குணமாகும்.

இவ்வாறு மனித மனம் சுயம்பிரகாசமும் தன்னறிவும் உடையது. துணையின்றித் தானே பிரகாசிக்கும். தான் அவ்வாறு பிரகாசிப்பதை உணரும். இதனல் தனி உயிரறிவும் பொதுப் பேரறிவும் அபேதமாகும். எனவே, பரம்பொருள் சுயஞ்சோதியும், முற்றறிவும் உடையதாகும்.

விமர்சம் மேற்கொண்டமையால் சைவர், பரம் பொருளின் குணமாக முற்றறிவை மேற்கொண்டனர். இதுவே அத்துவித வேதாந்தத்திற்கும் சைவர்கட்கும் பரம்பொருள் பற்றிய கருத்துக்களிலுள்ள வேறுபாடு. அத்துவித வேதாந்திகள் பரம்பிரமம் சாந்தமாயும் செயல் அற்றதாயுமுள்ளது என்பர். அது நிலையுள்ளது; அசை வற்றது. சுயஞ்சோதியாயது. ஆனல் தன்னறிவுடைய தன்று. அறிவுடையனவெல்லாம் செயலுடையனவாகும். தன்னறிவுடைமையும் செயலுடைமையாகும். எனவே பிரமத்தின் சாந்தமும் முழு அமைதியும் விகாரமடைத லாகும். பிரமம் நிருவிகற்பமாயது. இன்ன தன்மையது என்று சொல்லொணுதது. தன்னறிவுடைமையை மேற்

கொண்டால் இன்ன தன்மையதென்று குறிப்பிட முடியுமாதலால் அத்துவிதிகள் பிரமத்தைச் சுயஞ்சோதி அல்லது சின்மாத்திரமாகக் குறிக்கின்றனர்.

சைவர்கள் பரம்பொருளைச் சுயஞ்சோதியாயும் முற்றறிவாயும் உறுதி செய்து அது இன்ன தன்மையது என்று சொல்லொணுதது என்று வரையறுக்க முடியாதது என்று குறிக்கின்றனர். அவர்கள் தங்கள் கருத்தைப் பின் வருமாறு விளக்குகின்றனர்.

இன்ன தன்மையது என்ருே வரையறைக்கு உட்படுவது என்ருே குறிப்பது முதலாவதாக, பல காட்சிகளை ஒருவன் ஒன்றுபடுத்துவது போலப் பல பொருள்களை ஒருமைப்படுத்துவதாம். இரண்டாவதாக, கண்ட பொருள்களை இது, இதுவன்று, என்றும் வேற்றுமைப்படுத்தி உணர்தல். மூன்ருவதாகப் பலவகைக் கிளர்ந்தெழும் உணர்ச்சி விளக்கங்களுள் ஒன்றை உண்மை என்று ஏற்று மற்றவைகளை மறுத்தல். இவ்வாறு இன்ன தன்மையது என்று உறுதி செய்தல், பல பொருளுணர்வுகளை ஒற்றுமைப்படுத்துவதாலும் அல்லது வேற்றுமைப்படுத்துவதாலும் நிகழ்வதாகும். ஆதலால் பல பொருளுணர்ச்சிகளின்றி இன்ன தன்மைத்தென்று உறுதி செய்தல் இயலாது. புலன் கடந்த முற்றறிவுப் பொருளில் உயிரினிடத்தினின்றும் வேற்றுமைப்படுத்துவதொன்றுமில்லை. இல்பொருளினின்றும் உள்பொருள் அறிய இயலாதது; வரையறைபெற்ற அறியத்தக்க அறிவு போலப் பேசக்கூடியதன்று.

பேரறிவு உடையது தன்னிடத்தினின்றும் ஒவ்வொன்றையும் தோற்றுவிக்கிறது. இது முழுவதும் செயலுடையதாகும். செயலற்றதன்று. இதனது இச்சை ஆற்றல் உருவங்கொள்ளுதல் சிறுமை வாய்ந்த அறிவில்லாப் பொருளும் அறிவுடைப் பொருளுமாய உலகத்தின் தோற்றமாகும். புலன்கடந்த நிலையில் அது தன்னறிவாகிய இச்சையேயாகும்; இதுவே செயலுரிமையும் கருத்துரிமையும் ஆகும். வேறென்றும் அன்று. பரியாய மொழியில் இதை மகேசுரன் என்பர்.

காஷ்மீர சைவத்தை அறிகின்ற முறையில் இயற்கையின் முறை அழகு, உருவ அமைப்புகளினின்று முதற் காரணம் கடவுள் மகேசுவரன் என்ற கருத்தால் குழப்பம் அடையாதிருத்தல்வேண்டும். அது பொதுப் பேரறிவை இறை இச்சையாய் இயற்கையின் முறையில் உள்ளது என மேற்கொள்ளுகிறது. உலகம் அதன் புறத்தேயுள்ள சிற்பியாகிய கடவுளால் ஆக்கப்பட்ட முடிந்த பயனுருவாயது அன்று. ஆனால் இயற்கையின் செயலே பேரறிவின் செயலாகும்.

இச்சாவாதம்: காஷ்மீர சைவ முறைப்படி புலன் கடந்த நுண்பொருளாராய்ச்சியால் விளங்குவது பொதுப் பேரறிவே, சுதந்திர இச்சையாகும். இவ்விச்சை, மேற்குறித்த விமர்சத்தை யொத்தது. ஆயினும் ஒரு வேறுபாடுண்டு. உயிருக்கும் புறப்பொருளுக்கும் முரண்பாடு விமர்சம் கொள்வதில்லை. செயலுரிமை (சுதந்திர, இச்சை) அம்முரண்பாட்டினை மேற்கொள்ளுகிறது. புறப்பொருளோடு தொடர்புடைய செயலுரிமை இச்சை, பேரறிவின் இச்சையாகும். அது சுட்டியறியப்படுவதன்று. சிறந்த சித்திரம் வரைதற்கு விருப்பமுண்டானபோது சித்திரம் எழுதுவோன் உள்ளத்தே தோன்றுகிற சித்திரம்போல் விளங்குவதாம். அமைதியுள்ள நீரில் அலைகள் எழுவதற்கு முன் காரணமாகாத ஒரு கலக்கம் உண்டாவது போல் விளங்கும். உடற் கருவியில் காணப்படும் அசைவிற்கு முன் தோன்றும் உள் தூண்டுதல்போல் விளங்கும். பேரறிவின் இந்தக் கூறு அதனையொத்த புறப்பொருளுக்குக் காரணமாகும். அது வெறும் சத்தியன்று. ஆனால் தன்னறிவாகிய சக்தியே இயற்கையின் வெறுஞ் சக்தியாய்ப் பரிணமிக்கிறது. அது சுதந்தரம் வாய்ந்தது. புறத்தேயுள்ள ஒரு பொருளின் மீதும் சார்ந்திருப்பதன்று. உண்மையில் அதனைச் சாராது நிற்கும் புறப்பொருளொன்றும் இல்லை. விகாரமடைவது போலிருப்பினும் விகாரமில்லாதது. தேச கால எல்லைகளைக் கடந்தது. அவைகள் அதனுடைய தோற்றங்களே. அது காரண காரியத் தொடர்பிற்கு அப்பாற்பட்டது. காரண காரியக்கொள்கை அநுபவத்திலுள்ளது ; கற்பனையன்று. பேரறிவினை உருவகப்படுத்தினுல் சுதந்தர இச்சையே யாகும்.

சுதந்திரியவாதம், சுதந்தர இச்சைபோல, பரம் பொருள் தன்னிடத்தினின்றும், தன்னிடத்திலும், தன்னு லும் எல்லாப் பொருள்களையும் தோற்றுவிக்கிறது என்ப தனை மேற்கொள்ளுகிறது. உலகாநுபவங்களுக்குரியன வெல்லாம் ஒருமைப்பட்டதாயினும், பல்வகைப்பட்ட தாயினும், பல்வகையுள் ஒற்றுமைப்பட்டதாயினும், உயிர்ப் பொருளாயினும், புறப்பொருளாயினும், இவ்விரண்டும் சம்பந்தமுடையதாயினும் சுதந்தர இச்சையின் தோற்றங் களேயாகும். இதுவே எல்லாவற்றிற்கும் இறுதி உண்மைப் பொருளாம்.

சைவ இச்சாவாதம் ஷோபனர் (Schopehnuer) இச்சா வதத்தை யொத்துளது. (1) யாதொன்று அநுபவ வாயி லாக அறியப்படுவதோ அதுவே பொருளாகும். காண்ட் என்பவரைப் போல உயிர், புறப்பொருளை அநுபவ வாயி லாக அறிய வல்லதென்பதனை மேற்கொள்கிறது. அவ் வாறு அறிவது, அது அதனிடத்திலேயே இருக்கும் நிலையை அன்று. ஆனல் அது தேச கால எல்லைக்குட் பட்ட நிலையிலேயே காணப்படுகிறது. (2) அப்பொருளே இச்சை வடிவமாகும். அது தன்னிச்சையான செயலிலும் எழுச்சியிலும் அறியப்படுகின்றது. ஆர்வம் மிக்க எழுச்சி களில் சுதந்திரிய நிலை நமக்கு அநுபவமாதலை மேற் கொள்ளுகிறது. அத்தகைய எழுச்சிகளில் புறப்பொருட் சார்வுகள் மறைந்து விடுகின்றன. (3) உடற்செயலும் முழுவுடலும் இச்சா சக்தியின் வடிவங்களாகும். செயல் இச்சையின் பரிணமமே என்ற கருத்துடையது. யோகி யின் இச்சை புறப்பொருள்களுக்கு வேருகவே பொருள் களைத் தோற்றுவிக்கிறது. (4) இச்சா சக்தியே ஒவ்வொரு பொருளின் உள் நின்ற இயற்கையாகும். ஒவ்வொரு அநு பவத்தினும் முக்கியப் பகுதியாகும். (5) தத்துவ ஞான மென்பது உண்மையைத் தெளிவுபடுத்துவதேயாகும். உலகம் என்பது என் கருத்தேயாகும். அவ்வறிவே சிந் தனையாயும் புலன்கடந்ததாயுள்ள சுத்தவறிவாகும். சைவ முறைப்படி, இப்பிறப்பிலேயே பெறும் ஜீவன் முத்தி என்பது, இந்த முழுவுலகமும் என்னுடைய பரிணமமே என்ற தெளிவு பெற அநுபவிப்பதைத் தவிர வேருென்றும் இல்லை.

ஆயினும் இது ஷோபனர் இச்சா வாதத்தினின்றும் வேறுபடுகிறது. அவர் இச்சா சத்தியை அறிவற்றது என்பர். அவர் புத்தியினின்றும் இச்சா சத்தியைப் பிரிவு செய்துளர். புத்தி மூளையின் தொழிலாகக் கொள்ளப்படுவது. அவர் இச்சா சத்தியை இயற்கையோடு ஒத்ததாகக் குறிக்கின்றனர். அதனால் அது புத்திக்கு வேருகத் தொழிற்படுகின்றதென்பது அவர் கருத்து. அவர் தன் அனுபவத்தால் வேறு சில சாத்திரங்களில் பெறப்பட்ட எண்ணங்களோடு ஒத்த வகையாக நிறுவ இவ்விச்சா சத்திக்குத் தனி நிலை குறித்தார். மேலும் அவர் சுத்த உயிரின் அறிவு, புறப்பொருளின் தொடர்பின்றி இருத்தலியலாதென்று காண்ட் என்பவருடைய கொள்கையை மேற்கொண்டவர். மற்றும் அவர் கொள்கை ஹெகல் என்பவர் கொள்கைக்கு மாறுபட்டு வளர்ந்தது.

காஷ்மீர சைவம் யோகிகள்பால் வளர்ச்சியுற்றது. அவர்கட்குத் தன்னறிவு, புறப்பொருளுக்கு வேருக உள்ளது, என்பது ஐயமற்ற அனுபவம். அதனால் காஷ்மீர சைவம் தன்னறிவினின்றும் இச்சா சத்தியைப் பிரிக்கவில்லை. அது இச்சையை மனத்தின் கூருகக் கொள்ளுகிறது இக்கருத்து நமது இச்சானுபவத்தை ஒத்துளது.

ஆபாசவாதம்: பரம்பொருள் கொள்கை காரணமாகப் புலன் கடந்த நுண்பொருட் கொள்கையைச் சுதந்திரிய வாதம் என்று கூறியது போலப் பலவகைத் தோற்றங்கள் காரணமாக ஆபாசவாதக் கொள்கையென்று வழங்கினர். நன்ருக வளர்ந்துள்ள மயிலின் நிறங்கள் அனைத்தும் மயிலண்டத்தில் விளங்குவது போலப் பரம் பொருளில் பல்வகைப் பொருளும் ஒற்றுமைப்பட்டு விளங்குவன. இந்த உவமையை மயூர அண்டரச நியாயம் என்பர்.

பரம்பொருளினின்றும் தோன்றுவது எல்லாம் ஆபாசம், தோற்றம் அல்லது பரிணமம் என்பர். பரிணமம் ஆதலால் அஃது ஒருவகை வரையறைக்கு உட்பட்டது. இவ்வாருக அவை காணப்படுவன. அவை அந்தக்கரணம், புறக்கரணங்களால் அறியத்தக்க பொருள்களாகும். பேருறக்கத்திலும் மெய்ம்மறந்த நிலையிலும் காணப்படுவனபோல் அந்தக் கரணம் புறக்கரணங்களும் வேலையற்றபோது

அறியப்படும் பொருள்களுமாகும். சுருக்கமாகக் கூறின் அவை உயிர், புறப்பொருள், ஞானசாதனம், அறிவு, மற்றும் மொழியால் குறிக்கப்படுவதும் இருப்பனவும் ஆகிய எத்தகைய பொருளுமாகும்.

ஆபாசவாதிகள் ஒவ்வொரு பொருளும் எல்லைக்குட்பட்ட பரிணாமம் அல்லது ஆபாச தோற்றம் என்று கருதுகின்றனர். உயிரும் புறப்பொருளுள் தோற்றமென்பது போலத் தோற்றமேயாகும். இவ்விரண்டும் பன்மையுள் ஒருமை வாய்ந்தது. ஒருமையை உணர்தல் பன்மை உணர்வை முன் உணர்ந்தமையாகலாம். தனித்தனியாய் அறியப்படும் பொருள்களெல்லாம் ஒரு பொதுவான அடிப்படையின் மீதுள்ளமையால் ஒருமையை அறிய முடிகிறது. காண்பான் நோக்கங் காரணமாகத் தோற்றத்தின் எந்தப் பகுதி முக்கியமாக விளங்குகிறதோ அந்தப் பகுதியின் பெயரால் அத்தோற்றம் வழங்கப்பெறுகிறது.

அவ்வாருக ஆபாசவாத முறைப்படி அறியப்பட்ட ஒவ்வொரு சாதாரணப் பொருளும் முழுத்தன்மை வாய்ந்தது. அதன் பகுதிகள் காண்போனது பகுத்துணரும் நோக்கம் போக்கு அறியுமாற்றல் முதலியவற்றிற்குத் தக்கவாறு வேறுபடுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக ஒரு குடக்காட்சியை ஆராயுங்கால் பொதுவாக அது ஒரு பொருளாகக் கொள்ளப்படினும் வேறு வேறு நோக்கங்கள் கொண்டு ஆராய்ச்சியாளர்கள் கூறும் மொழிகளின் பொருளுக்கு இலக்காகப் பல ஆபாசங்களைப் பெற்றிருக்கும். பொது நிலையில் காண்போனுக்கு அதன் வட்டத்தன்மை, அதன் பொருட்டன்மை, புறத்தன்மை, கருமை, இருப்பு முதலியனவாய் ஆபாசங்களின் சேர்க்கை விளங்கும். ஆயினும் பௌதிக சாத்திர வல்லுநருக்கு அணுக்கள் மின்னணுக்கள் சேர்க்கையாக விளங்கும்.

ஆபாசவாதிகள் அறிதற்கமைந்த பொருள் பல ஆபாசங்களின் உருவமைப்பாகும் என்பர். ஒவ்வொரு ஆபாசத்தையுணர அறிவின் தனித் தனித்தொழில் வேண்டியதாகும். அவ்வாருகிய தனித் தனிப் பகுதி ஓர் ஆபாசமாம். அது யாவரும் ஒப்பதாய் அறிதற்கு அமைந்த செயலின் மிக்க தொலைவான எல்லையைக் குறிப்பது.

உயிருங்கூட அத்தகைய தோற்றமே. எல்லேப்படுத்து கின்ற கரணங்கள் அல்லது அறிவு, செயல்களின் முறைகள், காலம், நோக்கம், போக்கு, புத்தி, உடல், பிராணன் அறிவு முதலியவைகளால் அது ஆக்கப்படு கின்றது. ஆனல எதுவும் அதனுடைய நிரந்தரக் கூறன்று. அதன் பகுதிகள் தனித்தனி அநுபவத்தில் வேறுபடுவன. ஆணவ மலத்தோடு ஒன்றுபட்டு நின்ற அறிவாகும் உயிர், வாழ்க்கைக் குழப்பத்தில் நிலேத்து நிற்கும் பொருளாகும்.

அறிசெயல் இரண்டு வகைப்படும் (1) முதல் (2) துணே. முதற் செயலாவது தனி ஆபாசத்தின் பிம் பத்தைப் பெறுதலும், உடனுக எழுகிற எதிர்ச் செயலு மாகும். அங்ஙனம் முதலறிவுக்கு அமைந்த பொருளே வியாகரணர் சொல்லின் பொருள் என்பர். அதனுல் தேச கால வரையறையை நீங்கி நிற்பதாகும். தனித்தனி அறி யப்பட்ட பல ஆபாசங்களே ஒற்றுமைப்படுத்துவது துணே அறிவுச் செயலாம். அது ஒரு தோற்றத்தை உண்டாககு வதற்குக் காரணமாகும்.

ஆபாசவாத முறைப்படி சுவை அநுபவம்: ஆபாச வாதிகள் ஓர் ஆபாசம் என்பது யாவராலும் மேற்கொள்ளப் பட்ட பொதுக் கருத்தாகும் என்பர். தேச காலங்களோடு பொருந்துகின்றபோது காண்பவன் காரிய நோக்கங் காரணமாக அது ஒரு கூருக விளங்குகிறது ஆதலர்ல் அறிபவன் தன் காரிய நோக்கந் தவிர்ந்திருப்பானுயின், அவனது அறிசெயல் முதல் நிலேயில் முடிகிறது. தேச கால கட்டுப்பாடுகளோடு அறிந்ததனேத் தொடர்புபடுத்த முடியாது. அவ்வாறு சுவை நுகர்விற்கு வரும் பொருள் பொதுப் பொருளாகும். அது சுவை நுகர்வோன் அறிவில் விளங்குவதாகும். அதனே அவன் பற்றின்றி நோக்கு கின்ருன்.

ஆபாசவாதிகள் உயிர் பல நிலேத்த உறுப்புகளே யுடையதல்லவென்றும், அதன் உறுப்புகள் தனித்தனி அநுபவ முறைக் கேற்றவாறு வேறுபடுவனவென்றும் கொள்வர். சுவை நுகர் உடையான் சுவை, சுவைகாணும் தன்மை, காணும் ஆற்றல், சிந்திக்கும் தன்மை, காணும் பொருளோடு ஒன்றுபட்டு அதில் ஆகும் முதலிய உறுப்பு களால் ஆக்கப்பட்டுள்ளான் என்பர்.

சுவை நுகர்வு நோக்கம், சுவை, கலைப்பற்று இவை களால் உறுதி செய்யப்படுவது சுவை அநுபவத்தில் அஃது உயிருக்கு முக்கிய பகுதியாகும். அது உலகில் பயன் கருதிச் செய்யப்படும் முயற்சியின்மையால் செயலில் மாறு படுகிறது. அழகிய காட்சியும் ஒலியுமான மெய்ம்மை உலகில் அது சிலகாலமே வாழ்வதை எதிர்பார்க்கின்றது. சுவை தரும் பொருளைச் சுவை நுகர்வோன் சிந்திக்கும் போது, தன்னை மறந்து விடுகிறுன். காணப்படும் பொருளின் உட்பொருளுடன் ஒன்றுபடும் நிலையைத் தானுக அடையுமாறு அது செய்கின்றது.

இவ்வாருகச் சுவை நுகர்வுக்குரிய பொருள் நாடகத் தோற்றமாம்போது இவ்வொருமைப்பாடு நாடகக் காட்சி யின் சுவை தரு பகுதியாகவே காண்போன் மாறிவிடுவதே யாகும். நிகழ்ச்சிகள் நாடகத் தலைவனை இயக்குவது போல இவனையும் காண்போனையும் இயக்குகின்றன. அவன் சுவை அறிவு உட்காட்சி முதலிய ஆற்றல்களால் காணும் பொருளைத் தனக்குத் தெரியாத உட்பதிவுகளில் வேண்டியவற்ருேடு சேர்த்தும் முறைப்படுத்தி உருவம் பெறச் செய்து, கற்பனை உலகைப் படைக்கின்ருன். இங்குச் சுவை நுகர்வு ஆற்றல் தொழிற்படுகிறது. அதற் குரிய பயனுண்டாகி, அப்பயனுய் உணர்ச்சி நிலை கூடு கிறது.

உணர்வெழுச்சி நிலையினின்றும் சுவை நுகர்வோன் தன்னைத் தூய்மைப்படுத்திக்கொள்ளும் நிலைக்கு உயரு கிருன். அபிநவகுப்தர் இத்தகைய அநுபவ நிலையை விளக்குதற்குத் துஷ்யந்தனுகிய அரசன் ஓடிச் செல்லும் மானைத் துரத்திப் பின் செல்வதைக் காளிதாசர் விளக்கிய தனை எடுத்துக்காட்டி மாசு போகும் நிலையை விளக்கு கிருர்.

சுவை நுகர்வுடையான் காட்சியில் பயத்தில் ஆழ்ந்த மான், இடத்தொடர்பு காலத்தொடர்பு அற்றது. அதனுல் தனித்தன்மையினின்றும் நீங்கியது. இந்த நிலையைப் பயப்பட்ட நிலையென்ப. இந்நிலைக்கு ஒரு காரணம் இருத்தல் வேண்டும். இங்குப் பொருள், தொடர்பற்ற பயம் என்ற நிலைக்கு மாறுபடுகிறது. பொது உண்மையாக

விளங்கும் இப்பயம் தனித்தன்மைக் கூறுகள் அற்றுக் காண்போன் அறிவில் தோன்றுவதாகும். அவ்வாறு தோன்றும் பயம் அவன் மனத்திற் புகுந்து தாக்கி நிற்பதோடு அவன் கண்முன் மான் குதிப்பது போல விளங்கும். இவ்வாருகத் தூய்மைப்படுத்தும் சுவை நுகர்வுடையான் அனுபவத்தில் விளங்குவதுதான் சுவை நுகர்வின் பொருட்டன்மை.

உண்மைநிலை ஆராய்ச்சிக்குப் பட்டர் நாயக் பயன்படுத்தும் மொழியின் இருவகைச் சத்திகளை ஆபாசவாதியாகிய அபிநவகுப்தர் மறுத்துள்ளனர். ஆபாசவாத முறையில் தூய்மைப்படுத்தும் நிலையை அவர் விரித்துரைக்கின்ருர்.

ஹெகல் என்னும் மேலைநாட்டுத் தத்துவக் கலைஞருக்கும் தூய்மைப்படுத்தும் நிலைக்கருத்துமுண்டு. காண்பானிடமுள்ள பயம் துன்பத்தாலாவது அத்துன்பத்தினிடமுள்ள பயத்தையே தூய்மை செய்தல் வேண்டும் என்பது அவர் கருத்து. தன் முனைப்புத்தன்மை நீங்குவதால் பயம் என்ற நிலை நீங்கித் தூய்மை உண்டாகிறது. துன்பியல் நாடகம் பிழை செய்தவனைத் தண்டனைக்குட்படுத்தலால் அத்தண்டனை முன் தனித்தன்மையைப் போக்கிப் பொதுத்தன்மையைத் தந்து தூய்மை செய்வதாகும். ஆதலால் உண்மையின் வன்மையும், நீதி முறையின் தெய்வத்தன்மையும், தீமைக்கு தீமை விளைக்கும் தன்மையும் விளக்கமாகின்றன. ஆனுல் அபிநவகுப்தர் பயத் தூய்மை செய்வது பயத்தையே என்பர். அது விளங்குகின்ற முறையிலிருந்து கலைப்பண்புடன் காட்டப்பெறுவதால் அதன் பொருள் தொடர்பு அறிகின்றது. ஆதலால் தூய்மை பெறுகிறது.

அவர் சுவை நுகர்ச்சியின் இறுதிநிலை ஆனந்த நிலையாக மாட்டாது என்று விளக்குகிருர். அந்த ஆனந்த நிலை சத்துவகுணத்தின் மிகுதிப்பாடு என்பது பட்டர் நாயக் என்பவரது கருத்து. அது வேதாந்த முறையை ஒத்தது. அந்த நிலையை விமம்சர், ஸ்பந்தா, ஸ்புராட்டா அல்லது சமத்காரம் என்ற நிலைக்கு ஒத்ததென்று அபிநவகுப்தர் விளக்கியுள்ளார்.

———

இ. வீர சைவம்

மொகெஞ்சதரோவிலும், ஹாரப்பாவிலும் சில ஆண்டுகளுக்குமுன் கண்டெடுத்த புதைபொருள்கள் சிந்து நதி தீரத்தில் முதிர்ந்த நாகரிகம் பொருந்திய மக்கள் வசித்தனரென்பதனை விளக்குகின்றன. கி. மு. 3000 ஆண்டளவில் விளங்கிய சால்கோலிட்டிக் (Chalcolitic) காலத்தைச் சேர்ந்தவர் சிந்து மக்கள் என்று அவை விளக்குகின்றன. அவர்கள் மிகவும் உயர்ந்த நாகரிகம் உடையவர்கள். அந்நாகரிகத்தில் இந்திய ஆரியரது கலப்பின் அடையாளம் சிறிதும் காணப்படவில்லை. சிந்து மக்களது சமயத்தைப்பற்றி மொகெஞ்சதரோவும் சிந்து நாகரிகமும் எனும் நூலில் சர் ஜான் மார்ஷல் என்பவர் ஓர் அத்தியாய அளவுக்கு விரித்தெழுதியுள்ளார். அதனுள் அம்மக்கள் பெண் கடவுளாகிய சத்தியையும் ஆண் கடவுளாகிய சிவனையும் வழிபட்டார்களென்று முடிவு செய்துள்ளனர். அவர் அந்த ஆண் கடவுளைச் சிவனுக்கு ஒப்பிடுவது அவருக்குள்ள முக்கிய அடையாளங்கள் கருதியேயாகும். அவை மூன்று கண்ணுடைமையும் யோக பரமாயிருத்தலுமாகும். இவை அங்குப் பற்பல இடங்களில் கண்டுபிடிக்கப்பெற்ற முத்திரைகள், உருவங்கள், செதுக்கப்பட்டவைகள், மற்றும் அடையாளங்கள் முதலியவைகளில் விளங்குவனவாகும். அவர்கள் இலிங்கம், சூரியன், விலங்குகள், மரங்கள் முதலியனவற்றை வழிபட்டனரென்பது மார்ஷல் கூறுவதாகும். சிந்து மக்கள் சமய நிலையில் பிறநாட்டுச் சமயங்களிலுள்ளனவற்றை ஒப்பாகச் சொல்லக் கூடியனவுண்டு. வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முன்னிருந்த ஒவ்வொரு சமயங்களிலும் வரலாற்றுக் காலத்திற்குட்பட்ட சமயங்களிலும் இத்தகைய ஒத்த நிலையுண்டென்பது உண்மையாகும். முழுமையும் உற்று நோக்கினல் இக்காலத்திலும் நிலைத்து வரும் இந்து சமயத்தினின்றும் வேறுபடாத தன்மையதாய் அவர்கள் சமயமும் விளங்குகிறது; அல்லது சிவ, சத்தி சமயங்களுடனும் இயற்கையுடனும் தொடர்புடையதாக விளங்கு

கிறது. சிவ, சத்தி வழிபாடுகள் இரண்டும் பெருவாரியாக மக்களிடத்தே மிக்க உறுதியுடன் இன்றும் விளங்கு கின்றன" என்று சர் ஜான் மார்ஷல் குறித்துள்ளனர்.

சிந்து மக்களது சமயம் பற்றி இவ்வாறு சர் ஜான் மார்ஷல் குறித்த முடிபுகள் முற்றிலும் தக்கவையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை. "சத்தி சமயத்தைப் பற்றியும், இயற்கை, மரம், விலங்கு வழிபாட்டைப் பற்றியும் மார்ஷல் விரித்துரைத்தன ஒருவாறு பொருந்திய முடிபாகவிருந் தாலும் வரலாற்றுக் காலத்திய சிவனாகிய ஆண்கடவுள் பற்றிய அவர் கருத்துரைகள் வலிந்து கூறப்படுவன. இந்த அத்தியாயத்தின் பிற பகுதிகள்போல அறிவுக் கொத்தனவாய் விளங்குவனவல்ல. கரடு முரடாய்ச் செதுக்கப்பட்ட முத்திரையிலிருந்து அப்பழங்காலத்தே எதிர்பார்க்க முடியாததான மகேசன், மகாயோகி, பசுபதி, தக்ஷிணாமூர்த்தி என்ற சிவனது சிறப்புக் குணங்களைத் தெரிவிப்பது நம்புவதற்கரிதாம்" என்று சென்னை நீலகண்ட சாஸ்திரியார் கூறுகின்றார். ஆதலின் அவரது முடிபுகளை யாவரும் ஒப்பத் தகுந்த முறையில் கல்வெட்டுக் களின் ஆதரவு கொண்டு விளக்குவது இன்றியமையாத தாகும். மதகுரு ஹீராஸ் என்பவர் கல்வெட்டுக்களை அறிந்த முறையில் சிந்து மக்களது முக்கிய தெய்வங்கள் சிவனும் சத்தியுமாகுமென்று நன்கு விளக்கியுள்ளனர்.

மதகுரு ஹீராஸ் தனது நீண்ட அறிவு மிக்க கட்டுரை யில் சிந்து நதி தீரத்தில் விளங்கிய முத்திரைகளில் பொறித்த உருவ ஒலிக் குறியீடுகளால் (Picto Phono-graphic) மிக்க வெற்றிகரமாக இதனை விரித்து உரைத் திருக்கின்றார். அவர் அச் சிந்து நதி தீர நாகரிகத்தை ஆக்கினவர் யார் என்று ஒரு முக்கிய வினாவை எழுப்பி யுள்ளார். மார்ஷலும் அவர் துணையாளரும் மொகெஞ் சதரோ வாசிகள் உறுதியாக ஆரியருக்கு முற்பட்டவ ரென்று தடை விடைகளால் நிருபணஞ் செய்திருந்தாலும் அவர்கள் இன மரபைத் தெளிவு படுத்தவில்லை. ஹீராஸ் தனது உருவக் குறியீடுகளால் மொகெஞ்சதரோ மக்கள், இனமரபில் திராவிடர்கள் என்று தெளிவாக நிருபித்துள்ளனர். சில புலமையாளர்கள் இந்தியாவின் பூர்வீகக் குடிகள், திராவிடர்கள் என்று உறுதி செய்வது

அதிசயமாகாது. ஆதி மனித வாழ்க்கைக் காலத்திற் கேற்றவாறு படிப்படியாய் ஒரு நாகரிகத்தை அவர்கள் உண்டாக்கினர்கள். "லெமூரியா கண்டம் கடல் கொண்ட பின் அங்கு வளர்ச்சியுற்ற நாகரிகம் தென்னிந்தியாவை அடைந்தது. அக்கடல்கோளினின்றும் பிழைத்தவர்க்குத் தென்னிந்தியா அடைக்கலம் புகுதற்கு இடமாயதென்று அநுமானிப்பது குற்றமாகாது. அதனல் பிரளயத்தினின்றும் தப்பித்த மனித இனம், வளர்ச்சியுறத் தென்னிந்தியா இடமாயிற்று. ஜன நெருக்கடியால் திராவிடர்களின் வெளியேற்றம் மைசூர் பக்கமாக இருந்தது. அதனல் தென்னிந்தியா அவர்களது இருப்பிடமாக இருந்திருக்க வேண்டும். அங்கிருந்து அவர்கள் வடக்கே பரவினர்கள்" என்று கோவிந்தாச்சார்ய சுவாமிகள் கூறுகிருர். "சுமேரியா நாகரிகத்தைப் பற்றிய ஹாலின் கொள்கை உண்மையாகுமானல் இந்தியாவில்தான் நாகரிகம் முதலில் தோன்றியது. அது முன்னைய திராவிடர்களது சம்பந்தத்தையுடையது என்பது உறுதியாகும். பின்பு அது மெசோபெடேமியாவுக்குச் சென்றது. பாபிலோனிய நாகரிகமும் மற்றும் பிற நாகரிகங்களும் அதனிடத்தி னின்றும் தோன்றின. இவையே தற்கால நாகரிகத்திற்கு அடிப்படை" என்று டாக்டர் சட்டர்ஜி கூறுகிருர்.

முதல் இந்தியர்களது அல்லது திராவிடர்களது சமயம், தத்துவ ஞானங்களை அறிய மொகெஞ்சதரோ முத்திரைப்பதிவுகள் உதவுகின்றன. கடவுளுக்கு 'இருவன்' (இறைவன்) என்று பெயர் வழங்கியிருத்தலால் கடவுள் தனித்த உண்மைப் பொருளென்பது விளக்கமாகும். இருவன் என்பது என்றும் இருப்பது என்னும் பொருளுடையதாகும். ஆண் கடவுளாகிய உருவம் சிவன் இருந்த வண்ணமாய் யோக நிலையிலிருத்தலைக் குறிக்கும். இதனல் யோக நிலை பற்றிய பழைய கருத்து விளக்கமாகும். பெண் கடவுள், அம்மா அல்லது சத்தி என்று அழைக்கப் பெறுகிறது. திராவிட மொழிகளில் அம்மா என்பது தாய் என்பதற்குப் பொது மொழியாகும். மொகெஞ்சதரோ விலும் ஹாரப்பாவிலும் சத்திக் கடவுளது மண்சிலைகள் அதிகமாகக் கிடைத்தன. சிந்து மக்களது இலிங்கம் பற்றிய கருத்து சிவனதும் சத்தியினதுமாகிய குறிகள் ஒன்று கூடிய நிலை என்பதாகும். மொகெஞ்சதரோவிற்

கும், கருநாடகத்திற்கும் பழைய காலம் முதல் மற்றொரு தொடர்பு இருந்து வருகிறது என்பதனை முடிப்பதற்கு முன் குறிக்கவேண்டுவதேயாகும். கன்னட தேசத்திலுள்ள இக்கால இலிங்க தாரிகம், தங்கள் வீட்டுச் சுவர்களில் ஒரு குறியை அமைக்கிறார்கள். அதன் பொருளை அவர்கள் அறிய மாட்டார்கள். அக்குறி ×, என்பதாகும். இக்குறி மோகஞ்சதரோவிலும், ஹாரப்பாவிலும் உள்ள பதிவு களிலும் அடிக்கடி காணப்படுகிறது. அது கூடுதல் அல்லது சேர்க்கை என்று பொருள்படும். வீரசைவ சமயத்தில் சமயக் கோட்பாடுகளில் முக்கியமான அக்குறி, ஆண் பெண் தத்துவங்களின் சேர்க்கையைக் குறிக்கும்.

மாறுபட்ட இரு தத்துவங்களின் சேர்க்கையே இலிங்கத்தின் கருத்தாவது என்பது சிவாகமங்களில் விளக்கமாம். அவைகளின் தொன்மை, ஆரண்யகக் காலம் என்று குறிக்கப்படுகின்றது. சத்தியைப் பெண் என்றும் சிவத்தை ஆண் என்றும் ஒப்பிடும் முயற்சி பழிக்கத் தக்க குற்றமாம். சிவாகமங்கள் சிவத்தை உண்மைப்பொருளின் சத்துக் கூறு எனவும் சத்தி அதனுடைய சித்துக் கூறு எனவும் ஐயமறத் தெரித்துரைக்கின்றன. சிவமும் சத்தியும் பரம்பொருளின் புலன்கடந்த நிலையும், புலனுறு பொருள் களுள் கலந்த நிலையும், செயலற்ற நிலையும், செயலுறும் நிலையும், அருவமும் உருவமுமாய கூறுகளாம். ஆனால் ஆகமச் செல்வர்கள், நிரந்தரமாறுபாடானவைகளை இந்த இரண்டு கூறுகளில் அடக்குவர். அவ்வாறு செய்தமை மாறுபாடான தன்மையை ஒன்றன்பின் ஒன்றாக ஆராய்ந்த முறையினால் அன்று. ஆனால் உள்உணர்வின் அநுபவ முறையால் நிலை உயர்ந்தபோது அவை தானாக உருகி ஒன்றாயிற்று. முழுவதும் மாறானவை நிறைவுற்று ஒன்றாய் விளங்குவன. எனவே இலிங்கம் பரம்பொருளினது. சத்திகளின் ஒருமை நிலையெனவும், சத்துச் சித்துக்களின் ஒருமை நிலையெனவும் குறிப்பதாகும்.

சிவாகமங்கள் காமிகம் முதல் வாதுளம் வரை இருபத் தெட்டாம். இவ்வாகமங்களின் பிற்பகுதிகள், வீரசைவக் கொள்கைகளையும் கிரியைகளையும் விரித்துரைப்பன. அவற்றுள் பல பொதுவாகவோ, சிறப்பாகவோ வீரசைவ நெறியை விரிவாக எடுத்துரைப்பன. சிவாகமங்களின்

பிற்பகுதி வீரசைவ நெறியைக் குறிப்பதென்ருல் பிற சைவ சமயப் பிரிவுகளைத் தோற்றுவித்த ஆகமங்களின் ஒரு பிரிவு என்றே வீர சைவ சமயம் கொள்ளப்பட வேண்டும். மிக்க பழமை வாய்ந்த ஆகமக் காலத்தே வீரசைவம், முழுவதும் வளர்ந்த சமயமாக விளங்கியிருக்க இயலாது. அதனை முதிர்ந்த நெறியாக வளர்ப்பதற்கும், தனித்த வீர சைவ சமூகம் உண்டாக்குவதற்கும், சைவத்தினின்றும் வேருகவும் தெளிவுடையதாகவும் ஆக்குவதற்கும் பன்னிரண்டாம் நூற்ருண்டில் நடுவே விளங்கிய கன்னட தேசத்துப் புகழுடைய வசவர் என்ற வீரருடைய திறமை வேண்டியிருந்தது.

வீரசைவ சமயத்தை நிறுவியவர் ஐந்து ஆசார்யர்கள் என்ற மரபுண்டு. அவர்கள் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முற்பட்ட தொன்மை வாய்ந்தவர்கள். இவ்வாசார்யர்கள் யாவரும் புராண கதையில் வந்தவர்களல்லர். அவர்கள் பால் அன்புடையார்கள், அவர்களையும் அவர்கள் சமயத்தையும், பழமை வாய்ந்ததென்று அறிவிக்க, அவர்களைப் பற்றிய உண்மைகளை அவர்கள் தெய்வத்தன்மை பொருந்தியவர்களென்று நினைக்குமளவில் மிகைபடச் செய்தார்கள். கன்னட இலக்கியங்களில் அவர்களைப் பற்றிய குறிப்புக்களுள், கன்னடத்திலும் தெலுங்கிலும் ஆக்கிய நூல்கள் அவர்கள் பெயரால் வழங்கப்பெறுவன. அவர்கள் சமயத்தைப் பரவச் செய்தார்கள். அவர்கள் நிறுவிய மதங்கள் இன்றும் நிலவுகின்றன. இவைகளே அவர்களைப் பற்றிய சில உண்மைகள். இவ்வாருகிலும் அவர்கள் வீர சைவ சமயத்தை நிறுவியவர்கள் என்பது மிகையேயாகும். வரலாற்று ஆராய்ச்சியினராக மிக்க சிரத்தையும் நடுநிலைமையும் உடைய கன்னட மொழிப் புலவர்கள் இவ்வாசார்யர்கள் வீரசைவ சமயத்தை ஆக்கினவர்கள் அல்லரென ஐயமற விளக்கியுள்ளார்கள். அவ்வாசார்யர்களுள் சிலர் வசவர் காலத்தவர் என்றும் மற்றவர் அவருக்குப் பிற்பட்டவர் என்றும் குறித்துள்ளனர். "வசவருக்குப் பின்வந்த ஆசார்யர்கள் உண்மையாய் இருந்தவர்களேயாவர். வசவருக்கு முற்பட்ட ஆசார்யர்கள் எனப்படுபவர், அவர்காலத்திற்கு முன்னிருந்தவரல்லர். சமணராட்சியில் சமண அரசனுக்குப் பிரதம மந்திரியாய் வசவர் இருந்தார், அவ்வாறிருந்த போதிலும்

வீரசைவ சமயத்தைத் தோற்றுவித்தார். அதன் பெருமையைப் பத்து வருடங்களுக்குள் உயர்த்தி வைத்தனர். அவருடையதும் அவர் அன்பர்களுடையதுமான பொன்மொழித் தொகுதி வசனசாத்திரம் எனப்பெயர் பெறும். அதனைப் படிப்போர் அதனுள் விளங்கும் பெருமதிப்புள்ள சமயக் கருத்துக்களை நோக்கி முதல்நூலென்றே கருதுவர். அதனிடத்துப் புதுமையும் சக்தியும் காணப் படுவன. பழைய நூற் கருத்து கொண்டு இலங்கும் எந்த இலக்கியங்களிலிருந்தும் அவை பெறப் பெற்றன அல்ல. வசவருடைய தலைமையின்கீழிருந்த சரணர்களிடம் அமைந்த உயிர்த் துடிப்பையும் ஆர்வத்தையும் இலக்கியங்களில் காணலாம். அவை வசவர் ஒருவராலே ஊக்குவிக்கப் பெற்றவையாகும்.

வசவராலே வீரசைவம் ஒருசமயமாகப் பிறந்தது. அது சிவானுபவ மண்டபத்தால் விரைவுடன் இயங்கியது. அம்மண்டபம் சமயானுபவத்திற்கு இல்லமாயும், சமய சமூக நிலைக்கழகமாயும் விளங்கியது. இவ்வுலகில் ஒவ்வொரு மனிதனும் தன்னிலையறிதல் வேண்டி கி. பி. 1160-ம் வருடத்தில் வசவர், இக்கழகத்தை நிறுவினர். அழிந்து கொண்டிருக்கும் சமயத்திற்குப் புத்துயிர் கொடுக்க அது நிறுவப்பட்டது. தனித்த நோக்கும் ஆண்களையொத்த சமவுரிமையும் பெண்களுக்குக் கொடுப்பதற்கும், எளிய வாழ்க்கையையும், தனிப்பட்ட கருத்தையும் ஆதரிப்பதற்கும் அக்கழகம் தோற்றுவிக்கப்பெற்றது. இக்கழகம் வசவரது திறமையை விளக்கச் சிறந்த சான்றாகும். அவர் தொண்டு பெரிது எனினும் அவர் செயலும் அத்துணைப் பெரியதாய்ப் பல திறப்பட்டு விளங்கியது. இஃது அவரது செயலறிவை வெளிப்படுத்துவதுமட்டுமல்லாமல் அவரது மனம், வாக்கு, காயம் எனும் திரிகரணமும் இன்பந்தரு முறையில் ஒன்றுபடுத்தி நிற்கும் முறைமையை விளக்குவதாகும். சைவத்தை வருணாச்சிரமம் எனும் விலங்குகளினின்றும் நீக்கியவர் அவரேயாகும். புதுமைப் போக்கினை வகுத்தவர் அவரே.

வீர சைவ சமயத்தை இலிங்காயத சமயம் என்பர். அந்நெறியுடையார் உடம்பில் பரம்பொருளின் அடையாளமாகிய இலிங்கத்தைத் தரிப்பதனுல் அப்பெயராயிற்று. வீர சைவ சமயத்தில் உடம்பில் இலிங்கந் தரித்தல் முக்கிய

வெளிப்படையான இலக்கணமாம். இலிங்காயத சமயம் தனித்த இயல்பினை உடையது என்று விளக்குவதல்லாமல் இலிங்காயத சமூகம் ஒரு தனித்த சமயக் கூறு என்று அறிவிக்கிறது. சுத்த சமயம் என்பது, விருப்பு வெறுப்பற்ற சமநிலை போல முயற்சிக்குரிய வழி ஆக மாட்டாது. ஆயினும் விருப்பு வெறுப்பு அற்ற நிலை உயர்ந்ததும் தெய்வத்தன்மை வாய்ந்ததுமாய் உள்ளவற்றை அடைய வழிகோலுவதாகும். இலிங்கம் உயர்ந்ததும் தெய்வத் தன்மை வாய்ந்ததுமாயுள்ளவற்றிற்கு அடையாளமாக விளங்குவது. இலிங்காயத சமயம் தனித்த கொள்கை, ஆசாரம், சாத்திரங்களுடைய ஒரு நெறியாகும். அதன் கொள்கை, உயிரைத் தெய்வத்தன்மையுடையதாக ஆக்குதலில் ஊன்றியுள்ளது; ஆசாரம், ஆறு ஆதார நிலைகளோடு கூடிய படி மரபுடையது; சாத்திரம் சாக்த விசிஷ்டாத்துவிதமாகும்.

பலவகைப்பட்ட உலகில் மனிதன் பிறந்து அதனுள் ஒரு பகுதியாகின்றான்: அவன் புலன் அறியா நுண்ணிய நிலையில் உலகத்தை அறியுமுன்னரே அதனை அதனுடைய பருப்பொருளான நிலையில் அறிகின்றான். ஆனால் மனிதனுடைய வளர்ச்சியில் இந்தத் தூண்டுதல் உண்டாகிறது. அதன் பயனாவது தத்துவ ஞானமே. காட்சி அநுபவத்திற்குரிய உலகத்தை அதனுடைய உண்மை நிலையொட்டி அறிவின் முயற்சியால் புதுமையாக வகுக்கும்போது தோன்றும் அறிவினையே தத்துவ ஞானம் என்பர். உண்மையில் உலகம் ஆக்கப்பட்டு விளங்குவதே. இந்த ஆய்பொருள், பல்வகை நோக்கங்களாக விரிந்து காட்டும். தத்துவ ஞானத்தின் வரலாறு என்பது மனிதவறிவிற்குப் படிப்படியாகத் தெளிவுறுந் தன்மையில் வரும் பலவகைக் கூறுபாடாய கருத்துக்களின் வரலாறேயாகும்.

பண்டைக் காலத்தில் ஆய்விற்கு முதலாக எழுந்தது உயிர்ப்பொருள் பற்றியேயாகும். புலனறிவு உலகத்தின் ஆதாரமாகும் பொருளைக் காண்பதே பண்டைப் பெரியோரது கருத்தும் விருப்பமுமாம். இதற்குப் பின் எடுத்துக் கொண்ட ஆய்விற்குரிய பொருள் மிக்க மேன்மை உடையதாக விளங்கியது. இந்த நிலையில் வெறும் பூத பௌதிகமான ஆதாரப்பொருள்களை நாடுவதாக இல்லை.

அறிசெயலின் பண்பினை அறிவதே புலமையாளரது முக்கிய செயலாக இருந்தது. அவர்கள் முதன் முறையாகப் புலனறிவு உலகத்தில் உயிர்ப்பொருள் ஆய்வினை முறைப்படுத்துவதற்கும் முடிப்பதற்கும் அறிதலாகிய சத்தி முன்னுள்ளதாக உணர்ந்தார்கள். தத்துவ ஞானத்தில் முதல் நிலையாவது, அறிவு எழுவதற்கு அமைந்த சூழ் நிலைகளை ஆராய்வதாகும்.

பிறிதொரு வகையாகக் கூறப்படுமானல் உயிர் தன்னைத்தானே அறிகின்ற ஆற்றலே ஆராய்ச்சி எனப் படும். அது தத்துவ அறிஞர்களது ஆராய்ச்சிக்கு உரிய தாகும் இந்தியாவில் விளங்கிய உபநிஷத்து முனிவர்கள், கிரீஸ்தேசத்து பிளாட்டோ, அரிஸ்டாட்டல் என்பவர்களது தத்துவ ஞான முயற்சிகளெல்லாம் இந்தப் பொருளைப் பற்றியனவாகும்.

மனிதன் அறிவுடைப்பொருள்; மனிதன் அறிவு முக்கியமாகத் தன்னறிவாகும். மனிதனின் காட்சி முறை தனி மாற்றத்தால் ஆவதன்று. ஆனல் அம்மாற்றத்தை அறிவதேயாகும். மனித அனுபவம் எல்லாம் உளவியலாலும் பௌதிகத்தாலும் நிகழும் நிகழ்ச்சிகள் மாத்திரமல்ல; அந்நிகழ்ச்சிகளை அறிவதேயாகும். நாம் அறிவது எல்லாம் வெறும் உண்மையல்ல. அவை உறுதிப் பட்ட உண்மையாகும். காஷ்மீர சைவத்தில் இந்த உறுதிப்பட்ட உண்மை நிலையை பிரத்தியபிஞ்ஞானம் என்பர் இது காண்பான் காணப்படும் பொருள்களைப் பற்றிய அறிவில், தொடர்புகளை ஒற்றுமைப் படுத்துவதை அறிவிக்கும். இவ்வாறு தொடர்பு கொண்டு காணப்படும் பொருள் நம்முடைய மனத்திற்கு முற்றும் புறம்பானதன்று: அதனை வரையறையின்றிப் படிமுறையாக அறிந்து வெற்றி பெறுகிறேம். இவ்வாருக அறிவு என்பது ஒரு ஆன்மீக உலகம், ஒரு குறிக்கோள்முறை, ஒரு விளங்கத்தக்க உண்மை, பொருள்களை முன்னிலையாக்கிக் கொள்ளும் ஒருயிரின் செயலை உணர்த்தக் கூடியதாகும். இத்தகைய உலகத்தை ஒரு கடவுளையொட்டித்தான் உணர்த்த முடியும். அது எல்லாத் தொடர்புகளையும் ஆக்க வல்லது. அது மற்றெதனலும் அறிய மாட்டாதது; அது பரம்பொருளாகும். என்றுமுள்ள அறிவாகும். எல்லாவற்றையும்

அறியவல்லது; மனிதனோ ஏகதேசமாய்த்தான் அறிய வல்லன். முழுமையும் அறியவல்ல இந்தப் பொருளைக் கடவுள் என்பர். வீரசைவ சமயத்தில் இந்தத் தனித்த என்றுமுள்ள அறிவுப்பொருளைத் தலம் (Sthala) என்று பெயரிட்டுள்ளனர்.

வீரசைவத் தத்துவ நிபுணர்களில் புலனறியுண்மைப் பொருளுக்குத் தோற்றமாயும் ஆதாரமாயும், நிலவுலகின் தோற்றத்திற்கு முதலும் முடிவுமாகியுள்ளதென்று தலத்தின் இலக்கணம் கூறப்படுகின்றது. புலன் அனுபவத்திற்கு உரிய உள்பொருள் அல்லது புறநிலைப்பொருள் களின் தோற்றம் என்பது நிரந்தர நிறைவும் தன்னிருப்புமாகிய சம்வித் அல்லது தலம் என்னும் பொருளினுடைய காலத்தொடர்புடன் குறைபாடுடைய விரிவாகும். எனவே தலம் என்பது முடிவிலாத என்றுமுள அமைதியாகும். அதனிடத்தே எல்லா இயக்கமும் முரண்நிலை ஆய்வும் ஒடுங்குவதாம். (செயலும் சிந்தனையும் அடங்குவதாம்). இந்த என்றுமுள்ள உண்மைப் பொருளின் முடிவான தோற்றமாவது காண்ட் என்பவர் குறித்த தன்னறிவும், அறிவுடைக் காட்சியின் ஒற்றுமையுமாகும். இந்தக் காட்சிக் கருத்தின் ஒற்றுமை உண்மையில் முடிவானதாக ஆகுமா என்னும் வினா எழுகின்றது. இந்தப் பதார்த்தத்தின் முடிந்த நிலை பரம்பொருளாகுமா? சுத்த அறிவு மூலப்பொருளாகுமா? அறிவுடைமை அறியப்படும்பொருளை முன்னுண்மையதாகக் குறிக்கவில்லையா? அது முன் உள்ளதாகக் குறிக்கிறது என்பதனை நாம் நம்புகிறோம். அளவைக் கூறாகிய அறிவின் ஒற்றுமைத் தொகுப்பு அகம் அல்லது அடிப்படைச் சேர்க்கையாகிய அளவையால் அமையும் பொருளின் முன்னுண்மையை விளக்கும். இந்த நான் என்னும் அகம் என்ற தத்துவம் அதன் இயல்பிற் கருதப்படும்போது அதுவே மூலப்பொருளாகும். அதைப் பற்றிய எண்ணம் அல்லது அறிவு அதன் வடிவமாகும். இப்பொருளாந்தன்மையைப் பல சிந்தனையாளர் புறக்கணித்தனர். அதன் தோற்றம் அப்பாற்பட்டமையான் அது குறித்த தெளிவு வடிவுடைப்பொருளால் பெறப்பட்டது. ஆனால் வீரசைவ சமயத்தினர் அளவைகளால் அறியப்படாத பொருளினின்றும் உலகத்தின் மூலப் பொருளையும் ஒன்றுபடு கருத்து வடிவத்தையும் பிரிப்ப

தில்லை. எல்லாப் பொருள்களையும் ஊடுருவி நிற்கும் தத்துவ ஆதாரப்பொருள், நமக்கு உயிர்க்கூறினைத் தருகிறது. அது நான் எனும் தத்துவமாய்ச் சிவமாகும். உருவமுடையதும் உண்மையுமாய பொருள், அறியும் ஆற்றலைத் தருகிறது. அது சத்தியாகும்; நானெனப் படாததாய் நானெனும் அறிவை அறியும் அறிவாயது. தத்துவ ஞானம், உலகத்தை அறிவால் விதந்தறிவது எனப் பட்டாலும், தன்னறிவு அதனது முதலும் முடிவும் என்று கூறப்பட்டாலும், தலம் அல்லது என்றுமுள்ள தன்னறிவை உணர்தலாவது உயிரையும் அறியும் ஆற்றலையும் புலப் படுத்துகிறது. அவை சிவமும் சத்தியுமாம். அவை நான் எனவும் நானெனும் அறிவை உணரும் அறிவு எனவும் விளங்குவன.

"உன்னை முன்னே அறி" என்பது தத்துவ ஞானத்தின் நம்பிக்கையுடைய குறிக்கோளுரை. உயிர் தன்னைத்தானே அறிகிற நிலை என்ன? அது தன்னை அறிவானாக அறியும். எந்தப்பொருளையும் உயிர் பார்த் தாலும், அது தன்னை அறிவானாகத்தான் அறியும். எந்தப் பொருள் அறிவால் தன் உயிரறிவு விளக்கமாக்கப் படுகிறதோ அந்தத் தன்னறிவின் வடிவம் நான் அறிபவனா யிருக்கிறேன் என்பதேயாகும். தன்னறிவு என்பது பொதுமைப்பொருள். அது மாறுபடு பொருளறிவின் நடுவேயும் தன்னிலை கெடாதிருப்பது; அறிவால் முறைப் படுத்தாதது; அறிவில் நுழைவதில்லை. எல்லாவறிவும் தன்னறிவைச் சுற்றி விளங்கும். உலக ஞானத்தின் முழுநிலையும் உயிர் ஞானத்தின் அடிப்படையின் மேல் நிற்பது. முழு உலகத்தின் இயக்கம் என்பது என்ன? அது உள்பொருளது உண்மை நிலையின் அறிவுத் தன்மையை விரித்து உரைப்பதாகும். உலக இயக்கத்தோடு ஒன்றி நிலவுகின்ற நமது முழு இயற்கை வளர்ச்சியில் அறிதல் என்பது இருத்தலாகிய நிலைபோல் இன்றியமையாதது என்று நாம் கூறத்தகும். ஆதலின் மூலப்பொருள் நிலை யிலும், உருவ நிலையிலும் தன்னறிவில் வேறுபாடு காணப் பெறுகிறது.

வீர சைவ சமயத்தினர் மூலப்பொருள் நிலையிலும், சகுண வடிவமுள்ள நிலையிலும் தோன்றும் வேற்றுமை தன்னறிவில் ஒழிக்கப்படுகிறதென்பதனை ஏற்றுக்கொள்

அறியவல்லது; மனிதனே ஏகதேசமாய்த்தான் அறிய வல்லன். முழுமையும் அறியவல்ல இந்தப் பொருளைக் கடவுள் என்பர். வீரசைவ சமயத்தில் இந்தத் தனித்த என்றுமுள்ள அறிவுப்பொருளைத் தலம் (Sthala) என்று பெயரிட்டுள்ளனர்.

வீரசைவத் தத்துவ நிபுணர்களில் புலனறியுண்மைப் பொருளுக்குத் தோற்றமாயும் ஆதாரமாயும், நிலவுலகின் தோற்றத்திற்கு முதலும் முடிவுமாகியுள்ளதென்று தலத்தின் இலக்கணம் கூறப்படுகின்றது. புலன் அனுபவத்திற்கு உரிய உள்பொருள் அல்லது புறநிலைப்பொருள்களின் தோற்றம் என்பது நிரந்தர நிறைவும் தன்னிருப்புமாகிய சம்வித் அல்லது தலம் என்னும் பொருளினுடைய காலத்தொடர்புடன் குறைபாடுடைய விரிவாகும். எனவே தலம் என்பது முடிவிலாத என்றுமுள அமைதியாகும். அதனிடத்தே எல்லா இயக்கமும் முரண்நிலை ஆய்வும் ஒடுங்குவதாம். (செயலும் சிந்தனையும் அடங்குவதாம்). இந்த என்றுமுள்ள உண்மைப் பொருளின் முடிவான தோற்றமாவது காண்ட் என்பவர் குறித்த தன்னறிவும், அறிவுடைக் காட்சியின் ஒற்றுமையுமாகும். இந்தக் காட்சிக் கருத்தினொற்றுமை உண்மையில் முடிவானதாக ஆகுமா என்னும் வினா எழுகின்றது. இந்தப் பதார்த்தத்தின் முடிந்த நிலை பரம்பொருளாகுமா? சுத்த அறிவு மூலப்பொருளாகுமா? அறிவுடைமை அறியப்படும்பொருளை முன்னுண்மையதாகக் குறிக்கவில்லையா? அது முன் உள்ளதாகக் குறிக்கிறது என்பதனை நாம் நம்புகிறோம். அளவைக் கூறாகிய அறிவின் ஒற்றுமைத் தொகுப்பு அகம் அல்லது அடிப்படைச் சேர்க்கையாகிய அளவையால் அமையும் பொருளின் முன்னுண்மையை விளக்கும். இந்த நான் என்னும் அகம் என்ற தத்துவம் அதன் இயல்பிற் கருதப்படும்போது அதுவே மூலப்பொருளாகும். அதைப் பற்றிய எண்ணம் அல்லது அறிவு அதன் வடிவமாகும். இப்பொருளாந்தன்மையைப் பல சிந்தனையாளர் புறக்கணித்தனர். அதன் தோற்றம் அப்பாற்பட்டமையான் அது குறித்த தெளிவு வடிவுடைப்பொருளால் பெறப்பட்டது. ஆனால் வீரசைவ சமயத்தினர் அளவைகளால் அறியப்படாத பொருளினின்றும் உலகத்தின் மூலப்பொருளையும் ஒன்றுபடு கருத்து வடிவத்தையும் பிரிப்ப

தில்லை. எல்லாப் பொருள்களையும் ஊடுருவி நிற்கும் தத்துவ ஆதாரப்பொருள், நமக்கு உயிர்க்கூறினைத் தருகிறது. அது நான் எனும் தத்துவமாய்ச் சிவமாகும். உருவமுடையதும் உண்மையுமாய பொருள், அறியும் ஆற்றலைத் தருகிறது. அது சத்தியாகும்; நானெனப் படாததாய் நானெனும் அறிவை அறியும் அறிவாயது. தத்துவ ஞானம், உலகத்தை அறிவால் விதந்தறிவது எனப் பட்டாலும், தன்னறிவு அதனது முதலும் முடிவும் என்று கூறப்பட்டாலும், தலம் அல்லது என்றுமுள்ள தன்னறிவை உணர்தலாவது உயிரையும் அறியும் ஆற்றலையும் புலப் படுத்துகிறது. அவை சிவமும் சத்தியுமாம். அவை நான் எனவும் நானெனும் அறிவை உணரும் அறிவு எனவும் விளங்குவன.

"உன்னை முன்னே அறி" என்பது தத்துவ ஞானத்தின் நம்பிக்கையுடைய குறிக்கோளுரை. உயிர் தன்னைத்தானே அறிகிற நிலை என்ன? அது தன்னை அறிவாளுக அறியும். எந்தப்பொருளையும் உயிர் பார்த் தாலும், அது தன்னை அறிவாளுகத்தான் அறியும். எந்தப் பொருள் அறிவால் தன் உயிரறிவு விளக்கமாக்கப் படுகிறதோ அந்தத் தன்னறிவின் வடிவம் நான் அறிபவனு யிருக்கிறேன் என்பதேயாகும். தன்னறிவு என்பது பொதுமைப்பொருள். அது மாறுபடு பொருளறிவின் நடுவேயும் தன்னிலை கெடாதிருப்பது; அறிவால் முறைப் படுத்தாதது; அறிவில் நுழைவதில்லை. எல்லாவறிவும் தன்னறிவைச் சுற்றி விளங்கும். உலக ஞானத்தின் முழுநிலையும் உயிர் ஞானத்தின் அடிப்படையின் மேல் நிற்பது. முழு உலகத்தின் இயக்கம் என்பது என்ன? அது உள்பொருளது உண்மை நிலையின் அறிவுத் தன்மையை விரித்து உரைப்பதாகும். உலக இயக்கத்தோடு ஒன்றி நிலவுகின்ற நமது முழு இயற்கை வளர்ச்சியில் அறிதல் என்பது இருத்தலாகிய நிலைபோல் இன்றியமையாதது என்று நாம் கூறத்தகும். ஆதலின் மூலப்பொருள் நிலை யிலும், உருவ நிலையிலும் தன்னறிவில் வேறுபாடு காணப் பெறுகிறது.

வீர சைவ சமயத்தினர் மூலப்பொருள் நிலையிலும், சகுண வடிவமுள்ள நிலையிலும் தோன்றும் வேற்றுமை தன்னறிவில் ஒழிக்கப்படுகிறதென்பதனை ஏற்றுக்கொள்

வதில்லை அவர் தன்னறிவில் மூலப்பொருளாய நிலையையும், வடிவத்தின் நிலை வெளிப்படாத உள்ளார்ந்த ஆற்றல் நிலையையும், வெளிப்பட்ட ஆற்றல் நிலையையும் பிரித்துவைக்கின்றனர். பரம்பொருளின் உள்ளார்ந்த ஆற்றல் நிலை மூலப்பொருள் நிலைத் தத்துவத்தைச் சிவம் என்று கூறுவர். பரம்பொருளின் செயற்படுநிலை வடிவ மேற்ற நிலைகளின் தத்துவத்தைச் சத்தி என்று கூறுவர். இருத்தலுக்கும், அறிதலுக்கும், சிவத்திற்கும் சத்திக்கும் முடிவு காண முடியாத முரண்பாடுகளை அவர் கண்டவரிலர். ஆயினும் அவ்விரண்டிற்கும் ஒற்றுமை கண்டார். உயிர் வாழ்தல் ஆயது இருத்தலில் அறிதல் உள்ளியைந்த தெனவும், சிவத்தினிடத்து உயிர்போல் விளங்குவது சத்தியெனவும் அவர் ஒற்றுமையை உண்டாக்கினர். சிவத்திற்கும் சத்திக்கும் ஒரு முழுச் சேர்க்கையை அறிவிக்கிறார். இதனைச் சத்தி விசிஷ்டாத்வைதம் என்பர்.

வீரசைவ சமயத்தினருக்கு வடிவமின்றி மூலமுதற் பொருளே எல்லா உண்மைப்பொருள்களை ஒற்றுமைப் படுத்துவதற்கு உறுதி செய்யும் தத்துவமாகிறது. இந்தக் கருத்தின்படி படைப்பு அல்லது தோற்றமாகும் இயக்கம் உண்மையேயாகும். திரிபுக் காட்சியன்று. அவர் உடனடி யாக மாயா வாதம் அல்லது திரிபுக் காட்சிக்கொள்கையை மறுக்கிறார். சிவத்தின் விமர்ச சத்தியின் பயனாகப் படைத்தல் நிகழ்கிறதென்பதனை விளக்கினர். அச் சத்தி செய்தல் செய்யாமை, மற்றொன்றைச் செய்தல் எனும் வன்மையைப் பெற்றுள்ளது. உலகம் பொய் என்னும் கொள்கையை அவர் ஆதரிக்கவில்லை. உலகமானது அறிவுடைக் கடவுளின் திரிபுக் காட்சியாகுமாயின் அத்தகைய உலகம் ஒன்றுமில்லாத பொய்ப்பொருளாகும் என்று கூறுகிறார்.

எல்லா வகையாலும் நிரூபித்து உறுதி செய்யப்பட்ட உலகம், அறிவு மாறுபட்டுப் பொய்யாதல் எங்ஙனம் கூடும், இதுபோலவே சாங்கியரது பரிணாம வாதத்தை மறுக்கிறார். சாங்கிய நெறி மூன்று குணங்களுடைய பிரகிருதியை மேற் கொள்கிறது. அதனை முழுப் படைப்பும் உண்டாதற்கு யோனியாய்க் கருதுகிறது. பதினான்காம் நூற்றாண்டின் விருத்தியுரையாளர் மாரிதாண்டார்யா என்பவர் இம்முக்

குணங்களால் ஆக்கப்பட்ட உண்மைப்பொருள்கள் என்று ஒரு புத்துரை அருளினர். உண்மைப்பொருளின் அறிவு இச்சைக் கூறுகளினின்றும் பிரிந்த ஒருவகைத் தோற்றத்தி னின்றும் உண்டாயதென்று விளக்கினர். அவர் கொள்கைப்படி முக்குணங்கள், அறிவுக்கு முழுவதும் வேருக மூலப்பொருளின் வடிவங்கள் என்று இனி நினைக்க இயலாது. அது நானெனுந் தன்மையின் பிம்ப தத்துவ மாக விளங்குகிறது. அதுவும் அநேகபடித்திறமாகவுள்ளது. இந்த வகையாக மூன்று குணங்களைப் பற்றி வீரசைவர் கருத்துக்களை விளக்கமாக மாரிதாண்டார்யர், சாங்கியரின் பிரகிருதியையும் அத்வைதிகளிள் மாயையும் மிக்க திறமை யாக அவர் கருத்துக்களினின்றும் நீங்கி விளக்கியுள்ளனர். அதனல் அவர் முழுவதும் புது நெறியை வகுத்தார்.

வீர சைவ சமயத்தினர் பரம்பொருளுக்கும் என்று முள்ள அறிவுக்கும் குறியாகத் தலம் (Sthala) என்ற கருத்துடன் தொடங்குகின்றனர். உண்மையான அக நோக்கத்தால் தன்னுடைய அறிவின்கண் மூலப்பொருள் நிலையையும் வடிவுடைப் பொருள் நிலையையும் தெளிவு படப் பிரித்து உணர்ந்தனர். அவைகட்குச் சிவம் சத்தி யெனும் பெயர்களை அமைத்தனர். இந்த வேற்றுமைகள் முழுப்பொருளின் கூறுகளாக உறுதி செய்வதற்கே மேற் கொள்ளப்பெறுகின்றன. அவை முரண் நிலையான பொருள்களெல்லாம் முழு நிலைச் சாரத்தை அமைக்கவல்ல தோற்றத்திற்கு முன்னும் பின்னுமாய நிலைகளை விளக்குவன. பிறவகையாகக் குறியின் முழுமை பெறு சேர்க்கையாகச் சிவம் சத்தியை அவர் காண்கின்ருர். இவ் விரண்டின் சேர்க்கையின் கருத்து, இலிங்கமாக முடி கின்றது. இலிங்கம் என்னும் சொல்லில் சொல்வழி நின்ற பொருள் இரண்டு மூலச்சொற்களிலிருந்து பெறப்படு வதாகும். 'லி' என்பது ஒடுங்குவது என்னும் பொரு ளுடையது. 'கம்' என்பது வெளிவருவது என்னும் பொருள் உடையது. எனவே பரம்பொருளினிடத்தே உலகத்து உயிர்கள் யாவும் ஒடுங்குகின்றன. அதனின்றும் மீண்டும் தோன்றுகின்றன என அச்சொற் பகுதிகள் உறுதி செய்கின்றன. இதனல் இலிங்கம் என்ற சொற் குள்ள பொருள் தலம் என்ற சொல்லுக்குள்ள கருத்தை ஒத்திருக்கிறது. ஆனல் ஒரு வேற்றுமை உண்டு. அது

தலம் என்பது தத்துவத்திற்குத் தொடக்கமாகும். இலிங்கம் என்பது அதன் முடிவு. ஒரு கட்டுரைப் பொருளின் முன்னுரை முடிவுரைகள் தம்முள் ஒத்த நிலையை உடையன. இவ்விரண்டிடத்தும் உண்மையின் முழு நிலை கூறப்படுகின்றது. முதலில் அது வளர்ச்சியடையாத எளிய நிலையிலுள்ளது. இறுதியிலும் முழுவளர்ச்சி யுற்றிருக்கிற எளிய நிலையில் உள்ளது. உண்மை அல்லது தலம் அதன் இயக்கத்தின் இடையில் சிவம் சத்தியென இரு பிரிவாய்ப் பிரிந்து இலிங்கத்திடத்தே முழுமை கைவரப்பெறுமாறு மீண்டும் ஒன்று சேர்கிறது. எனவே வீரசைவத்தில் இலிங்கத்தின் கருத்து, ஆன்மீகப்பூரண இயக்க நிலையைக் குறிக்கும்.

தோற்றம் பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்திய உலகப் பொருளாக உணர்ந்தபோது தத்துவ அறிஞர் அதன் முடிவு, கருத்து அல்லது முன்னேற்றத்தின் குறிக்கோள் முதலியனவற்றை இன்றியமையாத ஆய்வுப்பொருளாகக் கொண்டனர். பூரணச் செயல் நிலையில் இறுதிநிலை அல்லது இறுதிக் கருத்து என்பதில்லை என்று கூறுவர் வீரசைவர். இறுதிக் கருத்து அல்லது முடிவு என்று பேசப் படுவதானுல் அதனை ஒருவாக்கியத்தில் முறைப்படுத்திச் சொல்லிவிடலாகும். அவ்வாக்கியம் அது அநுபவத்தில் கைவரப்பெறுதல் என்பதாம். அது உலகத்தின் பூரண நிலையை அறிவினிடத்தே கொண்டு வருதலாகும். உலகத்தின் முழு நிலைக் காட்சியை அறிவது என்பது தத்துவ ஞானத்தின் முடிபாகும். யாவும் அடங்கிய முழுமை யாகவும் பருப்பொருளாயும் அறியத்தக்க நிலையில் உண்மைப்பொருளைத் தத்துவ அறிவும் உள்ளுணர்வும் காட்சிக்குத் தருவன; விகாரங்கள் ஏற்றுக்கொள்ளப் படுவன; ஆனுல் அவை உண்மைப்பொருளை ஒற்றுமைப் படுத்துகின்றன; மாற்றங்கள், காலங்களில் நேர்வன எனக் கருதப்பெறுகின்றன.

வீர சைவ சமயத்தினர் உண்மைப்பொருள் கருத்தில் காலத்தை முழுவதும் நீக்கிவிட வில்லை. அவர் காலம் இரு வகைக் கருத்துக்களை உடையது. ஒன்று. புலன் அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டது. மற்றென்று. கணக்குத்தன்மைவாய்ந்தது. கணக்குத் தன்மை என்றமையால் விகாரம் குறிக்கப்படு

கிறது. புலனறிவிற்கு அப்பாற்பட்டமையால் தொடர்புடைமை குறிக்கப்படுகிறது. இதனல் இயற்கையில் காலத்தின் செயலுக்கும் உயிரினிடத்துக் காலத்தின் செயலுக்கும் வேற்றுமை உடைமை குறிக்கப்பட வேண்டும். இயற்கையில் காலம் உருமாற்றமாகச் செயல் செய்கிறது. படைப்பு என்பது ஓர் உருமாற்றம் என்பதே கருத்து. மற்ற வகையால் அதற்கொரு பொருளில்லை. உயிரில் யாதொரு உருமாற்றப் படைப்பில்லாமல் வெளிப்படுத்தும் தத்துவமாகக் காலம் செயல் செய்கிறது. எனவே தத்துவ ஞானக் கருத்தில் உண்மைப் பொருள் என்பது விகாரத்தைவிட முழுமைத் தொடர்புடைமையோடு சேர்க்கை உடையது ஆகும். வீர சைவ சாத்திரத்தில் தொடர்புடைமையும் முழுத்தன்மையும் உண்மைப் பொருளின் முக்கியமான அளவு கருவிகளாகும்.

அதிகாரம் 15 – தொடர்ச்சி

ஈ. சாக்த மெய்ப்பொருளியல்

சாக்த மெய்ப்பொருள் இயல் என்பது, பொதுவாகத் தத்துவ ஞானக் கொள்கைகளில் ஒரு சமயத்தாரைக் குறித்தாலும் இந்தியாவில் சாக்த வழிபாடுடைய யாவரையும் அது குறிப்பதாகும். மெய்ப்பொருளை அடைவதற்கு ஒவ்வொரு நாகரிகத் துறையறிஞரும் தனித்தனி ஒரு முறையினை உடையராவர். உலகில் மற்றைய பகுதிகளில் உள்ளவாறே இந்தியாவில் சாக்த வழிபாட்டினர் மிகத் தொன்மை வாய்ந்தவரென்பது பழைய நாகரிக ஆராய்ச்சியால் விளங்குவதாகும். வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முந்தியதான சிந்து நதி தீர நாகரிககாலத்தில் சைவ, பாசுபத சமயங்களோடு சாக்த சமயமும் விளங்கியிருத்தல் கூடும்.

சாக்தப் பண்பாடும் அதனுடைய தத்துவ ஞான மரபுகளும் பழைமை வாய்ந்தனவாக இருந்தாலும், அவைகளைச் சென்ற காலத்தில் முறையாக வகுத்து விளக்கமாகத் தொகுத்து வைக்க யாதொரு முயற்சியும் ஏற்படவில்லை. இச் சாக்த மெய்ஞ்ஞானிகளது மறைமுக ஞானத்தை உடையதாய்ப் பெரு மதிப்புக்குரிய சமயமாய் இது விளங்கியிருந்தாலும் இந்திய தத்துவ ஞான சாத்திரங்களின் ஒன்ருக இது தொகுக்கப் பெறவில்லை. மாத்வாச்சாரியார் அருளிய சர்வதர்சன சங்கிரகத்திலும் சேர்க்கப்படவில்லை.

இம்முறையாக முயற்சி செய்யப் பெருமைக்குக் காரணம், சாதாரண மக்கள், அநுபவ நிலைக்குக் கூடாதவற்றை அறிவுத் துறையில் ஆராய்வது தகுதியாகாதென்பதாகும். இதனையொத்த சைவ சாத்திரங்களில் வகுத்த முறையன்றி வேறு முறையாக வெளிப்படுத்தப்பட்ட உண்மைகள் மக்கட்கு வேண்டுவதில்லை என்ற கருத்தினுலும் இருக்கக்கூடும். இக்காரணம் பொருத்தமாகாது. உபநிடதங்களிலுள்ள கருத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஒரு மெய்ப்பொருள் இயல் வகுக்கப்

படுமாஞல், சாக்த ஆகமக் கருத்துக்களை முறைப்படுத்தி இருக்கக் கூடும். ஜோட் (Joad) என்பவர் சிறப்பாகக் குறித்தபடி மெய்ப்பொருளியலின் கடமையாவது சில துறைகளில் சிறப்பாக அனுபவம் பெற்றவர் கருத்துக் களின் பொருளையும் விளக்கத்தையும் நன்ருக ஆராய்ந்து உணர்வதேயாகும்.

மெய்ஞ்ஞானம், உலகவர் அறிவின்கண் பொருந்தும் முறையை ஆகமங்கள் தங்கள் கொள்கைக்கேற்றவாறு கூறும். சமய நூல்கள் இறுதியாக இந்த மூலத்திலிருந்தே தோன்றுவனவாக விளங்கும். மெய்ஞ்ஞானத்தின் உள் உணர்வு, கருத்து, மொழி, எழுத்து, பிறருக்கு அறிவிக்கும் முறைகளில் விருத்தியடையப் பெறுகின்றன என்ற பொருளை வியாசர் தன்னுடைய யோக சூத்திர விருத்தியுரை யில் விரித்துரைத்துள்ளார். நிருவிகற்ப சமாதியிலிருந்து யோகிகளது புலன்கடந்து நின்ற காட்சியில் ஒப்புயர் வற்ற உள்ளுணர்வு ஒரு பொருளைப்பற்றித் தோன்று வதாகும். ஆயினும் மொழிகளோடு கலந்து வெளிப்படும் போது உள்ளுணர்வோடு நெருங்கிய தன்மையை அது இழந்து விடுகின்றது. பிறருக்கு அறிவிக்கும் வகையில் கருத்தாக உருவம் கொள்கிறது. அவர் கருத்துப்படி இந்த முறையில்தான் சமய நூல்கள் வெளிப்படுவன. மெய்ஞ் ஞானம் அல்லது பரதீபா, இணைந்தொன்ருயிருப்பது; புறத்தே ஆசிரியர்களின் மொழிகளால் கிடைப்பதன்று. அது தாஞய்த் தோன்றுவது. புறப் பொருள் ஒன்றினையும் அது ஆதாரமாகக் கொள்வதில்லை.

சத்தி சமயம், இந்தியப் பொதுக் கருத்தின் மீது மிகுந்த செல்வாக்கினை உண்டாக்கியது. இந்திய நிலப் பரப்பில் சத்தி சாதன பீடங்கள், பல அங்குமிங்குமாக இருப்பதனைக் காணலாம். சென்ற காலத்தில் அச்சமயம் பரவியிருந்தது. இன்றுவரையிலும் அது தொடர்ந்து நிலவுவதாகும்.

சாக்த தாந்திரீகப் பண்பாட்டின் வரலாற்றினை மூன்று பகுதிகளாகப் பிரிக்கலாம்.

அ. தொன்மை அல்லது பௌத்த காலத்திற்கு முன் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முந்திய காலம்.

ஆ. இடைக்காலம் காலம் அல்லது பௌத்த காலத்திற்குப் பின் கிறித்தவ காலத்திற்குப் பிந்திய தாய் கி. பி. 1,200 வரையுள்ள காலம்.

இ. இக்காலம் கி. பி. 1,300 முதல் இன்று வரையிலும் உள்ள காலம்.

பழைய நூல்கள் இப்போது கிடைக்கப்பெறவில்லை. இன்று கிடைக்கப்பெறும் மிகவும் நம்பத் தகுந்த நூல்கள் இடைக்காலத்தைச் சேர்ந்தவை. அவைகளுள் சில முந்திய காலத்தவாகிய மரபின் நிலையையும் உண்மைப் பகுதிகளையும் பெற்றிருக்கலாம். தாந்திரீக வரலாற்றில் மத்திய காலந்தான் உருப்பெற்ற காலமாகும். உண்மையில் அக்காலத்தில்தான் வடமொழி இலக்கியத்தின் பல பகுதிகளிலும் இதன் வளர்ச்சி காணப்படுகிறது. முதல் ஆகமங்களும் அவற்றை ஒட்டிய நூல்களும் அவற்றின் விருத்தியுரைகளும் பின் வந்த ஆசிரியர்களால் எழுதப் பெற்றன. இவையாவும் இடைக்காலத்தே விளங்கின. இக்காலமும் பல புதிய நூல்களைப் பெற்றுள்ளன. சில உயர்ந்த நூல்களைத் தவிர மற்றவை யாவும் இரண்டாந்தரத்தன. அவற்றுள் சில திரட்டுகள்; சில ஆசாரத்திற்குரிய கட்டளை நூல்கள் ; மற்றுஞ் சில, பல்வேறு பொருள்களைப் பற்றிய சிறு நூல்களாவன.

சாக்த இலக்கியம் பரந்துள்ளது. ஆயினும் அவைகளுள் அநேகம் சிவமும் சத்தியும் நெருங்கிய முறையிலுள்ள கலப்பினை அறிவிக்கும். சைவ சாக்த தந்திரங்கள் ஒருவித அடிப்படையான பண்பாட்டினை உடையன. ஆசார மாத்திரமன்றித் தத்துவ ஞானக் கருத்திலும் ஒருமைப்பாட்டினையுடையன. ஆகமங்கள் அத்துவிதக் கொள்கையைச் சார்ந்தன. ஆயினும் மற்ற நோக்கக் கருத்துக்களில் குறைவுடையனவல்ல. சிவனது யோகினி முகத்தினின்றும் தோன்றிய 64 பைரவ ஆகமங்களும் அத்துவிதச் சார்புடையன எனவும் பத்துச் சைவாகமங்கள் துவிதச் சார்புடையன எனவும் பதினெட்டு ருத்திராகமங்கள் இருவகையாகவுமுள்ளன எனவும் நம்பப்படுகின்றன. இவைகளேயன்றிப் பிற ஆகமங்களுமுள்ளன. அவைகளுள் அநேகம் இறந்தன. எஞ்சியவை முழுமையும் பகுதிகளாகவுமுள்ளன. அவை நூல்களிலுள்ள குறிப்புக்களால் அறியப்

படுவன. அவைகளுள் தத்துவ ஞானக் கருத்துக்கள் அடங்கியதாயுள்ளவை சுவஸ்சந்தா, மாலினி விஜயம், விஞ்ஞான பைரவம், திரிசிரோபைரவம், குலகாவரம், பரமானந்த தந்திரம் முதலியன. ஆகம ரசசியம், அபேத காரிகை, அஞ்ஞானவதாரம் என்பனவுமாகும்.

ஒவ்வொரு ஆகமமும் நான்கு பாதங்களை உடையது. அவற்றுள் ஞானபாதம் தத்துவ ஞானப் பொருள்களை ஆராயும் பகுதியாகும். ஒவ்வொரு ஆகமத்திலும் ஆராயப் படும் பொருள்களும் முடிபுகளும் ஒருவகையாகவேயுள்ளன என்று எண்ண வேண்டுவதில்லை. மிகவும் பெரிய வேற்றுமைகள் காணப்படுவன. ஆயினும் பொதுவாக ஆகமங்களுள் அநேகம் ஒரு பொதுவான பண்பாட்டின் மரபுரிமையை மேற்கொண்டுள்ளன. இவ்வகையால் தனித் தனி உபதேசங்கள் காரணமாகச் சிறு கூட்டமும் வகுப்பினரும் இருத்தல் கூடும். எதிர்காலத்தில் சாக்த தத்துவ ஞானத்தின் வளர்ச்சியின் வரலாறு எழுதுகின்றபோது இந்த வேற்றுமைகளும் சிறப்பிலக்கணங்களும் கொள்ளப் படவேண்டும்.

சாக்தப் பண்பாட்டில் பிரிவுகளுண்டு. அவைகளுள் ஸ்ரீவித்யா என்னும் பிரிவு பரந்த இலக்கியத்தை உடையது. காளி என்னும் கிளையினர் தங்களுக்குரிய இலக்கியத்தை உடையர்; ஆயினும் அவர்கட்கு அதிக நூல்களில்லை. ஸ்ரீகுலம் சில சக்திகளைச் சேர்த்துக் கொள்கின்றனர். காளிகுலம் வேறு சில சக்திகளைச் சேர்க்கின்றனர். இந்த இரண்டு பிரிவுகளும் மற்றப் பிரிவுகளும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையன. அகஸ்தியரும், துர்வாசரும், தத்தாத்ரேயரும் ஸ்ரீ வித்தையினிடத்துப் பக்தி பூண்டவர்கள். அவர்கள் அநேக சுவையுள்ள நூல்களை இயற்றியுள்ளனர்; சக்தி சூத்திரம், சக்தி மகிமாஸ்தோத்திரம் என்பவை அகத்தியரால் செய்யப்பெற்றவையாகக் கூறப்படுவன. இந்தச் சூத்திரம், பிரம்மசூத்திரம், சிவசூத்திரங்கள்போல் அல்லாது தத்துவஞான மதிப்பில் முக்கியமுடையதன்று. ஆயினும் தோத்திரங்கள் தம்மியல்பில் முக்கியமானவை. சிவபெருமான் துர்வாசரை ஆகமங்களைப் பரப்புமாறு ஆணையிட்டார். அவர் தம் மனச் சக்தியால் மூன்று இருடிகளைப் படைத்து அவர்களை எல்லாவகையான தத்துவ ஞானக் கலையைப்

பரப்புவதற்குத் திருமடங்களைத் தோற்றிப் பணி செய்யு மாறு உத்திரவிட்டார். சிவபெருமானைக் குறித்து, பரசம்புஸ் தோத்திரம் எனவும், சக்தியைக் குறித்து, லலிதாஸ்தவ ரத்னம் எனவுமுள்ள இரண்டு தோத்திர நூல்களைத் துர் வாசர் அருளிச் செய்தார். பதினெட்டாயிரம் ஸ்லோகங் களுடைய தத்தாசம்ஹிதா என்ற நூலைத் தத்தாத்திரேயர் அருளினரென்று கூறுவது மரபு. பரசுராமர் இப்பெரிய நூலை நன்கு படித்து மாணவர்கள் எளிமையாக அறிதற்கு ஐம்பது பிரிவுகள் அடங்கிய ஆருயிரம் சூத்திரங்கள் கொண்ட சுருக்க நூலாக அமைத்தார். சம்ஹிதையையும் சூத்தி ரத்தையும் சுருக்கியும் தொகுத்தும் தத்தாத்திரேயருக்கும் பரசுராமருக்கும் நேர்ந்த உரையாடல் வடிவத்தில் பரசு ராமரது சீடரான சுமேதாஸ் என்பவர் ஒரு நூலை இயற் றினர். இந்த நூல் திரிபுர இரகசியம் என்று குறிக்கப்படு கிறது. இவ்வாறு மகாத்மியப் பிரிவில் இம்முறையான மரபு கூறப்பட்டுள்ளது. இந்நூலின் ஞான காண்டம் சாக்த மெய்யியலுக்குச் சிறந்த முன்னுரையாகும்.

சங்கராச்சாரியரது பரம குருவான கௌடபாதர் ஸ்ரீவித்யா இரத்தின சூத்திரம் என்ற சூத்திர நூலை இயற் றினர். அதற்குச் சங்கராண்யரும் விரிவுரை ஆக்கினர். சாக்த இலக்கிய வரலாற்றில் இஃதொரு முக்கிய நூலாகும். ஆயினும் தத்துவ ஞானக் கலையில் சிறப்புடையதாகாது. அவரது சுபாகோதய ஸ்துதியும் சங்கரரது சௌந்தர்ய லஹரியும் முக்கியமாக உணர்த்தப்பட வேண்டியவை. சங்கரரது பத்மபாதர் விருத்தியுரையுடன் கூடிய பிரபஞ்ச சாரமும், பிரயோகக் கிரம தீபிகையும் திட்டப்படியுள்ள நூல்களாகும் இலக்குமண தேசிகரது சாரதா திலகம் அவ்வாறு உள்ளது. இதற்கு இராகவபட்டர் விருத்தியுரை செய்துள்ளனர். சிவதிருஷ்டி என்னும் நூலில் சோமா நந்தர் சக்தி சமயத்தைக் குறிக்கின்றார். சைவ சமயத்திற்கு அது ஒத்துள்ளதென்பது அவர் கருத்து. சக்தி என்பது பொருள் என்றும், அதனது செயலற்ற நிலைக்குச் சிவம் என்ற பெயர் தரப்பட்டதாகவும் குறிக்கின்றார். அவர் தீவிர சைவராயினும் அவர் செய்த ‘வாக்’ என்பதன் ஆராய்ச்சி, சாக்த மதத்திற்குச் சிறந்த தொன்ருகும். சாக் தேய பண்பாட்டிற்கு உயிர் போன்றவர், சிறந்த அபிநவ குப்தராவார். அவர் ஒரு வாத வல்லுநர். சைவ சாக்த

ஆகமங்களைச் சார்ந்த அவருடைய நூல்களெல்லாம் அவரது செய்யுள்கள், நாடகக் கலைகள் போலவே புகழுடையன. அவை ஒப்புயர்வற்ற தத்துவ ஞான மதிப்பைப் பெற்றன. அவைகளுக்கு மேலாக அவர் காலத்திலிருந்த புலவர்களாலும் பின்வந்தவர்களாலும் ஒன்றும் செய்யப்பெறவில்லை. அவரது தந்திரலோகம் பல பொருள் தொகுதியாகும். அது சைவ சாக்த தத்துவ ஞானக் கலையைப் பற்றியதாய் அநேக முந்திய நூல்களின் அடிப்படையைக்கொண்டது. அவரது மாலினி விஜய வார்த்திகம், பரதிரிம்சிகா விவர்ணம், பிரத்யபிஞ்ஞா விமர்சினி, பிரத்யபிஞ்ஞா விருத்தி விமர்சினி என்னும் நூல்கள் சாதாரணமல்லாத படிப்பிற்குரியனவற்றையும் சமய ஞானத்தையும் நிறையப்பெற்றுள்ளன.

அபிநவருக்குப்பின் கோரக்சர், புண்ணியானந்தர், நடன ஆனந்தர், அமிருதானந்தர், சுவதந்திரானந்தர், பாஸ்கரராயர் என்பவர் முக்கியமாவர். மஹேஸ்வரானந்தர் எனப்படும் கோரக்சர் மகார்த்த மஞ்சரி என்னும் நூலுக்கு ஆசிரியராவர். அதற்குப் பரிமளம், சம்வித் உல்லாசம் என்ற பேருரைகளை எழுதினர். அவர் அபிநவரை நெருங்கிப் பின்பற்றியவர். பாஸ்கரரால் எழுதிய சக்தி சூத்திரம் எனப்படும் பிரத்ய பிஞ்ஞா இருதயத்துக்குச் சோமராஜரால் உரை செய்யப்பட்டது. இவர் அபிநவருக்கு உறவினர். காமக்கலைக்குப் புண்ணியானந்தர் அருளிய காமக் கலை விலாசம் என்னும் நூல் சிறந்ததாகும். இது சக்தியின் படைப்புப் பகுதிகளைப் பற்றிக் கூறுகிறது. அதற்கு நடன ஆனந்தர், சித்வல்லி என்ற பேருரையை வகுத்தனர். அமிருதானந்தர் என்பவர், புண்ணியானந்தருடைய சீடர். வாமகேஸ்வர தந்திரத்தின் நித்ய ஷோடசிகார்ணவம் என்னும் பிரிவினுக்கு அவர் எழுதிய யோகினி இருதய தீபிகை என்னும் விருத்தியுரை தாந்திரீகப் பண்பாட்டிற்குள்ள நூல்களுள் பெரிதும் மதிக்கப்படும் நூலாம். சௌபாக்கிய சுபகோதயம் என்னும் நூல் போன்ற மற்ற நூல்கள், அவருடைய நூல்களாம். சுவதந்திரானந்தர் மாத்ருக சக்ரவிவேகம் என்ற நூலை எழுதினர். அது ஐந்து பிரிவினையுடையதாய், சக்தி தந்திரங்களின் இரகசிய ஞானம் அல்லது இரகசிய ஆகமத்தின் விரிந்த விளக்கமாகும். இதற்குச் சிவானந்த முனிவரால் ஒரு சிறந்த

பேருரையுண்டு. பாஸ்கரராயர் (கி.பி 1723 – 1740) சமீப காலத்திலிருந்த நன்கு கற்ற சாக்தப் புலவர். சாக்த ஆகமத்தைப் பற்றிப் பல நூல்களை எழுதியுள்ளார். அவைகளுள் சிறந்தது, சேதுபந்தம் என்ற நித்ய ஷோடசிகார்ணவத்திற்கு எழுதிய விருத்தியுரையாகும். அவரது சாம்பவானந்த கல்பலதா, வாரிவாஸ்யரகசியம், வாரிவாஸ்ய பிரகாசம் என்னும் நூல்களும் கௌலதிரிபுரா, பாவனுஉப நிடதம், லலிதாசகஸ்ரநாமம் (சௌபாக்கிய பாஸ்கரம்), துர்கசப்தசதி (குப்தாவதி) என்னும் பேருரைகளும் அவரது அருந்திறத்தை அறிவிக்கவல்லன. பூர்ணனந்தரது ஸ்ரீதத்துவ சிந்தாமணி சிறந்த நூலாகும். ஆயினும் தத்துவ ஞானப்பொருள் சிறிதுமுடையதன்று.

காளி கிளையினர்க்குப் பின் வரும் நூல்கள் கூறப்படலாம். காலஞானம், காலோத்தரம், மஹாகால சம்ஹிதா, வியோககேச சம்ஹிதா, ஜயதிரதயாமாலை, உத்தரதந்திரம், சக்திசம்காமதந்திரம் (காளி பிரிவு) முதலியன.

பரம்பொருள் சம்வித் என்றழைக்கப்பெறுகிறது. அது சுத்த அறிவாகும். சுயஞ்சோதியாயும் காலதேசவர்த்தமானங்களால் கட்டுப்படாததாயுமுள்ளது. அது எல்லையற்ற விளக்கமாய்ப் பிரகாசமாய் உள்ளது. செயலுரிமை பெற்றது. ஸ்வதந்திரியம் அல்லது விமர்சம் என்று அது கூறப்படும் முடிவிலாற்றல் உடையதாயும் உள்ளது. இந்தச் சுதந்தரம் அதனுடைய சக்தியாய் விளங்குகிறது. உண்மையில் இச்செயலுரிமை பொருளோடு ஒத்ததாகும். அதனோடு உடனுக இருந்துவிட்டு நீங்காத குணமாய் விளங்குகிறது. சம்வித்தின் சொரூபம், விகற்பங்கள் நீங்கிய அறிவாம்தன்மையாகும். (அசித்து). பருப்பொருளுக்கு அடிப்படையிலேயே இது வேறுபடுவது. முழுவதுமாயிருத்தலினுலே ஒன்ருக உள்ளது; தொடர்ந்துள்ளது; நெருக்கமாயுள்ளது; ஒரு சீராயமைப்புடையது. அதன் தொடர்பில் இடையீடு இருப்பதற்கில்லை புறப்பொருள்கள் அதன் சொருபத்தில் கலந்திருப்பதற்கில்லை. யாதொரு கட்டுமின்மையால் அதனுடைய தோற்றத்திற்கும் செயலுக்கும் பிறிதொன்றின் மீது அது சார்ந்திருப்பதில்லை.

சக்தி இருவகை நிலையில் இருப்பதாகச் சொல்லலாம். படைப்பும், அழித்தலும் உண்மையில் இச்சக்தியின்

விளையாட்டேயாகும். இது எப்பொழுதும் செயலுடைய தாகும். இதன் செயல் ஒரு புறம் தன்னையே கட்டுப்படுத்தலும் திரோதானமாய் மற்றொரு புறம் சிருட்டியாய் இதன் கண் உலகப் படைப்பு அமைந்து நிற்கும். அதுவரையிலும் இது உண்மைப் பொருளின் சொருபத்தில் ஒடுங்கி ஒத்து விளங்கும். மற்றொரு புறம் தன்னை வெளிப்படுத்துதலாகிய அநுக்கிரகம் விளங்கும். அது அருள்புரிவதேயாகும். இவ்வருள்புரிதல் அழித்தலையும் உண்மைப்பொருளில் கலத்தலையும் குறிப்பதாகும். உலகத்தைக்காத்தல் அல்லது திதி செய்தல் என்பது அழித்தற்கும் படைப்புக்கும் நடுவே உள்ள நிலையாகும்.

சம்வித் ஒரு சுத்தமான கண்ணாடி போன்றது. இதன் கண் உலகம் ஊடுருவிச் செல்லும் பொருள்வழி, நிழலாகப் பிரகாசிக்கிறது. அந்நிழல் கண்ணாடியினின்றும் பிரிக்க முடியாதது போல உலகம் சம்வித்தினின்றும் வேறுபடாதது. இந்த அளவுக்கு மேலாக இவ்வுவமையை ஆராய வேண்டுவதில்லை. கண்ணாடி நிழலைக் காட்டுகிறது. ஆயினும் சம்வித் தன்னுடைய பூரண செயல்நிலையில் புறம்பே ஒரு பொருளையும் வேண்டுவதில்லை. இத்தகைய செயற் சக்தியைச் சுதந்திரியம் அல்லது மாயை என்ப. இவ்வாறு பரம்பொருளில் தோன்றும் உலகம் எல்லையற்ற பொருள்களாக விளங்கும். ஆயினும் சம்வித் என்றுமுள்ள தாயும் அறிவுடையதாயுமாகவே இருக்கும். உண்மைப் பொருள், பொதுமையாக விளங்கும் ஒரு பொருளாகும். ஆயினும் அதன் தெளிவான உருவங்கள் பல; கண்ணாடி ஒன்றே. அதனில் காட்டப்பெறும் நிழல்கள் பல போல்வ தாகும். ஒன்று பலவாகிறது. புறம்பேயுள்ள பொருளின் பலவந்தத்தால் அவை நிகழ்ந்ததல்ல. ஆனல் உள் விளங்கிய இயக்கம் காரணமாக நிகழ்ந்தவை. இயக்கம் தொடங்கி முதலாவதான ஒற்றுமைப் பொருளில் அதன் முயற்சியால் பலவாந்தன்மை உருப்பெறுகிறது. இந்தக் காரணத்தால் அந்த உண்மைப்பொருள் எப்பொழுதும் ஒருமை நிலையை உடையதாகவே விளங்குகிறது. அதனினின்றும் எல்லையற்ற பல்வகையாய படைப்பு முதலியன பின் நிகழ்வனவாகும். அந்தப் பல, ஒன்றினைப்போலவே மெய்ப்பொருளாம். அவை இரண்டும் ஒன்றே.

மூவகையான நிலைகள் ஆராய்ச்சிக்குரியவாய் நமக்கு முன்வந்துள்ளன.

அ. சம்வித் மட்டும், இங்கு அதனுள் விளங்கும் உலகம் இல்லை (சித்து).

ஆ. சம்வித்தும், புறம்பே வெளிப்படாது அதனிடத்துள் பிரகாசிக்கும் உலகமும் (ஆனந்தம்)

இ. சம்வித்து; அதனுள் உலகம், அதனுடைய வெளிச் செலவு (இச்சை).

ஒவ்வொரு நிலையிலும் சம்வித் ஒன்ருகவே விளங்குகிறது. அது எவ்விதத்தாலும் விகாரப்படுவதில்லை. அதனல் விகற்பங்களிலும் மாறுதல்களிலும் நீங்கிய நிருவிகற்பமுடையது அது என்று கூறுவர். மேற்குறித்த மூவகை நிலைகளை ஆராய்கின்றவளவில் முதலாவது உள்ளும் புறம்பும் தோற்றமில்லாத நிலையைக் குறிக்கும். இரண்டாவது புறத்தே தோற்றமில்லாது உள்தோற்றமுடையது. மூன்ருவது இச்சையின் நிலையாகும். இது புறத்தே வெளிப்படுவதனைக் குறிக்கும். சம்வித் உண்மையில பரிபூரணமானது. புறத்தே வெளிப்பட்டதெனின் அப் புறமும் உண்மையில் அதற்கும் புறமாயதன்று.

அந்தச் சம்வித், விகற்பத்தினின்றும் நீங்கியது. சாக்த ஆகமமும் வேதாந்தமும் படைப்பை ஒரு விகற்பம் அல்லது கற்பனை என்று குறிக்கின்றன. சுத்தமாயும் விகற்பத்தினின்றும் நீங்கியதுமாய சம்வித்தினிடமிருந்து எவ்வாறு படைப்பு விகற்பமாகத் தோன்றுகிறது என்பது வினு. அது அவ்வாறு தோன்றவில்லை என்றும் அறிவில் பொருளாய மாயையில் ஒரு தோற்ற மில்லாத செய் முறையின் பகுதி என்றும் வேதாந்தம் கூறுகிறது. அச்செய்முறை அதனல் தொடங்கப்பெற்றதன்று.

ஆயினும், ஆகமத்தின் நோக்கம் வேருகும். இயக்கம் தோற்றமாதற்குச் சம்வித்தில் சுவதந்திரியம் அல்லது சக்தி உள்ளதென்று நம்புகிறது. அது ஒரு ஆபாசமாகும். புறத்தேயுள்ளன வெறுந் தோற்றமே. உலகம் இந்தச் சக்தியிலுள்ளது. அச்சக்தி பரம்பொருளில் உளளது. சக்தி செயலற்றிருக்கும்போது விமர்சம் பிரகாசத்தில்

கரைந்து கலந்து நிற்கும். குண்டலினியைப் போல் சக்தி உறங்குவதாகும். சிவம் இனிச் சிவமாகாது; சவமாகும். அது ஆன்மாவின் நிலையாகாது. உயிரற்ற அறிவில் பொருளாகும். ஆனால் சக்தி விழித்திருக்கும் போது பரமான அறிவு தன்னை நன்கு உணர்ந்து நிற்கும். பரம் பொருளின் தன்னறிவு நான் அல்லது அகம் என்று தானே வெளிப் படுகிறது. நான் அல்லது அகம் பூரணமாகக் குறிப்பிடப் படுகிறது. இது என்ற முறையில் அதனைத் தடை செய் கின்ற பொருளாய் வெளியே ஒரு பொருளுமில்லை. ஆகமத்தின் பரியாய மொழியில் பரம்பொருளின் நிலையை இது காரணமாகப் பூரண ஹம்தா என்றழைப்பர். அகத்தின் பூரண நிலை கண்ணாடியில் நிழல்போலும் அதனிடத்து முழுவுலகமும் நிழல் என விளங்குவதாம். எனவே அகத்துடன் உலகம் ஒன்றாய் விளங்கும்.

சம்வித் பிரகாசமும் விமர்சமுமாகும். அது உலகத்தைக் கடந்து நிற்பது (விஸ்வோத்தீர்ணம்). ஆயினும் அதனை ஊடுருவி நிற்பது (விஸ்வாத்மகம்). இவ்விரண்டு கூறும் ஒன்றியைந்த முழு நிலையாகும். இது அகம் எனப் பிரிந்து நிற்கும். முதலெழுத்து அ பிரகாசத்தையும், இறுதி எழுத்து க விமர்சத்தையும் குறிப்பன. அ வுக்கும் க வுக்கும் நடுவிலுள்ள நெடுங் கணக்கிலுள்ள எழுத்தின் சேர்க்கையைத் தெரிவிப்பது இவ்விரண்டின் ஒற்றுமை. இவற்றின் சேர்க்கை விந்துவைக் குறிப்பதாம். இவ்வாறு அகம் விந்துவால் குறியீடு அமைக்கப்பெறுகிறது. பர விச்சையாகிய படைப்பின் செயல் இவ் விந்துவினை முறித்து முழுவுலகச் செய்முறையைத் தொடங்கச் செய்கிறது.

மேற்குறித்த உருவ நிலை சுத்த ஆத்மாவில் வியாப்பிய மாயுள்ள அகம்பாவமின்மை தோற்றமாகும். வரையறை யுற்ற அகத்திற்குப் புறமாக விளங்குகிறது. இது வேதாந்தம் கூறும் அறியாமையின் மூலமாகும். இந்த அகம்பாவமின்மை, அவ்யக்தம் (தோற்றமாகாதது) எனப் படும். அல்லது சடசக்தி எனவும் கூறுவர். ஆயினும் சுதந்தரம் அல்லது சித் சக்தி எனப்படும். சம்வித்தின் தெய்வ சக்தி இந்த அறியாமைக்கு அப்பாற்பட்டது. ஆனால் இந்தச் சக்தியை வேதாந்திகள் அறிந்தாரிலர்.

அவித்தை அல்லது சடசக்தி தெய்வ சக்தியினின்றும் வெளிப்படுவதால் திரிபுரரகசியம், ஞானகாண்டமாகிய சாக்தேய நூல்களில் குறித்தவை பிழையாக மாட்டா. தெய்வ சக்தியே தொடர்ந்து வரும் பொருளுண்மைக்கு மூலமாகும். அந்தச் சக்தி மூன்று தெளிவான நிலைகளை யுடையன.

(அ) முழுப் பிரளய காலத்தில் பரம்பொருள் சகல விகற்பங்களினின்றும் நீங்கி நிற்கும்போது சக்தி சுத்த சித் சக்தியாக விளங்கும். அதுவே கீதையிற் குறித்த பராபிரகிருதி; கண்ணுடி அதன் கண்ணுள்ள நிழலுக்கு ஆதாரமாயிருக்கிறதோ அதுபோல சீவனுக்கும் உலகத் திற்கும் ஆதாரப் பொருளாய் அவைகளை நடத்துகிறது.

(ஆ) பிரளயம் முடிந்த பிறகு அதன் சுத்த நிலை முடிவடையும். விகற்பம் யாதொன்றும் இல்லாதிருந்த போதிலும், அந்த முறையில் நோக்கம் விளங்குவதாகும்; அந்தச் சக்தி மாயா சக்தி எனப்படும்.

(இ) ஆனுல் விகற்பங்கள் வளர்ச்சியுற்றுப் பொருளாந் தன்மை திண்மையுற்று அறிவின்மையாகின்றது ; சக்தி, அவித்தை அல்லது சடசக்தி அல்லது பிரகிருதி எனத் தோன்றுகிறது. மாயையும் அவித்தையும் ஒரு பெயராக விளங்குகின்றபோது சடப்பிரகிருதி என்ற பெயர் பெறும். அதுவே கீதையிற் குறித்த அபரப்பிரகிருதியாகும்.

படைப்பில் உலகத் தோற்றத்தால் தெய்வ சக்தி தன்னைக் கட்டுக்குட்படுத்திக் கொள்கிறது. பிரளயத்தில் உலகத்தின் முடிவால் அந்தச் சக்திக்கு நிறைவாந்தன்மை தோன்றுகிறது. உலகப் பிரளயம் முடிந்த பின்பு பர இச்சை, சீவர்களது அறியாமையோடு தொடர்பு கொண்டு பரம்பொருளின் சொருபத்தின் பகுதியாகத் தோன்று கிறது. அதனுல் பரம்பொருள், கட்டுப்பட்டதாக விளங்கும். இக்கட்டின் தோற்றமே அவித்தை அல்லது சடசக்தி எனப்படும். அநாத்மாவின் தோற்றமாகும். அது சூன்யம், பிரகிருதி, கண்டம், தாமஸம், ஆகாசம் என்ற பெயர் களாலும் குறிக்கப்படும். இது படைப்பு நிலையில் முதற் படியாகும் எல்லையற்றதற்கு எல்லையுற்ற வரையறை நிகழ்வதைக் குறிக்கிறது. இந்த அகம் ஒரு பகுதியே

(ஐக்கிய தேசிகம்) ஆகும்; பூரணமாகாது என்ற பிழையுள்ள கருத்து இது வரையறையுற்றது என நினைப்பதற்குக் காரணமாகும் இப்பிழைபட்ட கருத்து, தன்னுணர்வின் கட்டு நீங்குவது என்ற கருத்தால் உதித்தது. அது குறித்த எல்லைக்குட்பட்ட பரம்பொருளுக்குப் புறம்பாக வுள்ளது. உயிரறிவினின்றும் நீங்கியது. சடப்பொருள் என்றும் வேறு பெயர்களாலும் கூறப்படுகிறது.

இவ்வாறு பரம்பொருள் தன்னிச்சையால் இரண்டு பிரிவுகளாக ஆகிறது ஒன்று உயிர்ப்பொருள். மற்றொன்று, அருவில்லாப்பொருள். இப்பிரிவின் பின், பரம்பொருளின் சொரூபமான பூர்ண ஹம்தா (Purna Hamta) மறைந்து விடுகிறது. எந்தப் பகுதியோடு கட்டுப்பட்ட அகம் சேர்ந்திருக்கிறதோ, அது உயிர்ப்பொருளாகும். மற்றப் பகுதி அகம் நீங்கியிருத்தலால் அறிவில் பொருளாகும். இவ்வாறு அறிவில் பொருளின் தோற்றம் அவ்யக்தம் எனப்படும். இதனிடமிருந்து முழுப் படைப்பும் உண்டாகிறது அதனை உயிர்ப்பொருள் தனக்கு வேருகக் காண்கிறது.

சைதன்யம் என்பது சுயஞ்சோதியாயிருக்குந் தன்மை. அது தானே தன் மீது பிரகாசித்துக் கொள்கிறது. அகம் அல்லது நான் என விளங்குகிறது. அறிவில் பொருளின் மீது பிரகாசிக்கும் போது, இதந்தா (Idamta) அல்லது இதுவாந்தன்மையென விளங்குகிறது. சைதன்யத்தின் சொரூபமாவது பிரகாசம் தன்னிடத்தே எப்போதும் வெளிப்படுவதாகும். இந்தப் பெரிய அகம் அல்லது நான் இருமைக்கு ஆதாரமாய் நிற்பது. இப்பெரிய அகம், பரம்பொருளாகும். அதனைக் கட்டுப் (பரிச்சேதம்) படுத்துவது ஒன்றுமில்லை. அதனை, வேற்றுமைப் (வியாவிருத்தி) படுத்துவது ஒன்றுமில்லை. முழுதும் வெளிப்பட்டு விளங்கும் உலகம் அதனிடத்து அபேதமாக விளங்குகிறது. தன்னைத்தானே தோற்றுவிக்க முடியாத சடப்பொருளிடத்து இயற்கையாகவே இந்தக் குணமில்லை.

தீயில் ஒளியும் வெம்மையும் ஒருங்கே அமைந்திருப்பனபோலச் சைதன்யத்தினிடத்துப் பெரிய அகம்

செயலுரிமை அல்லது சக்தி ஒருங்கே அமைந்துள்ளன. இச் செயலுரிமை மாயையாகும். இது, சித்தின் வடிவமான சைதன்யத்தோடு அபேதமாய் விளங்கினாலும், அளவில்லாப் பல்வகைப் பொருள்களைப் படைக்கின்றது. ஆயினும் அது பல்வகைப் பொருள்களைப் படைத்தாலும் பரம் பொருளின் சொரூபத்தினின்றும் சிறிதும் நீங்குவதில்லை.

சுத்த சைதன்யத்தில் உலகந்தோன்றுவது மூன்றுபடி நிலைகளையுடையது.

(அ) முதல் நிலை முளைவிடும் நிலையாகும் (பீஜாவஸ்தை). அப்போது முதற் சக்தி தோற்றத்திற்கு இன்னும் முதற்படியிலுள்ளமையால் சுத்தமாயிருப்பதாகும். சடப் பொருள் இந்த நிலையில் தோற்றுதற்கு முனைவதில்லை. அதனால் அநுபவத்திலும் வேற்றுமையில்லை. சைதன்யத்திற்கு வேருக அது இன்னும் தோன்றவில்லை என்பது கருத்து. இந்த நிலை ஐந்து சுத்த தத்துவங்களை அதுவுடையதாகும். அவை சிவம், சக்தி, சதாசிவம் சுத்தவித்தை, ஈசுரம் என்பன.

(1) உயிர்ப்பொருளுக்குப் புறம்பான அறிவில்லாப் பொருளாகத் தோன்றும் சைதன்யம் என்பதாக அவித்தை விவரிக்கப்படுவது. அது சிவமாகும். சுத்த சைதன்யத்தில் தன்னிச்சை விளையாடல் காரணமாகக் கட்டுக் கூறுகள் அளவில்லன தோன்றுவனவாம். இவை வேறு வேருவன. இந்தக் கருத்தால் ஒவ்வொரு சித்துக் கூற்றினுக்குப் புறமாக நேராக ஒரு அறிவில் பொருளுண்டு. ஆயினும் அகண்டமான சித்து அல்லது சுத்த பரம்பொருளுக்கு (பூர்ணத்மாபரசிவம்) புறம் என்பதில்லை; சுத்த எல்லைக்குட்பட்ட மேற்குறித்த சித்தின் கூறுகளுக்கு அது பொதுவாகும். அதன் நிலை சிவ தத்துவம் என்று கூறுப. அந்தத் தத்துவம் இவ்வாருகப் பொதுவாய் எல்லா உயிர்களையும் தன்னிடத்தே உடையது. ஆயினும் பரசிவம் அல்லது சுத்த பரம்பொருள் கடந்து நிற்பதாய்ப் பொதுவும் சிறப்புமானவற்றைத் தன்னகத்தே கொண்டது. அதனுல் சிவதத்துவத்தைப் பொது நிலையில் சுத்த சைதன்யம் என்று சிறப்பாகக் கூறலாம் எல்லா விகற்பங்களினின்றும் நீங்கியதாய்த் தனி நிலை சார்ந்ததாகும். இதைப் பரம் பொருளினின்றும் வேறுபடுத்தியறிதல் வேண்டும்.

(2) நான் என்று அகமாகச் சிவம் தோன்றுதல் (பரிச்சின்ன நிர்விகற்பசித்து) சக்தி எனப்படும். தன்னைத் தான் வெளிப்படுத்துங் குணம் (அகம்பாசனம்) சித்தின் வடிவமானாலும், உண்மையில் சிவத்திற்கும் சக்திக்கும் பேதமில்லை. வேற்றுமைப் படுத்தும் குணங்களில்லாக் காலத்துச் சித்து சிவமாக விளங்கும். தன்னைத்தான் அறிதலாகிய குணத்தினால் சக்தி எனப்படும்.

(3) தன்னைத்தான் அறிவிப்பதானால் பரமான்மாவோடு ஒடுங்கியதன்று. அதனால் அக ஆன்மாவோடும், பரம் பொருளுக்குப் புறமாகும் அறிவியல் பொருளோடும் (மஹா சூன்யம்) ஒடுங்கியிருக்கும். அது சதாசிவம் என்ற பெயருடையதாகும் இந்த நிலை "நான் இதுவானேன்" என்ற வடிவத்தில் பரம்பொருள் அநான்மாப் பொருளோடு அபேதமாதலைக் குறிக்கிறது. அறிவில் பொருளுக்கு மேம்பட்டு உயிர்ப்பொருள் உள்ளமையைக் குறிக்கின்றது.

(4) ஆயினும் அறிவில் பொருள் மேம்பட்டு "இது நான்" என்ற பாவனையை உயிர்ப்பொருள் பெறுமானால் அந்த நிலை பரியாயத்தில் "ஈசுரம்" எனப்படும்.

(5) அறிவுள்ள உயிர்ப்பொருள் அறிவில் பொருள் களின் தோற்றத்தில் ஒப்பாகுந் தன்மையைக் குறிக்கவே சுத்தவித்தை என்ற மொழி அமைக்கப்பட்டுள்ளது.

(ஆ) அவித்தை வளர்ச்சியில் இரண்டாவது நிலை, பேதம் அல்லது முதற் காரணப் பொருள் வளர்ச்சி நிலையைக் குறிக்கிறது. இப்பொழுது நுண்ணிய அறிவில் பொருளின் காரியப் பொருள்களும் உயிர்ப்பொருளும் தோற்றமாவன. இந்தக் கலப்பு நிலையில் சுத்தா சுத்ததத்துவங்களாகிய மாயை, காலம், வித்தை, அராகம், கலை, நியதி என்பன வெளிப்படுகின்றன.

(1) பரம்பொருளின் சுதந்திர இச்சை காரணமாக வுள்ள, பேதத்தின் உண்மைநிலை, இரண்டாவது நிலையின் குணமாகும். அது உயிர்ப்பொருளுக்கும் அறிவில் பொருளுக்குமுள்ள தொடர்பை மாற்ற வல்லது. மேற் குறித்த முதல் நிலையில் அறிவில் பொருளாகிய சட

சக்தியைச் சிற்சக்தியாகிய உயிர்ப்பொருள் செலுத்த வல்லது. முதல் நிலையில் உயிர்ப் பொருளில் அறிவில் பொருள் ஆரம்ப நிலையில் விளங்கியது. இரண்டாவது நிலையில் உயிர்ப்பொருளின் மீது அறிவில் பொருள் மேம்பட்டு நிற்பது. அறிவு தன் ஆண்மையையிழந்து முதற் காரணப் பொருளில் விரவி நிற்கும் குணமாக விளங்கும். இவையெல்லாம் சைதன்யத்தின் பேதத் தோற்றம்; வளர்ச்சி காரணங்களால் விளைவன. இந்த முதற் காரணப்பொருள், உயிரின் மீது விளங்கும் அறிவில் பொருளாகும்; அதனுடைய குணத்திற்குப் பொருளாகும் தொடர்பையுடையது. அதுவே மாயையாகும்.

(2–6) மாயையின் ஐந்து கூறுகள் ஐந்து கஞ்சுகங்கள் அல்லது போர்வைகளாகும். எல்லைக்குட்படுத்துமளவில் பரசிவத்தின் என்றுமுள்ள ஐந்து சக்திகளாகும். திரோ தானத்தைச் செய்யும் மாயா சக்தி பரம்பொருளின் முடிவில்லாற்றல், முற்றறிவு, வரம்பிலின்பமுடைமை, என்றுமுண்மை, சுதந்தரம் என்னும் குணங்களைத் திரை போல மறைப்பதாகும். அவ்வாறு செயற்படுவது கலை, வித்தை, அராகம், காலம், நியதி என்பதாக முறையே விளங்கும்.

(7) சுத்த பரமான்மா, மாயையாலும் அதன் ஐந்து செயல்களாலும் திரோதிக்கப்பட்டுச் செயல், அறிவு, இன்ப முடைமை, என்றுமுண்மை, சுதந்தரம் என்பன சிறுமைப் படுத்தப்பட்டு விளங்கும் புருஷனைகத் தோன்றும்.

(இ) அவித்தை வளர்ச்சியின் மூன்ருவது அல்லது தூல நிலை, கலப்புத் தத்துவங்களின் அறிவில்லாக் காரியப் பொருள்களாம். இங்கு அறிவில்லா மூலப்பொருள் மிகவும் வலிமையுடையது. அது (24) தத்துவங்களின் கூட்டத்திற் குரியது. இவ்வுலக நிலைக்குப் பகுதிகளாய பிரகிருதி முதல் பிருதிவி வரை (மாயை முதல் மண் வரை)யுள்ள தத்துவங் களை உடையது.

பிரகிருதியில் கீழ்வகையான படைப்புத் தொடங்கு கிறது. அது பலவாயும் ஆதிவற்றதாயுமுள்ள கன்மங்களை உடைய உயிர்களின் குணத்திற்கும் வாசனமலத்திற்கும்

ஏற்றவாறு கூட்டப்படுவது. அது சீவர்களது கன்ம குணத்தையொட்டி உண்டாவது. பரம்பொருளின் சிற்சக்தி யினின்றும் வந்ததாகக் கருதப்படும். கன்ம வாசனே அல்லது பிரகிருதி மூன்று வகைப்படும். இம்மூவகையும் இன்பம் துன்பம் இன்பதுன்பம் தெரியாத மயக்கம் எனும் அநுபவங்களுக்கேற்றவாறமையும்.

குணநிலேகள் இரண்டு வகைப்படும். கனவின்றி உறக்கத்தில் இருப்பதுபோல வெளிப்படாதிருக்கின்ற அவ்யக்தநிலே. மற்றது கனவிலும் நனவிலும் இருப்பது போலத் தாமே வெளிப்பட்டு நிற்பதாகிய சித்தம். கனவில் லாத உறக்க நிலேயில் இன்ப துன்ப அநுபவம் இயலுவ தில்லே. பக்குவப்பட்ட கன்மங்களே அநுபவத்தால் செயற்படுவன. மற்றவை பயனளிப்பதற்குப் பக்குவப்பட்ட நிலே அடையவில்லே. காலத்தால் கன்மங்கள் பக்குவப் பட்டு ஆன்மாவின் ஞானசக்தியை வெளிப்படச் செய்து பிரகிருதியின் காரியப் பொருளாகிய புறவுலகோடு தொடர்பை அடைகிறது. உறக்க நிலேயில் அந்த இயக்கம் அறவே இல்லே. உறக்கத்தில் காலத்தின் செயல் கன்மங்களே இயக்கி, அவைகளுள் சிலவற்றைப் பக்குவப் படுத்துகிறது. அதனுல் மேற்குறித்த சக்தி, உறக்கம் முடிந்தவுடன் புறவுலகிலுள்ள பொருள்களுடன் அல்லது அவற்றையொத்த பொருள்களுடன் தொடர்பைப் பெறு கிறது. இவ்வாறு கன்ம குண நிலேகளால் பக்குவப்பட்ட சக்தி, பொருள்களோடு சம்பந்தப்பட்டுப் பின்பு அநுபவம் பெறுவதால் சித்தம் என அறியப்படும்.

புருஷ வேற்றுமை காரணமாகச் சித்தம் வேருகிறது. ஆயினும் அது கனவில்லா உறக்கமாகிய சுழுத்தியில் பிர கிருதியினிடத்து ஒன்ருயிருக்கிறது. இதனைப் புருஷன் என்று கருதலாம். அறிவின்மை காரணமாக, பிரகிருதி யாகக் கருதலாம். அறிவின்மையாகிய அவ்யக்த பொருட்டன்மை அதனிடத்து விளங்குகிறது. அதனுல் அது ஒரு தனிப்பட்ட பொருள் அன்று. புருஷனிடத்தில் அல்லது பிரகிருதியில் அது சார்வதாகும். உண்மையில் சித்தம் அந்தக்கரணமாகும். அதன் செயல்கள் மூன்று பெயர்களால் குறிக்கப்படும். அகம் என்ற உணர்ச்சியோடு எழுச்சி தோன்றும்போது அகங்காரம் எனப்படும்.

உள்ளேயே அறிகின்ற வகையில் அல்லது நினைத்து ஆராய்கின்ற வகையில் மனம் எனப்படும்.

மனத்தைப் பற்றிச் சாக்தக் கருத்தின் சுருக்கம் இங்கு உணர்தல் நலமாம். பரமான சம்வித்தைபோல மனம் இரண்டு கூறுகளை உடையது. அவை பிரகாசம், விமர்சம் என்பன. பிரகாசம் என்பது புறப்பொருள்களிடத்து மனம் பொருந்துதலையும், பற்றுதலையும் குறிக்கின்றது. விமர்சம் என்பது மனத்தின் ஆராய்ச்சி எழுச்சியில் விளங்குவது. அவ்வாராய்ச்சி உள்ளே பிம்பமாகப் பிரதிபலித்த புறப் பொருளைப் பற்றியதும், அது அவ்வாறிருந்தது என்னும் கருத்தில் அமைந்ததனைப் பற்றியதுமாகும். இவ்வாறு நிகழ்வது மனத்தில் முன்னர்த் தங்கிய பழைய வாசனு மலத்தினுல் ஆவது. மனத்தில் நிகழ்வதனை இவ்வாறு விரித்துரைக்கலாம். புலன்களின் மூலமாகப் புறப் பொருளின் தொடர்பை மனம் முன்னம் பெறுகிறது. சொற் குறிப்பினின்றும் நீங்கிய காரணத்தால் வேற்றுமை செய்ய முடியாதபடி அது பின்னர் வெளிப்படுகிறது. இது நிருவிகற்ப ஞானமாகும். ஞானத்தின் சிறப்பு, அறியா தார்க்கு அது ஊகித்து அறியப்படுவதாம். சக்தி ஆகம முறைப்படி புறப்பொருளுண்மை அறிதலே பிரகாசமாகும். அடுத்த கணமே புறப்பொருள் “இது, இவ்வாறிருந்தது” என்று சிந்தனையால் மனத்தின் கண் அஃது ஒரு அடை யாளத்தைப் பதித்துவிடுகிறது. இதனை விசாரம் என்ப. இஃதொரு அறிவு நிலை. அதன் கண் புறப்பொருள் பிற பொருள்களினின்றும் வேறுபடுத்தி அறியப்பெற்றுக் கருத்துச் சேமிப்பில் வைக்கப்படுகிறது. இது விமர்சம் அல்லது சவிகற்பஞானமாகும். மேற்குறித்தவாறு மனம் இருவகையாயது. விமர்சம் அநுபவத்தில் புதுமையாக லாம். அது சந்தானத்திலும் (கருத்துக்களைத் தொகுத்தல்) ஸ்மிருதியிலும் (நினைவு) பழமையாக இருக்கலாம். பின்னிரண்டும் அநுபவத்தாலுண்டாகும் மன, குண நிலைகள் காரணமாக உண்டாவன.

அறிவு நிலைகள் எளிமையாக அறியப்படுவன. உறக்கம் அல்லது சுழுத்திநிலை இந்தக் கருத்தால் பிரகாசத்தில் அடங்குவதாகும்; நித்திரை (உறக்கம்) யினுடைய பிரகாசமாகும். அது நிருவிகற்ப ஞான வடிவம்;

நிலேத்தது; கணநேரமே நிலேப்பதன்று; விமர்சமின்மை யால் உணர்வற்ற நிலேயாகக் கருதப்படுவது. அதனே முத்த திசையென்ப. அது சுத்தப்பிரகாசமாகும். உணர்வற்ற நிலேக்கு மற்ருெரு பெயராகும். சாக்கிர நிலே மிகுதியாக விமர்சமாகும். அது உணர்வற்ற நிலேயாகாது. இவ்வாறு சுழுத்தியில் இடையருது தொடர்ந்த விகற்பங்கள் நீங்கிய அறிவு நிலேகளுக்குப்பின் சாக்கிர நிலேயில் விகற்பங்களின் தொடர்ச்சி எழுகின்றது.

உறக்கத்தில் வெளிப்படும் நித்திரை நிலே என்ன? அது பெரிய சூன்யத்தைக் குறிக்கும் என்று கூறுப. அது ஆகாசமாகும் என முன்னருரைத்தோம். பரம்பொருள், தன்னேக் கட்டுப்படுத்திக் கொள்வதில் புறத்தோற்றத்தின் முதல் நிலே என்று அது உணர்த்தப்பட்டது. அது உருவ மற்றது. வெளிப்படாதது. ஒன்றுமில்லாத நிலேயாகிய உறக்கத்தில் வெளிப்படுவதாகும். பொதுவான ஓர் அடிப்படையாகக் கருதப்படும். காணப்பெற்ற எந்த வடிவங்களுமில்லாதது இதுவாகும். இந்த நிலே உறக் கத்தில் வெளிப்பட்டு நிற்க, மனிதன் விழித்த பிறகு சாக்கிர நிலேயில், தான் உறக்கத்தில் உணர்ந்தது யாதொன்றும் இல்லே என்று நினேக்கிருன்.

புறப்பொருளேக் காண்கிறபோது உறக்கத்திலுள்ள நிலேபோலச் சாக்கிரத்திலும் மனம் உணர்வற்று விளங்குகிற தென்றும், ஆயினும் இந்த உணர்வற்ற நிலே அம்முறை யாக அறியப்படுவதில்லேயென்றும் சாக்த தத்துவ அறிஞர்கள் கொள்கின்றனர். சாக்கிரத்தில் நிருவிகற்ப ஞானம் கணநேரத்ததாகும். விரைந்து தொடர்ந்து வரும் விகற்பங்களால் உணர்வற்ற நிலே மறைவதாகும்.

உறக்கத்தில் மனத்தின் பிரகாசக் கூறு நிலேத்து நிற்கும். ஆயினும் விமர்சம் மறைந்துவிடுகிறது. அதனுல் தான் மனம் இந்த நிலேயில் மறைந்து விடுவதாகச் சொல்வது வழக்கு. அதுபோலவே, புறத்தே ஒரு பொருளேக் காண்கிறபோது, மனம் மறைந்து நிற்பதாகும்.

சித்தம் உண்மையில் அறியப்படுபொருளின்மீது செலுத்தப்பட்ட ஆன்மாவாகும். உறக்கத்தில் மனத் திற்கு விகற்பங்களின்மையால் அது இயக்கமின்றி வாளா

இருக்கும். அதனுடைய கணந்தோறும் உண்டாகும் மாறுதல்கள், அறவே இல்லாமையால், அது மறைந்து நிற்பது என்று கூறுவர். கீழ்வரும் மூன்று நிலைகள் ஒவ்வொன்றிலும் அத்தகைய நிலை காணப்படுகிறது.

(அ) நிருவிகற்ப சமாதி – இங்குச் சுத்தான்மா சுயஞ் சோதியான நிலையில் நிலைத்து விளங்குகிறது.

(ஆ) உறக்கம் – இங்குத் தோற்றம் பெருமை அல்லது சூன்ய நிலை காணப்படுவது.

(இ) பொருளின் காட்சி - இங்குப் புறப்பொருளின் தோற்றம் அல்லது பிரகாசம் புலனறிவால் தொடர்பு கொள்வது.

இது இவ்வாறிருந்தது என்ற விமர்சம் வெளிப்படாமை காரணமாக, மேற்குறித்த நிலைகளில் பிரகாசம் வெளிப் படையாக ஒத்துள்ளமை விளங்கும். இந்தப் பிரகாசமே எல்லா நிலைகளுக்கு அடிப்படையாயினும், நிலைகள் யாவும் ஒத்த நிலையினவல்ல. பின்வரும் விமர்சம் அநுசந் தானத்தில் ஒவ்வொன்றும் மாறுபடுகின்றது. சமாதி நிலையில் விமர்சம் இந்த நேரத்தில் நான் மௌனமா யிருந்தேன் என்ற நிலையை அடைகிறது. உறக்கத்தில் இந்த நேரத்தில் நானென்றும் அறியேன் என்று கூறப்படு கிறது. ஆயினும் புறப்பொருள் காட்சியில் அது இன்ன இன்ன பொருள் என்ற வடிவத்தைப் பெறுகிறது. விமர் சத்தில் வேற்றுமை சொல்ல இயலாது புறப்பொருளி லுள்ள வேற்றுமையைக் கொண்டே சொல்ல இயலும்.

ஆயினும் அது இந்த மூவகை நிலைகளில் உருவப் பதிவுகளின் நீக்கம், சொற் சேர்க்கையிடை நீக்கம் ஆகிய வற்றின் ஒற்றுமையைக் குலைப்பதில்லை. பொருளின் வேற்றுமை கீழ்க்குறித்தவாறாகும். சமாதியிலுள்ள பொருள் சுத்த பரம்பொருளாகும் காணப்படும் உடல் முதலிய வற்றோடு கலவாதது. உறக்கத்திலுள்ள பொருள் வெளிப் படாதது. புறத்தே உருவம் இல்லாப்பொருளாகும். அவ்யக்தமாகும். காட்சிக்குப்படும் பொருள், புறத்தே உண்மைப் பொருளாய்த்தனித்தனிக் குணமுடையதாய், பிற பொருளினிடத்து வேறுபடத்தக்க நிலைகளோடு உள்ளதாகும்.

புறப்பொருள்கள் வேறு வேறு பொருளாயினும் அறிதல் என்பது எல்லாவற்றிற்கும் ஒன்றுவது; வேறு படுத்த இயலாதது சமாதி, நித்திரை, புறப்பொருள் யாவும் ஒன்றுக்கு ஒன்று வேறுபட்டதாயினும் அவைகளை வெளிப்படுத்தும் அறிவு ஒன்றேயாகும். பொருளிலுள்ள வேற்றுமை, அதற்கு ஒப்பாக அறிவின் சொருபத்தில், வேற்றுமையைச் செய்ய இயலாது. சுவரூபத்தில் உண்மை வடிவத்தில் வேற்றுமை, வெறும் அறிதலுடைமை மட்டும் தோன்றுவது; ஏனெனில் அம்மூவகை நிலைகளிலும் சுத்த அறிவு நிலைகளே (பிரகாசம்) ஆகும்.

சமாதியும் உறக்கமும் நீண்ட காலம் இருப்பவை. பிந்திய நேரங்களில் அவை கருதப்படக்கூடும். ஒரு பொருளின் காட்சி அதற்கு மாறுனது. கண நேரமே நிலைத்திருப்பது. அதேபோலக் கணநேர சமாதியும் அல்லது கணநேர உறக்கமும், விமர்சத்திற்குப் பொருள் ஆக இயலாது. சாக்கிரக் காலங்களிலும் கணநேர சமாதியும் சுழுத்தியும் விளங்குவன. அவை பொதுவாகப் புறக் கணிக்கப்படுவன.

வெளிப்படுகின்ற உலகத்தோற்றத்தை விளக்குகின்ற போது சாரதாதிலகம் (1-7-8) ஒரு முக்கியப் பகுதியை உரைக்கின்றது. தோற்றமுறை கீழ்வருமாறு விளக்கு கின்றது.

1. பரமேஸ்வரன் – சகலர் என்றும் சச்சிதானந்த விபவம் என்றும் விளக்கப்படுகிறது.
2. சத்தி (பரா)
3 நாதம் (பரை)
4. விந்து (பராபரை)
5. விந்து (அபரா) பீஜம்
6. நாதம் (அபரா)

மேற்குறித்தவற்றுள் பரமேஸ்வரன் என்பது உண்மை யில் பரம்பொருளைக் குறிப்பதாகும். அதனிடத்து அளவில்லாத சக்தி அல்லது கலை என்றும் ஒற்றுமைப் பட்டுள்ளது. இப் பரம்பொருள் சத்து, சித்து, ஆனந்த மாக விளக்கப்பட்டுள்ளது. இதனிடத்து நெடுங்காலமாக மறைந்து நின்ற சக்தியின் தோற்றம், படைப்புக்காலத்தில்

முதலில் தோன்றுகிறது. இச்சக்தி, முதலில் தோற்ற முறுவதான இச்சை (will) என்னும் குணத்தியல்பு என்பதில் ஐயமில்லை.

சிவபுராணத்தில் (வாயவ்ய சம்ஹிதையில்) படைப்புக் காலத்து முதலில் சக்தியின் தோற்றம் எள்ளிலிருந்து எண்ணெய் வெளிப்படுவதனை யொக்கும். அது தெய்வ இச்சையால் செலுத்தப்பட்டுத்தானுக விளையும் செயலாகும். பிறிதொரு வகையாகக் கூறுமிடத்துத் தெய்வ இச்சையின் மூலமாகப் பரம்பொருளின் சொருபத்தில் மறைந்திருப்ப தான பராசக்தி, தானுக வெளிப்படுகிறது. தெய்வ இச்சையே வேறு பெயரால் பராசக்தி எனப்படுவது.

உலகவிருளுக்குப் பின் சக்தித் தோற்றம், ஒருவன் அறிவிழந்து உறங்கிய பின் எழுந்து உணர்ச்சி பெற்ற போது பழைய நினைவுகள் மீளவருதலை யொக்கும். இழந்த உலகத்தை மீண்டும் காணும் விருப்பம் மாயையாகும். சூன்ய உணர்ச்சியோடு தொடர்புடைமையாகும். மாயை யின் புனருற்பவமாகிய மறுபடைப்பு முதலில் விளங்கும். அதனை ஆக்கும் தெய்வப்பொருள், முதல்வனும் ஆட்சி யுடையவனுமாவான். சூன்யகாட்சிக்குப் பின் பரநாதம் என்னும் வெளிப்படாத ஒலி தொடர்வதாகும். அது முழு ஆகாயத்தை விரவிநிற்கும். நாதம் ஒளி போன்றது. ஒலியும், ஒளியும் ஒன்ருய் விளங்குவன. தந்திரங்களில் அவைகள் ஒரு பொருளின் பகுதிகளாகும். தொடர்பு உடையன. பர இச்சையின் முதல் தோற்றம் சூன்யத் தோற்றமேயாகும். சூன்யத்தில் நிறைந்து நிற்பன ஒளியும் ஒலியுமாகும். இவையாவும் இச்சையின் கீழ் அடங்குவன. அடுத்தபடியாக இந்தப் பரவுகிற ஒளியும் ஒலியும் விந்து என்று சொல்லப்படும் முகப்பில் குவிக்கப்படுகின்றன. இந்த நிலையில்தான் செயற்சக்தியாகிய கிரிய சக்தி தானுக வெளிப்படுகிறது. படைப்புத் தத்துவங்களெல்லாம் இந்தப் பர விந்துவினின்றும் விருத்தியாகின்றன. விந்து பிறகு மூன்ருகப் பிரிவுபடுகிறது. அவை விந்து, பீஜம், நாதம் என்பன. விந்து என்பது சிவத்தின் கூறு மிகுதி யாயிருக்கும் பகுதியாகும். அதனிடத்துப் பீஜ சக்தியும் உடனுக விளங்கும். நாதத்தில் சிவமும் சக்தியும் சமநிலை யில் உள்ளன.

விந்துவின் சமநிலையை ஏது கலக்குகின்றது? சாரதா திலகம் இவ்வினாவிற்கு விடை அளிக்கவில்லை. பிரபஞ்ச சாரம் (1-42-43) விந்துவின் சமநிலையைக் கலையென்ற தத்துவந்தான் கலக்குகின்றது என்று கூறுகிறது. இக் கொள்கையால் கலை என்பது என்றுமுள்ள புருஷனிடத்து என்றுமுள்ள கூறாக விளங்குகிறது. அக்கலையால் பரபிரு கிருதியின் தன்மைகளை அவன் அறிதற்கு ஏதுவாகிறது. பிரகிருதி தன்னையறியும் சுயம்பிரகாசமானது.

விந்து பிரிவுபடும்பொழுது தோன்றுகிற பேரொலி சாரதாதிலகமும் (1-11-12) பிரபஞ்சசாரமும் (1-44) குறிப்பது போலச் சப்தப் பிரமமாகும்.

தலையின் முடியிலுள்ள ஆயிரமிதழுடைய தாமரை விதையின் உறையாயுள்ளது, பிரமரந்திர மென யாவரும் அறிந்ததே. அடிக்கடி அது சூன்யம் என்று குறிக்கப் படும் அது சுழு முனை நாடிவழியாய் முதுகுத்தண்டின் கீழாகப் பரவுகிறது. மனம் சூன்யத்தில் நிலைக்குமானால் ஓய்வின்மையாகிய அலைச்சல் நிலையினின்றும் நீங்குகிறது. குணங்களுக்கு மேலாகத் தன்னை அறியும் நிலையைக் கூட்டுகிறது. இச்சா சக்தியும் பரநாதமும் இந்த வாயி லினின்றும் தோன்றுகின்றன.

பரநாதம் பிரமத்தின் மஹாகாரண நிலையை அறிவிப்ப தாகும். அது விசர்க்க மண்டலமாகக் கூறப்படுகிறது. பராசக்தி குலம் என்றும், பரசிவ அகுலம் என்றும் கூறப் படுமானால் விசர்க்கத்தின் நிலை அவைகளுக்குக் கீழ்ப் பட்டதாகும். பழக்கமாக அது பிரமரந்திரத்தின் மேலாக வைப்பதாகும். இதற்குக் கீழாக ஆயிரமிதழ் தாமரைக் குள்ளாகச் சூரியன் சந்திரன் வாயு இவைகள் முறையாக வைக்கப்படுகின்றன.

காரண காரியத் தொடர்பான பிரமம் மூன்று தத்துவங் களுடையதாய் முக்கோண வடிவமாய்க் குறிக்கப்படுகிற குலகுண்டலினி அல்லது சப்தபிரமத்தாலும் குறிக்கப் படுகிறது. அம்மூன்று தத்துவங்கள் பரவிந்துவினின்றும் பிரிவுபடும் விந்து, பீஜம், நாதம் என்பன. முக்கோண வடிவமான குண்டலினி பரநாதத்தாலும் பரவிந்துவாலும் குறிக்கப்படுகிற முதல் சக்தியின் தோற்றமாகும்.

உலகவமைப்பின் நுண்ணிய தத்துவங்கள் குண்டலினியினின்றும் வெளிப்படுகின்றன. அவை நெற்றியிலும் கீழ்ப்பகுதியிலும் ஒன்றேடொன்று ஒத்துணர்வு முறையாக வேறு வேறிடங்களில் அமைவன. விந்து, சிவம் என்றும், பீஜம், சக்தி என்றும், நாதம் இவ்விரண்டின் சேர்க்கை என்றும் முன்னருரைக்கப்பட்டது. பீஜம் அல்லது சக்தி உண்மையில் முழு நெடுங்கணக்கு ஆகும். அதன் எழுத்துக்கள் தந்திரங்களில் முக்கோண வடிவமாக வரிசைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. அ, கா, தா என்ற எழுத்துக்கள் முக்கோண வடிவில் அமைவன. அம்முக்கோணம் ஒரே அளவுள்ள கோடுகளால் அமைந்தது. ஒவ்வொரு கோடும் முறையே அ, கா, தா என்ற எழுத்துக்களால் தொடங்கி 16 எழுத்துக்களால் முடிவு பெறுவன. இவ்வாறு 48 எழுத்துக்களைக் கொண்டு முடிவது இம்முக்கோணம். காமககலைத் தத்துவங்களோடு நெருங்கிய சம்பந்தம் உடையது இம்முக்கோணம். காமக் கலையின் பகுதியாகும் விந்துக்கள் மூன்றுகும், அவற்றுள் இரண்டு காரணமாகும், மற்ருென்று, காரியமாம்.

நாதம் என்பது விந்து, பீஜம் எனும் இவ்விரண்டின் எதிர்ப்பாட்டினின்றும் தோன்றுவது. பர விந்துவின் பிரிவு காலத்தில் தானே தோன்றுகிற சப்த பிரமத்தினின்றும் வேருக அறியப்படுவது. சப்த பிரமத்தை மஹா நாதம் என்று விளக்கலாம், சூரிய கிரணத்தில் நாம் அறிந்த நிறங்கள் இருப்பதுபோல் நாதத்தில் நெடுங்கணக்கிலுள்ள எழுத்துக்களின் தெளிவில்லாத ஒலிகளுள்ளன. இதனுண்மை அறியில் மஹாநாதம் அல்லது சப்தபிரமம் குண்டலினியாக வெளிப்படும்போது மனித உடலில் இருப்பதாகும். பேசுவதற்குச் சிறந்த கருவியாகும்.

மந்திரத்தை இடையருது உச்சரித்தல் சுழு முனையில் மெதுவாக அதை ஒலிக்கும்படிச் செய்கிறது. அவ்வொலி தானே பரவிக் கீழ் நாதத்தொடு கலக்கின்றது. அது மஹாநாதமளவு உயர இயலாது. மஹாநாதம் ஒருபுறம் பிரமரந்திரத்திற்கு மேலாகப் பரநாதத்தோடும் மற்ருெரு புறம் கீழ்நாதத்தோடும் தொடர்பு கொள்ளுகின்றது. கீழ் நாதத்தின் சக்தி புருவ மத்திய நிலையைக் கடந்து சுழு முனையில் கீழாகச் செல்கிறது. இறுதியான இடத்தில்

அந்நாதம் குண்டலினியாக மாறுகிறது. குண்டலினியில் பீஜத்தின் சத்தி உருவமடைந்து கீழ்நாதத்தில் விளங்கி நிற்கும்.

பரவிந்தின் நிலை சிந்தனையில் சிறப்புடையதாகும். ஒரு புறம் தெய்வ நிலைக்கும், மற்றொரு புறம் உலகம் கடந்த நிலைகளுக்கும் இணைப்புப் போன்றது. இவ்விடம் நாதம் மஹா நாதம் அல்லது சப்தப் பிரமத்தில் நுழைகின்ற நிலை கூறுகின்றது. இதற்கப்பால் தெய்வநாதம் பரம்பொருளில் விளங்குவதாம். பர நாதம் மனங்கடந்த தெய்வ அறிவாயும், ஒளியாயும் விளங்கும். கீழுள்ள மஹா நாதம் உலகப் படைப்பிற்கு முதலாகவுள்ளது. இவ்விரண்டிற்கும் நடுவே உள்ளது பரவிந்து. இந்தக் காரணம் பற்றிக் குருவினை நினைப்பதற்குச் சிறந்த இடமாகக் கருதப்படுகிறது.

பீஜம் வர்ணங்களையுடையது. மஹா நாதசக்தி புருவ மத்திய மூலமாக முதுகின் தண்டிற்குக் கீழாகச் செல்லும் போது பீஜங்கள் ஆறு ஆதாரங்களில் தத்தமிடங்களுக்குச் செலுத்தப்படுகின்றன. மஹா நாதத்தின் புது உருவங்களாகிய வர்ணங்கள், நாதம் பீஜங்களின் கலவைகள். செயற் சக்தியாகப் பெரிதும் குறிக்கப்படும் பரவிந்துவினின்றும் தோன்றுகிற செயல்களாவன. மஹா நாதம், விந்து நிலை அடைந்தாலன்றிப் பல்வேறு படைப்புத் தத்துவங்களை வெளிப்படுத்த இயலாது.

படைப்பின் வளர்ச்சி நிலைகளை விளக்க வேண்டியதில்லை. மேற்குறித்தன யாவும் இலக்குமண தேசிகர், சங்கராச்சாரியார் மற்றவர் வகுத்த முறையே உரைக்கப் பட்டன. இவற்றுள் மூன்று நாதங்கள் குறிக்கப்படுவன. பரநாதம் என்பது பரவிந்துவின் முன்னுறுப்பு. மஹா நாதம் என்பது சப்தபிரமமாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. அது பரவிந்துவினின்றும் நீங்கியது. நாதம் என்பது விந்து, பீஜங்களின் கூட்டத்தால் தோன்றுவதாகும். அது போலவே விந்துவும் இரண்டு வகைப்படும். பரவிந்து பர நாதம் முகப்பிலிருந்து தோற்றப்படுவதாம். சப்தபிரமம் தோன்றுமிடம், படைப்புச் சக்திகளெல்லாம் வெளிப்படுமிடம். அபரவிந்து பரவிந்தின் காரியமாம். அதன்கண் சிவதத்துவம் மிக்கு நிற்கும். கலையைப் பற்றி ஆராய்

வாம். உயர்ந்த கலையாவது பரம்பொருளோடு என்றும் பிரியாத் தன்மையாய், அதனிடத்தே என்றும் இருப்பதாய், வேற்றுமை செய்ய இயலாதபடி அதனிடத்தே கலந்து நிற்பதாய், சிறிதே தோன்றுவதாயுள்ள பராசக்தியாகும். மற்றொரு பொருளாக மேற்குறித்த பீஜத்தைக் குறிக்கும். இந்தப் பொருளில் நெடுங்கணக்கிலுள்ள எழுத்துக்களின் குறியாவதும் ஒலி மூலம் அல்லது கீழ் நாதத்தின் அடிப் படைத் தத்துவங்களாகக் கருதப்படுவதுமான வர்ணங்கள் கலைகள் ஆவன. இந்தக் கருத்தால் அ, கா, தா என்னும் முக்கோணமாயும் குண்டலினி எனவும் விளக்கப்படுவது கலையாகும்.

முந்திய ஆகமங்களும் குண்டலினியைக் கலை என்று குறிக்கின்றன. எல்லாச் செயல்களிலும் பரசிவனுக்குக் கருவியாகும்' பராசக்தி, எல்லாத் தத்துவங்களும் தொடுத் துள்ள நிலையாகும். இதனுள் முழுவுலகமும் மறைந்து கிடப்பது. இது முதல், வியாபினிவரை அல்லது பிரம ரந்திரம் முதல் பெருஞ் சூன்யத்திற்குள்ளாக முறைப்பட்ட சக்தித் தொடர்புகள் உள்ளன. அவை அநாசிருதம், அனந்தம், ஆனந்தம், வியோருபம் எனும் பெயராளவாய் சிற்றறிவும் சக்தியுமுள்ளனவாய் விளங்குவன. அவை மிக மிக நுண்மையன. யோகிகளால் எதிர்மறையால் விளக்கப்பெறுவன. உண்மையில் பிரமரந்திரத்தைக் கடந்துள்ள ஒரு சக்தியையும் உள்ளதாக விளக்க இய லாது. நாதம் செல்லுகின்ற சுழி முனைவழி மேலே சென்று பிரமரந்திரத்தில் முடிவடைகிறது.

பராசக்தி அமாகலையென்றும் விளக்கப்படுகிறது. அது என்றுமுள்ளது; என்றும் வேகமுள்ளது; கலவாத இன்பமாயுள்ளது; உலகினை அமைக்கும், மற்ற கலைகட்குப் பேருதவி செய்ய வல்லது என்ற கருத்துக்களை அறிவதற்கு இயலும். விசர்க்கத்தினின்றும் நீங்கியபோது வெளிப் படுதலில்லையாகித் தன்னிடத்தே விளங்குகிறது இந்த நிலையைச் சக்தி குண்டலினி அல்லது பரசம்வித் என்று கூறுப. இதைத் தன்மேலேயே உறங்குகின்ற ஒரு பாம்புக்கு ஒப்பாகக் குறிக்கின்றனர்; ஆயினும் அது அசைந்து கலங்கும்பொழுது விசர்க்கமாகிறது. அது இரு வகைப்படும். படைப்புக்கு முன் அசைவு நிகழ்

வது ஆனந்தம் என்றும் 'அ' என்று குறியீட்டினுல் உணர்த்தப்படுவது என்றும் குறிக்கப்படுகிறது. உயிர் அல்லது பிராணனைத் தோற்றச் செய்யும் இறுதியான படைப்பு முயற்சி 'ஹ' என்ற குறியீட்டால் குறிக்கப்படுகின்றது. பிராணன் அல்லது 'ஹ' அம்சம் அல்லது சூன்யம் என்றும் விளக்கப்படுகிறது. இவ்விரண்டு விசர்க்கங்களும் பரம் என்றும் அபரம் என்றும் அறியப்படுகின்றன. இவை அழகாக நாகரலிபியில் விசர்ஜன்யா என்று குறிக்கப்படுகின்றன. அமாகலையில் இரண்டு குணங்கள் வெளிப்படுகின்றன. அவை உருவங்களாகத் தோன்றுவதற்கு வெளிவருகின்றன. உலகத்திலுள்ள ஒவ்வொரு வடிவமும் அமாகலையோடு ஒத்திருப்பதாகும். அவ்வடிவம் உயிர்ப்பொருளாகவும், புறப்பொருளாகவும் அறிவுக் கருவியாகவும் இருத்தல் கூடும்; அவை வேருகத் தோன்றி அமாகலையோடு ஒத்திருப்பவையே. ஒவ்வொரு வடிவத்திலும், சவிகற்பமாகிய பிரகாசம் இந்த வேற்றுமையைக் குறிக்கும். அதனுல் விசர்க்கத்தில் வெளிப்படும் சக்தி குண்டலினி சம்வித்தாகத் தன்னிடத்தே தங்கியுள்ளது; அசைவினின்றும் நீங்கியுள்ளது. பிராண குண்டலினி மற்ருெரு முனையைக் குறிப்பதாகும். அங்கு சம்வித் பிராணனுக வளர்ச்சியுறுகிறது. சம்வித் பரிபூரணமானது. அதன் உயர்ந்த படைப்புச்செயல், பின் நிகழும் படைப்பின் செயல்களினின்றும் பிரித்தறிய வல்லது. அது பரம்பொருளாகும் தன்னிடத்தினின்றும் வெளிப்பட்டுத் தனக்குள்ளேயே புகுகின்றது. படைப்பின் பிறப்பிடம் பரம்பொருளினின்றும் வேறுபட்டதன்று. அப்பரம்பொருள் காரியத்திற்கு நிமித்தமும் உபாதானமுமாகிய காரணங்களாம். பரம்பொருளில் படைப்பு நடைபெறுகிறது. அதற்கு வேருய தேச காலங்களில் நடைபெறுவதில்லை. எது வெளிப்பட்டுக் காரியப்பட்டதோ அது பரம்பொருளைத் தவிர்த்து வேறன்று. இவ்வாருக இந்த உலகத்தில் உள்ளும் புறமுமாயுள்ள ஒவ்வொரு பொருளும் பரம்பொருளின் ஒரு வடிவமாம். உள்ளும் புறமுமாய உண்மைப் பொருள்கள் இரண்டு வகையும் அநேக ஆபாசங்களாகத் தோற்றம் அடைதல், வெளிப்படல் என்று குறிக்கப்படும். இவ்வாருகச்சம்வித் படிப்படியாக வேறு வேறு எழுத்தொலியாகத் தோன்றுகிறது. இவை விசர்க்கத்

தால் கொள்ளப்படும் அநேக வடிவங்களாகும். மிகுதியும் புறம்பானது 'ஹ' என்பதனுல் குறிக்கப்படும். வெளிப் படாத ஹ' என்ற விசர்க்கம் சில நூல்களில் (குலகாவரா) தடையல்லாத இச்சை அல்லது காமத் தத்துவம் என்று விளக்கப்படுகிறது. விசர்க்கத்திற்கும் புறவுலகிற்கும் உண்மையில் வேற்றுமையின்மையால் அவைகட்குக் காரண காரியத் தொடர்பு கூறுதல் இயலாது. விசர்க்கந் தானே வாசகமும் வாச்சியமுமாக விளங்குகிறது. அளவில் தோற்றமே விசர்க்கத்தின் சொரூபம். அது பல்வகையை உண்டாக்குவதில்லை. இந்தப் பல்வகைத் தோற்றங்களுக்குப் பராசக்தியே காரணமாம். விசர்க் கத்தின் ஊற்றில் ஆனந்தம், இச்சை, ஞானம், செயல் மறைந்து விளங்குவன.

நுண்ணிய விசர்க்கம் இடையருது தன்னை வெளிப் படுத்திக்கொள்ளும். ஒவ்வொரு உயிரினிடத்தும் நாதம் அல்லது பரபீஜமாக இருக்கிறவளவில் அது பிராணனுக விளங்குகிறது. அதன் சிறப்புத் தோற்றங்கள் சில குறித்த காலங்களில்தான் நிகழ்வன. இவ்வாருக என்றும் சுதந்தரமுள்ளதான பரதெய்வத்தினுக்கு விசர்க்கம் ஒரு குணமாகும். படைத்தல், அளித்தல், அழித்தல் அல்லது நீக்கம், அருளல், மறைத்தல் என்னும் தெய்வத்தன்மை வாய்ந்த ஐந்தொழில்களைச் செய்யச் சக்தி வாய்ந்தது.

'அ' என்ற அனுத்தாரா அல்லது கடந்த பொருள் ('ஹ' அல்லது பிராணனுகிய) விசர்க்கத்தின் மூலமாய் 'ஹ' என்ற சக்தியாகத்தானே தோன்றுகிறது. தன் னிடத்திலேயே ஒடுங்குகிறது. பிரிக்கவொண்ணுத பிர காசத்தில் விளங்குகிறது. அப்பிரகாசம் 'ம்' என்ற சிவ விந்துவாகிய பரம்பொருளேயாம். அஹம் என்னும் மூவெழுத்தால் குறிக்கப்படும் நிலையறிக. வெறும் அறிவுடைமையாகிய பேரறிவில் நான் எனும் உணர்ச்சி எழுகின்றது அது உடல் முதலியனவற்ருேடு அதன் தொடர்பு காலங்களில் நிகழும் நிகழ்ச்சியாகும் காயத்தின் நிலை உளப்பாங்கறிந்த முறையால் விளக்க இயலும். சுத்த அறிவில் நான் எனும் உணர்ச்சி தனது சுவாதமன் என்பதை வெளிப்படுத்தும். இவ்விரண்டும் ஒன்ருந் தன்மையிலிருந்து சிவமும் சக்தியும் ஒருமைப்பட்டு நிற்றல்

தெளிவாகும். பூரணஹம்தா அல்லது நான் எனும் பூர்வ நிலையின் இரகசியம் இதுவாகும்.

பிரகாசமும் விமர்சமும் ஒருமைப்பட்டது விந்துவாகும். காம அல்லது சூரியன் என்றும் கூறுப. தொடக்கத்தில் இருந்த இந்த ஒன்றினின்றும் இரண்டுவிந்துகள் தோற்றம் விசர்க்க நிலையாகும். சித்துக் கலை என்று கருதப்படுகிற தீயும் சந்திரனும் இரண்டு விந்துகளாம். இது இருமைப் பாடான நிலையன்று. ஆனால் ஒன்றினுடைய பிரிக்க முடியாத இரண்டு பொருள்களின் ஒருமையான ஒன்றாகும். தெய்வ வொற்றுமையின் பொருள்படும் குறியாக விந்து, விசர்க்கம் என்பனவற்றின் ஒருமை அமைக்கப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பொருள்கள் காலாந்தரத்தில் தன்னொளியை இழந்துவிடுகின்றன என்பது, உண்மையேயாகும். விந்துகள் ஒன்றோடொன்று செயற்படுவது அமுதம் உண்டாகக் காரணமாகிறது. இது ஆனந்தத்தின் சொருப மாய் ஹார்தா கலை என்றழைக்கப் பெறுகிறது. ஒன்றோ டொன்று செயற்படுவது என்பது வெண்ணெயின் மீது நெருப்புத்தாக்க உருகி ஓடுவதுபோல் செய்வதாகும். ஒன்று சத்தாகும். இரண்டாவது தன்னைத்தானே அறிகிற சத்தா கும். அதாவது சித்து எனப்படும். ஹார்தா கலை என்பது இவ்விரண்டினின்றும் ஒழுகுவதாய் ஆனந்தம் எனப்படும் தன்னறிவு உணர்ச்சிப் பயனாக இருப்பது. காமக் கலை சாத்திரம் முழுதும் சச்சிதானந்தம், பிரம்மவித்யா என்னும் சாத்திரங்களாக விளங்குகிறது. அவை என்றுமுள்ள படைப்புத் தொழிலையும் குறிக்கிறது. படைப்புக்குரிய தத்துவங்களின் வடிவமாய் ஒழுகுகின்ற ஆனந்தம் விளங்கு கிறது.

பிரகாசமும் விமர்சமும் அபேதமாயினும் பிரகாசம் என்றும் பகுப்பற்றது. தொடர்ந்திருப்பது. விமர்சம் பகுதி யற்றதும் பகுக்கத்தக்கதுமாகும். எவ்வெப்போது பிரகாசம் அறிவுடன் கூடியது என்று குறிக்கப்படுகிறதோ அவ்வப் போது அதனை இரண்டாம் பக்கப்பொருளாகக்கொள்ளுதல் வேண்டும். இம்மூன்று விந்துகளும் ஒரு பொதுமை முடிவிற்காக ஒன்று சேர்ந்து செயற்படுவது ஒரு முக்கோ ணத்தைப் போல் விளங்கும்.

விமர்சத்துள் விளங்கும் பிரகாசம் ஒரு வெள்ளை விந்து வடிவமாயது. பிரகாசத்துள் விளங்கும் விமர்சம் நாதம் எனப்படும்; சிவந்த விந்து வடிவமாகும். ஒருமைப்பட்ட இந்த இரண்டு விந்துகளும் காமம் எனும் ஆதிவிந்து வாகும். காமத்தினுடைய கலைகள் இவை. இம்மூன்றி னொருமையே காமக்கலை எனும் பொருளாகும். இதனிடத்தி லிருந்து சொற்களும், அவைகளால் குறிக்கப்படும் பொருள் களுமாகிய முழுச் சிருட்டி உண்டாகின்றது.

வாரிவர்ஸிய இரகசியம் என்னும் நூல் பாஸ்கரராயரால் ஆக்கப்பட்டது. அதனுள் காமக்கலையைக் குறிக்கின்ற போது மூன்று விந்துகளையும் ஹார்தாகலையையும் பற்றி விரித்து உரைக்கின்றார். இவைகளின் குணத்தை இரகசிய மாய் வைத்திருத்தல் வேண்டும் என்பர். வெள்ளை சிவப்பு விந்துகள் ஆண் பெண் சக்திகளைக் குறிக்குமென்பது அவர் கருத்து.

ஹார்தா கலை இரண்டு விந்துகளிடையினின்றும் ஒழுகுவதென்று அமிருதானந்தர் கூறுவர். அது விமர்சம் அல்லது ஸ்புகுராட்டாவினுடைய அலை (லஹரி) யென இருப் பது. பிரகாசம் நெருப்பு போன்றது. விமர்சம் அதனிடத்து உருகுகின்ற வெண்ணெய் போன்றது. இவை இரண்டி னின்றும் பிறப்பது மேலே குறித்த ஹார்தா கலையாகும். மூன்று மாத்திரிகாவினால் ஆக்கப்பட்ட வைந்தவ சக்கரம் ஹார்தா கலையினோடு காமக்கலையினுடைய வெள்ளமாகும். இதனிடத்திலிருந்து 36 படைப்புத் தத்துவங்கள் உண்டா கின்றன.

பரகுண்டலினியிலிருந்து பிராணகுண்டலினிக்கு சக்தி மாறுவதின் மூலமாகத் தானே சிருட்டித்துக்கொண்ட ஆவரணத்தால் (திரையால்) தெய்வத்தன்மை வாய்ந்த இச்சையின் சுதந்தரம் இழந்துவிடப்படுகிறது. அவ்வமயந் தான் உயிர் உயிரணுவாக முதலில் தோன்றுகிறது. மாத்திரைகள் (Matrkas) வர்ணங்கள் தோற்றத்தின் மூல மாகச் சக்திக் குண்டலினி நன்றாக இறுகச் சுற்றிக்கொள் கிறது. அவ்வாறு தானே சுற்றிக்கொள்வதால் படிப்படியாக அதற்கு மாறுதலுண்டாகிறது. அம்மாறுதலால் பிராணன் அல்லது சூன்யம் என்ற நிலையை அடைகிறது. முதல்

தத்துவங்கள் தோற்றத்தால் உண்டாகும் புனருற்பவம் முறையாக நடப்பதற்கு முன் சம்வித் முதலில் பிராணனுக மாறுவது பொது உண்மையாகும்.

தத்துவங்களால் ஆக்கப்பட்ட அறிவும் உயிர் நிலைகளும் அல்லது சில புவனங்களும் அநுபவ வுலகில் அடங்கி யுள்ளன. சாக்த சைவ ஆகமங்களில் முப்பத்தாறு தத்து வங்கள் மேற்கொள்ளப்பெற்றன. கீழிருந்து எண்ணப் படும் இருபத்து நான்கு தத்துவங்கள் அசுத்தமானவை. அடுத்த ஏழு சுத்தாசுத்தமானவை. மற்ற ஐந்தும் சுத்தம். இந்த முறையில் இருபத்து நான்கு, அசுத்தமான பிரகிருதி யினுலாவன. அடுத்த ஏழு சுத்தாசுத்தமாயையினுலாவன. இறுதியான சில தத்துவங்கள் ஐந்தும் சுத்த தத்துவங் களாம். ஒவ்வொரு தத்துவமும் அதனேடு சில புவனங்களை யுடையவாகின்றன. இந்தப் புவனங்கள் தமக்குள் பல வேற்றுமைகளை உடையன. பாதஞ்சல சமயத்தினரது எங்கும் எல்லாம் கிடைக்கும் என்னும் கொள்கை ஏற்றுக் கொண்டிருப்பினும் மிகுதிப்பாடு குறித்துத் தத்துவங்களின் பொதுவான இலக்கணங்களை அவை பெற்றிருக்கின்றன. இந்தப் புவனங்கள் உயிர்கள் வாழ்தற்கு இடமாம். அவ் வுயிர்களும் உடல்களையும் கரணங்களையும் பெற்றுள்ளன. அவைகளின் கன்மம், அல்லது ஞானம் பரிபக்குவங் களுக்குத் தக்கவாறு முதற்பொருளிலிருந்து அவ்வுடல் களும் கருவிகளும் ஆக்கப்படுவன. பிருதிவி தத்துவ புவனங்கள் பிரமாண்டமான எல்லையைக் குறிக்கும். பிரகிருதி வரையுள்ள தத்துவ புவனங்கள் பிரகிருதி யாந்தத்தை உடையன. மாயை வரையுள்ள தத்துவ புவனங்கள் மாயாந்தத்தை உடையன. மாயைக்கு அப்பாற் பட்ட சக்திவரையுள்ள தத்துவ புவனங்கள் பெரிதும் விரிந்த எல்லையாகிய சக்தியாந்தத்தை உடையவாகும். சக்தி தத்துவத்திற்கு அப்பால் ஒரு வரையறை இல்லை. அதனுல் எல்லை குறிப்பதற்கில்லை. சிவதத்துவத்திலும் சில புவனங்கள் இருப்பனவாகச் சொல்லப்படுகின்றன. சிவதத்துவம் விந்துவோடும் சாந்தியாதீத கலையோடும் அபேதமாகக் கருதப்படுகிறது.

பொதுவாகத் தத்துவங்கள் முடிவான மூலப்பொருள் களாகக் கருதப்படுவன. கலைகளாலும் சக்திகளாலும்

அமைக்கப்படுவதால் அவை அவ்வாறு ஆகா. கலைகளும் சக்திகளும் முழுப் படைப்பின் அடிப்படையில் விளங்கும் சக்திகளாய பல்வேறு பகுதிகளாவன. அவற்றை நன்கு ஆராய்கின்றபோது கடந்த பொருளாகும் சிவன் தன்னை வெளிப்படுத்திக்கொள்வதற்கு அமைந்த நிலைகளாவன வாகப் புலப்படும். இவ்வாருக உலகத்தே நிறைந்த பொருள் சக்தியாகும். முன்னர் விளக்கியபடி ஹார்தா கலை யோடு பிரகாசம் மூலப்பொருளாக அமைகிறது. அதனிட மிருந்து தத்துவங்கள் ஆக்கப்படுகின்றன.

பரம்பொருளின் தெய்வத்தன்மையுள்ள குணங்கள் அணு நிலை அடைகின்றபோது குறைகின்றன. அப்போது சித்து (அறிவு) சித்தமாகத் தோன்றுகிறது. நன்கு அறிந்த மூன்று மலங்களுள் முதலாவது ஆணவம், ஒரு பசுவினு டைய உயிரினுடைய நிலை, அதன்கண் எல்லைக்குட்படும் உணர்ச்சி முதலில் வெளிப்படுகிறது. இந்த எல்லைக்கும் வரையறை வாசனமலங்கள் தோன்றுவதற்குக் காரண மாகிறது. இதன் பயனுகப் பூதவுடலை நீண்ட காலம் பெற்றிருக்கும் நிலை ஏற்படுகிறது. வாசன மலங்களை அநுபவ மூலமாக ஒழிப்பதற்கு அவ்வுடல் அவசியமாகும். இந்த வாசன மலங்கள் கன்ம மலமாகும். மாயேய மலம் என்று மூன்று சரீர மூலத்திற்குப் பெயர் அமைக்கப் பெற்றது. (1) காரணம் அல்லது கலை சரீரம் (2) நுண் ணிய அல்லது புரியட்டக அல்லது தத்துவ சரீரம் (3) தூலப் பொருளாய அல்லது புவன சரீரம். உண்மையில் நம் அனுபவத்திற்கும், அறிவிற்கும் பொருளாவதும் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்வதும் மாயேய மலத்தில் தோன்றுவதாகும். இம்மலத்தின் செயல் ஸ்வருபத்தின் (தனக்கு) வேருகப் பொருளைக் காட்டுவதாகும். கலையி லிருந்து பிருதிவி வரையுள்ள தத்துவங்களெல்லாம் மாயை அல்லது பாசங்களாகிய தடையாவன. உயிரின் அநுபவங்கள் நிறைவுறுதற்கு இவை, உடல், கரணங்கள், புவனங்கள், பாவங்கள் முதலியனவற்றை உருவாக்கு கின்றன. அதனுல் பொதுவாக அறிந்துள்ள சம்சாரம் என்பது பிருதிவி முதல் கலைவரை தொடர்ந்து உள்ளது. கலைக்கு மேலாக இருப்பதன்று. இந்த மூன்று மலங்கள் எப்பொழுதும், உலகியலான உயிரைப் பற்றி நிற்பன.

இந்த உலகியலான உயிர் பரியாய மொழியில் சகல ரென்று கூறப்படும். அவ்வுயிர்கள் எந்தத்தத்துவத்திற்கோ அல்லது புவனத்திற்கோ சார்ந்தனவாக விளங்கு கின்றனவோ அதற்குரிய உடல்கரணங்கள் முதலியன உடையனவாயிருக்கும். அத்தகைய உயிர்கள் அவர்களது கன்மங்களுக்கு ஏற்றவாறு கீழ்நிலையிலிருந்து கலை நிலை வரையிலுள்ளனவாயும் ஒரு நிலையிலிருந்து பிறிதொரு நிலைக்குச் செல்லவல்லனவாயும் விளங்குவன. மேற்குறித்த மாயேயமலமில்லாத உயிரின் மற்றொரு நிலையுண்டு. ஆயி னும் மற்ற இரு மலங்கள் முன்போலவே தொடர்ந்திருப் பன. இது பிரளய நிலை இந்த நிலையில் உயிர், படைப்புக்குரிய மூலப்பொருள் களினின்றும் நீங்கியுள்ளது உடலில்லாத நிலையில் மாயையில் கலந்து நிற்பதாகும். அவ்வுயிர்கள் பிரளயாகலர்கள் அல்லது பிரளயகேவலர்கள் என்று அழைக்கப்பெறுவர். இவர்கட்கு உடலில்லை; அறிவற்ற அணுக்களாவர். இவை கன்ம சம்ஸ்காரத்தினுலானவை. மூலமாகும் அறியாமை அவர்களைப்பற்றி விளங்குவதாகும். வேறுபடுத்துகிற ஞானத்தால் கன்ம நீக்கம் உண்டாகிற போது, துறவு அல்லது வேறு வகையான சாதனங்கள் உயிரைத்தன் அணுத்தன்மை நிலையை ஒழிக்காது மாயை க்கு மேலாக உயர்த்துகின்றன. அது மாயைக்கு மேலாக இருந்த போதிலும் மஹாமாயைக்குள் விளங்குகிறது. இந்த நிலை பரம குரு தோன்றிப் பேரருளைப் பாலித்தாலன்றி நீங்குவதில்லை. எல்லையற்ற சத்திகளை எல்லைக்குள்ளாக்கு தலும் தனது அணுத்தன்மையை உண்டாக்கு ப்வதுமாகிய அடிபடையான அறியாமையை அப்பரம குரு நீக்குகின்ற னர். இந்த நிலையிலுள்ள உயிர், உயர்ந்த தன்மையிலுள்ள தாகும். இவ்வுயிரை விஞ்ஞான கலர் அல்லது விஞ்ஞான கேவலர் என்றும் கூறுப. இது கைவல்யமாகும். இவர் களுள் எவர் மலங்களினின்றும் நீங்கி முற்றும் பக்குவப் பட்டவர்களாக விளங்குகின்றார்களோ அவர்கள் அடுத்த படைப்புக் காலத்தொடக்கத்தில் தெய்வ விளக்கத்தைப் பெறக் கூடியவர்களாவர். மெஞ்ஞானம் விளங்கும். உயிரி னிடத்துச் செயற்படும் தெய்வத்திருவருளின் பயனுவது அது அதுவே சுத்த வித்தையின் தோற்றம்.

இதற்குப் பின் தொடரும் உயிர் நிலைகள் யாவும் பசு வாகிய உயிரினுடையதல்ல. அவை சிவத்தினுடையன.

ஆனாலும் உயிரினிடத்துச் சில குறைபாடுகள் நீங்கா. இருமைக் கொள்கையர் முறைப்படி, இந்தக் குறைபாடுகள் அதிகாரம், போகம், இலயம் என்பனவற்றால் உண்டாவன. சுத்த நிலையில் அநுபவ முதிர்ச்சி முதலியவற்றால் காலாந்தரத்தில் அவை நீக்கப்படுகின்றன.

மெய்ஞ்ஞானத்தோற்றத்தால் விளையும் உயிரது சுத்த நிலைக்குரியபடி முறைகள், உயிர்கள் எந்தெந்தத் தத்துவத்தின் சார்பை உடையனவாகின்றனவோ அந்தந்தத் தத்துவப்படி குறிக்கப்படுகின்றன. அவ்வாறாகக் கீழ்நிலை ஒரு மந்திரத்தைப் பற்றியது. அது சுத்த வித்தையை ஒத்திருக்கும். உயர்ந்த நிலைகள் மந்திரேஸ்வரர்களுடையனவாம். அவை ரஸவாதத்துவத்தை ஒத்திருக்கும். அவை மந்திர மாகேஸ்வரர்களுடையனவுமாகும். சதாசிவ தத்துவத்தை ஒத்திருப்பன; சிவத்தினுடையவை; அந்தப் பெயருள்ள தத்துவத்தை ஒத்திருப்பவை. சிவத்தின் நிலையாவது உண்மையில் கடந்த நிலையாகும். அது சுத்தமும் முற்றறிவு மாகவுள்ளது. ஆயினும் பரம்பொருள் பரமசிவமாகும். அதனிடத்து எல்லாத் தத்துவங்களோடு அபேதமும் கடந்த நிலையும் ஒருங்கே அமையப் பெற்றுள்ளன.

சக்திகளின் எல்லைக்குட்பட்ட காரணமாகப் பரம்பொருள் கட்டுப்பட்டதாகும். சிதாகாசத்துள் மாத்ருக்கள் (உலகத்துத் தாய்மார்கள்) என்ற சில மறைந்துள்ள சக்திகளுண்டு என்று சாகதேயர்கள் கருதுகிறார்கள். மொழியின் எழுத்தோசை அல்லது கலைகளையும், மேற்குறித்த மலங்களையும் அவை அதிட்டித்து நிற்பன. அம்பிகை என்ற பரம மாதா மூன்று கூறுகளை உடையவள். அவை ஜ்யேஷ்டா, ரௌத்திரி, வாமை என்பன. ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒரு குறித்த செயலுண்டு. மனித வாக்கிற்கு முடிவான பகுதிகள் கலைகளாவன. அவற்றோடு எண்ணங்கள் நன்றாகப் பிணைக்கப்பட்டுள்ளன. ஒவ்வொரு உயிரிலும் ஒவ்வொரு சவிகற்ப, நிருவிகற்ப ஞானத்திலும் மாத்ருக்கள் ஓர் உள்ளறிவை உண்டாக்குவதால் சப்தத்தோடு கூட்டுறவு கொண்டு ஒருவகைக் குழப்பம் ஏற்படுகிறது. இந்த முறையாக அறிவு, இன்பம், துன்பம், விருப்பம், வெறுப்பு, செருக்கு, அச்சம், நம்பிக்கை முதலிய

வடிவங்கள் அந்தச் சக்திகளின் செயலால் ஏற்படுகின்றன. இவ்வகையாகப் பாவங்கள் தோன்றுகின்றன. புது நிலை பெருத மக்களுயிரைப் பாவங்கள் செலுத்துகின்றன. மாத்ருக்கள் மறைமுகத்தால் உயிர்களைப் பந்திக்கின்றன. ஆயினும் அவைகளின் உண்மை நிலை வெளிப்பட்டு அறியப்படுமாயின் அதிதி தெய்வ சக்திகளாகிய சித்திகளைப் பெற அவை உதவுகின்றன.

பிரமக்கிரந்தி பிரிவுபடாதவரையிலும் இந்தச் சக்திகள் சிதாகாசத்தில் செயற்படுகின்றன. உண்மையில் இந்தக் கிரந்தி உயிருக்கும் அறிவில் பொருளுக்கும் அபேதத்தை விளைக்கும் சேர்க்கையாகும். இங்கு மனிதனிடத்து அகங்காரவுணர்ச்சி உதிக்கிறது. குண்டலினியின் முறைமையான செயல் இதுகாறும் விளக்கப்பட்டது. மாத்ருகாவை இணங்கச் செய்யவிட்டாலும், முன்குறித்த சேர்க்கையை நீக்காவிட்டாலும், மெய்ஞ்ஞானம் உதித்த பின்பும் உயிர் மலங்காரணமாக இடர்களில் அகப்படும்; சப்தச்சேறுகளில் சிக்கிக்கொள்ளும், அறியாமையில் அழுந்திவிடும் அல்லது வெளிப்போக்கில் செல்லுவதாகும் என்று உறுதிப் படுத்து கின்றனர்.

தெய்வ இச்சை ஒருமையாக இருப்பது பிரிவற்றது; ஆயினும் மாத்ருக்கள் தோன்றிய பின்பு அது பிரிவுபட்டது. மாத்ருக்கள் இந்தத் தெய்வ இச்சையோடு என்றுமுள்ள நாதத்தினின்றும் தோன்றுவன. இச்சை அல்லது சுவதந்திரியம் என்பதனுள் ஏற்படும் பிளவு அதனுடைய கூறுகளாகிய ஞானம், கிரியை என்பனவாகிய பிரிவை உண்டாக்கியது. இது சுவதந்திரியத்திற்கும்போதத்திற்கும் அல்லது விமர்சத்திற்கும் பிரகாசத்திற்கும் உண்டான நீக்கத்தைப்போல விளக்கியதனை யொத்துள்ளது. இந்நிலை, பரம்பொருள் அணுத்தன்மை நிலையை மேற் கொண்ட காரணமாக நிகழ்வதாம். இந்த முறையில் ஞானம் மூன்று உள்ளறிவாகவும் ஐந்து புறஅறிவாகவும் விருத்தியாகிறது. உடலிலுள்ள உயிர்நிலைக்குரியதும் செயற்குரியதுமான நிலையில் கிரியை முறையே ஐந்து பிராணன்களையும் ஐந்து கன்மேந்திரியங்களையும் தோற்று விப்பது.

இருமைக்கொள்கையுடைய ஆகமங்களின் கருத்தை ஈண்டுச் சுருக்கிக் கூறுவாம். தெய்வ சொரூபம் அல்லது சிவன் சக்தியோடு பிரிக்கவொண்ணாத பொருளாகக் கருதப்படுகிறது. சக்தியும் சிவனொடு தெய்வத்தன்மை யதாயும் அபேதமாயுமுள்ளது. சொரூபமும் சக்தியும் சுத்தவறிவு ஆவன. அவை ஒரு பரம்பொருளின் இரண்டு தன்மைகளாவன. சிவம் கடந்து நிற்கும் ஒரு பொருள். சக்தியும் உண்மையில் ஒரு பொருள். செயல்காரணம் பற்றி ஞானம் கிரியை என்று பிரித்துப் பேசப்படுவதாகும். அது சிவத்தின் இச்சையாகும். சிவனிடத்தில் ஒன்றாகியிருப்பது. சக்திக்குப் புறம்பாய் என்றுமுள்ள முதற்காரணப் பொருளாய் விந்து விளங்கும். ஆனால் சக்தியின் செயலுக் குட்படுவது. சிவத்தோடும் சக்தியோடும் என்றுமுள்ள சத்துப்பொருளாகும். சைவத்தில் இம்மூன்று பொருள் களும் மூன்று இரத்தினங்கள் என்றும் தெய்வத்தன்மை வாய்ந்த முப்பொருள்கள் என்றும் போற்றப்படுவன. நேராகச் சுத்தப்படைப்பிலும் மறைமுக அசுத்தப் படைப் பிலும் சிவம் கருத்தாவாக இருக்கும். சக்தி கருவியாக இருக்கும். விந்து முதற் காரணப்பொருளாயிருக்கும். செயற்படும்போது சக்தி பொருளன்மையாதலின் எவ்வித விகாரமுமடைவதில்லை. ஆயினும் விந்து அடைகின்றது. பிரளயத்தின் முடிவில் சக்தியின் வன்மையால் அமைதி குலைந்த கலக்கத்திலிருந்து விந்துவின் விகாரமுண்டா கிறது. இவ்விகாரம் ஐந்து கலைகளுடைய தோற்றத்திற்குக் காரணமாம். அவை ஒரு மையத்துடன் ஒன்றுக்கொன்று மேலாக வரையப்படுவதும் மேன்மேலும் பெருகவல்லதாயு முள்ள ஐந்து வட்டங்கள் போலத் தோன்றுவன. முன் தத்துவங்களாகவும் புவனங்களாகவும் முறையாக விகாரப் பட்ட இந்தக் கலைகள் நிவர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தியாதீதம் எனும் பெயர்களைப் பெறுவன. பொருள் பற்றிய முறையில் இது ஒரு வழியான விந்துவின் விருத்தியாகும். மற்ற வழி சப்தவிருத்தியாகும். இந்தக் கூற்றில் நாதம், விந்து, வர்ணம் என்று விந்துவின் மூவகைத் தோற்றங்கள் காணப்படுகின்றன. அவை மிருதியாகப் புறத்தே விளங்கும் முறைபற்றி வரிசை செய்யப்பெற்றன.

இந்தச் சாத்திரத்தில் மகாமாயை, குண்டலினி களோடு விந்து ஒன்ருய்க் கருதப்படுகிறது. அது வெறும் அறிவில்லாத பொருளின் சத்தியாகும். அசுத்த மாயையை, பிரகிருதிகளினின்றும் வேறுபடுத்தியறிதல் வேண்டும். அது சுத்தப் படைப்புக்குப் பிறப்பிடம்; சப்தம், பொருள் எனும் இருவகை உலகங்கள் தோன்றுமிடம். இவை இருவகை நிலேயின. பௌஷ்கர ஆகமம் இவ்வாறு கூறுகிறது.

சப்த வாட்சுப் யாத்மசௌ பிந்துர்–நா–ந்யா–தராத் மகா–(விந்து சப்தம், பொருள் என்னும் இருவகைத் தன்மையது. சப்தமாத்திரமாகவோ, பொருள் மாத்திர மாகவோ இல்லே).

மஹாமாயையில் கலங்கிய பகுதியினின்றும் சப்தப் படைப்பின் முறை, பின்வருமாறு கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

(1) மஹாமாயை (2) நாதம் (3) விந்து
(4) சாதாக்கியம் (5) ஈசுரம் (6) வித்தை

இந்தப் பட்டியலில் மஹாமாயை கலங்காத நிலே யிலுள்ள பரவிந்துவைக் குறிக்கும். இந்த விந்துவைச் சிற்சத்தி செயற்படுத்தியபோது நாதமாகும். விந்துவின் மீது சத்தியின் செயல் என்றுமுள்ளதாக விருக்கும். மஹாமாயையும் நாதமும் ஒரு தத்துவத்தின் இரண்டு கூறுகளாகும். அவை உண்மையில் ஒரே காலத்தன வாகலாம். ஆராயின் ஒன்றன்பின் ஒன்ருகவும் நிகழலாம். நாதம் மஹாமாயையின் கலங்கிய பகுதியாம். மஹாமாயை சொரூபத்தில் குண்டலினியாகுமாயின், விழிப்பும் செயலும் வாய்ந்த நிலேயிலுள்ள அந்தக் குண்டலினியே நாதமாகும். மஹாமாயை மனிதவுயிர் அல்லது புருஷஞேடு ஒரு தொடர்பும் உடையதன்று. ஆயினும் அது நாதம் அல்லது குண்டலினியாக ஒவ்வொரு புருஷனிடத்தும் குடிகொண் டிருக்கிறது. அப்புருஷன் சாதாரணமாகவும் அசாதாரண மாகவும் (பந்தமுள்ளவனுகவும் பந்தம் நீங்கியவனுகவும்) இருத்தல் கூடும். மஹாமாயையின் விருத்தி, நால்வகை வாக்குகளாகும். அவை பரம் அல்லது சூக்குமை, பைசந்தி, மத்திமை, வைகரி என்பன. அநாதியாயிருந்து செயற் படுத்தும் ஆணவமலத்திரையினுல் ஒவ்வொரு உயிரினிடத்

துள்ள சிவத்துவம் மறைக்கப்படுகிறது. நால்வகை வாக்கும் மறைப்பும், உயிரினிடத்து என்றும் நிலவும் பொருள்கள். பரவாக்கைக் கடத்தலும் மறைப்புத்திரை நீக்குதலும் ஒரு செயலை அறிவிப்பன. அச்செயல் உயிரைத் தெய்வத்தன்மையுடையதாகச் செய்தலாகும். இது இருமைக் கொள்கைச் சமயத்தாரால் இழந்த சுத்த நிலையை மீண்டும் பெறுதலாக உரைக்கப்படும். சில வேளைகளில் மஹாமாயை என்றும் மற்றைச்சமயங்களில் நாதம் என்றும் சிவதத்துவம் குறிக்கப்படுவது விளங்கி இருக்கக்கூடும். இந்த முறையில் விந்து அபரவிந்து வாகும். அது சத்தி தத்துவத்திற்குப் பெயரும் ஆகும். அடுத்த விருத்தியாவது சதாக்கியம் சதாசிவ தத்துவம் அதனுளடங்கியதாகும். இத்தத்துவத்துள் சதாசிவர், அணுசதாசிவர், ஐந்து பிரமாக்கள், பத்து பிரணவர், ஆறு அங்கங்கள் அடங்குவர். சாதாக்கியம் அக்ஷரவிந்துவைக் குறிக்கும்; தூலமாகிய நாதத்தையும் த்வனியையும் குறிப்பதாகும். ஈசுர நிலை அக்ஷரவிந்துவிற்கும் வைகரி வாக்கிற்கும் இடைப்பட்ட நிலையதாகும். அக்ஷரவிந்துவும் வைகரிவாக்கும் நெடுங்கணக்கிலுள்ள எழுத்துக்களாக விளங்குவன. அவை ஒலிகளை மாற்றிச் சேர்த்தலால் ஆவன. எட்டு மந்திரேஸ்வரர்களும் அவர்களது எட்டுச் சத்திகளும் (வாமை முதலியன) இந்தப் பகுதியில் அடங்குவர். இறுதியானது வித்தை. அதனுள் ஒலி விருத்தியின் முடிந்த நிலை அடங்கும். அது எல்லா மந்திரங்களையும் வித்தைகளையும், எல்லா ஆகமங்களையும், வித்யாரஞ்சினிகளையும் (வித்தை அரசிகள் எழுவர்) நாம் பழகிய — கேட்கும் எல்லா ஒலிகளையும் உட்கொண்டு விளங்கும்.

மேற்குறிக்கப்பட்ட சுத்தமாயை பராசத்தி என்று கூறப்படுகிறது. உலகத்திற்குப் பரமகாரணமாகக் கருதப் படுகிறது; நாதத்தின் இயற்கையது; நாதத்தினின்றும் வேறுபடுத்திச் சூக்குமநாதம் என்று அறியப்படுகின்றது.

நாதக் கொள்கையை வலியுறுத்தும் இருமைக் கொள்கையர் ஸ்புடத்தின் கொள்கையையும் அதுபோன்ற சொல்லறவுக் கொள்கைகளையும் மறுக்கின்றனர். இந்தக் கொள்கையின் அடிப்படையைப் பற்றிச் சப்தபோதத்தின்

தோற்றத்தை விரித்துரைக்க முயலுகின்றனர். தன்னுடைய காரிகையில் இராமகாந்தர், ஸ்புடக்கொள்கை ஒரு சொல்லின் பொருளை வேண்டுமளவில் விளக்கஞ்செய்ய இயலாமையைக் காட்டியுள்ளார். ஒரு மொழிக்கும் அதன் பொருளுக்குமுள்ள தொடர்பு வாச்சிய வாசகபாவமாகும். வாச்சியமாகிய பொருளை வாசகமாகிய சொல் அறிவிக்கின்ற தொடர்பு குறிக்கப்படுகிறது.

ஆயினும் சொல்லில் பொருளைக் குறிக்கின்ற ஆற்றல் எங்குள்ளது? சொல்லால் குறிக்கப்படும் பொருள் புறத்துள்ளது. ஆனல் பொருளைக் குறிக்கின்ற சொல் அறிவிலுள்ளது. இவ்விரண்டும் வேறு வேறு ஆவன, தகுதியுமற்றன. எந்தச் சொல்லும் தன்னிலையில் ஓரறிவையும் குறிக்கவல்லதன்று. ஆயினும் பொருளைச் சுட்டிக் காட்டுமியல்பு, புறத்தேயுள்ளதும் காட்டப்பட வேண்டியதுமான பொருளைக் கருத்தில் பதிவிக்கின்றபொழுது உணரப்படுகிறது. இதனைப் பரமார்ச்சஞானம் என்ப. இது எண்ண வடிவமாயிருந்து பொருளைக் காட்டுகிறது. இதனல் சில சிந்தனையாளர்கள் பொருளைக் காட்டுகின்ற காரணத்தால் காண்பிக்கும் ஆற்றலைப் பரமார்ச்ச ஞானத்தின் குணமாகக் கருதுகிறார்கள். ஆனல் தாந்தரீகத் தத்துவ ஞானிகள் பரமார்ச்ச ஞானம் அறிவின் செயலாய்ப் புறத்தேயுள்ள பொருளுக்கு வேருக இருந்தபோதிலும் அது ஒரு துணை நிகழ்ச்சியாகும் என்பர். அது மறைமுகமாயிருந்து செயற்படுத்தும் சில காரணங்களால் உண்டாவதாகும். புலனறிவுகளால் முன்னர் அறியப்படாத புறப்பொருளில் அத்தகைய செயல் நேர்வதில்லை. ஒளி, சுவை முதலியன பேசுவோனது மனப்பரமார்ச்சத்தில் விளங்கும் பொருள்களாவன. எது ஒன்று அதன்மூலமாக அத்தகைய பரமார்ச்சத்தின் தோற்றமாகிறதோ அது நாதமாகும். எந்த நாதம் பரமார்ச்ச ஞானத்தை உண்டாக்கிப் பூதவொலியை உண்டாக்காதோ அது பொருளைக் குறிக்கும் ஆற்றலை உடையதாகும். பேசுவோன் வாய்வாழியாகப் பூதவொலியை வெளிப்படுத்துவது நாதமாகும். அவ்வாறு வெளிப்படும் நாதம், கேட்போனுக்கு ஒரு பொருளினறிவை உண்டாக்குகிறது. நாதம் எல்லா ஒலிகளையும் பொருள்களையும் வெளிப்படுத்துகிறது. இதனல் மேலீடாகவுள்ள அறிவின் ஒவ்வொரு செயலும் சப்தத்தோடு வளமாக்கப்படுகிறது.

நாதம் பலவாகும்; ஒவ்வொருவரிடமும் தனிச் சிறப்புடனுள்ளது. அது காரியப் பொருளாகும். ஒவ்வொரு பசுவாகிய உயிரும் தனித்தனிச் சுபாவம் உடையதாகும்; அநாகதவிந்துவிலுண்டாகும் தனது நாதத்தை அநுபவிக்கிறது.

சாக்தேயர்கள் மோக்ஷ சாதனமாகச் சுவாநுபத்தின் முக்கியத்துவத்தை மேற்கொண்டுள்ளனர். அது உறுதியுள்ள இயற்கையதாய்ப் பிரத்ய பிஞ்ஞாவடிவமாய் விளங்குவதாகும். தொடக்க நிலையின் முறையைக் கீழ்க் குறிப்பிட்டவாறு விளக்கலாம்.

(1) ஞானம் பெறுதற்குரிய துறவு முதலியவற்றை அடைந்த ஒருவனல் போதிக்கப்பட்ட ஆகமத்தைக் கேட்டுப் பரம்பொருளின் அபர ஞானத்தைப் பெறுதல்.

(2) அளவைகள் மூலமாகச் சிந்தித்து ஐயந்திரிபுகளைப் போக்கிக் கொள்ளல்.

(3) தேகத்தோடு அபேதமாய்க் காணுதல் முதலியனவற்றுளுள்ள உறுதியான கருத்தை விளைவிக்கும் பொய்க் கருத்து நீங்கி உயிர் உள்ளுணர்ச்சி அல்லது நேர்முக ஞானம் பெறுதல்.

(4) இறுதியாக, உணர்ச்சி, வேதநூல் மூலமாக உயிருக்கும் பரம்பொருளுக்கும் உண்டாகும் சேர்க்கையைக் குறிப்பதாகும். இவ்வாறு உண்டாகும் உணர்ச்சி உலக வாழ்விற்கு மூலமாயுள்ள அறியாமையை ஒழிப்பதேயாகும்.

இவ்வுணர்ச்சி பிழைபட்டதன்று. ஆயினும் சவிகற்ப ஞானச் செயல்களைப்போல விகற்பத்தின் ஒரு வடிவமாகும்.

சமாதியிலிருந்து வரும் நிருவிகற்ப ஞானமும் மேற்குறித்த உணர்ச்சியும் ஒரே பொருளை உடையன. அவற்றின் வேற்றுமை, காரண காரியத் தொடர்பான பொருள்களால் உண்டாகிறது. உணர்ச்சியில் மனத்தின் கருவி உயிரைத் தவிர வேறு பொருள்களிடமிருந்து பிரிந்து விடுகிறது. நான் இவன் என்னும் உரையிலுள்ள நான் இவன் என்னும் சொற்களால் குறிக்கப்படும்

இரண்டு பொருள்களும் அறிவினுள் காட்சிப்படுவதற்குத் துணையாகிறது. சமாதியில் தோன்றும் ஞானத்தில் அத்தகைய காட்சி வேண்டுவதில்லை. அது முன் கண்ட ஜாடி என்ற உணர்ச்சி அதனோடு முழுமையும் தொடர்புடைய முதற்பொருளைப் பொருளாகவுடையது. ஜாடியைப் பொருளாகவுடைய சாதாரண விகற்பக் காட்சியும் "அது முன் கண்ட ஜாடி" என்ற உணர்ச்சியும் ஒரு பொருளையே உடையன. ஆயினும் காரண காரியத் தொடர்பாலுண்டாகும் வேற்றுமையால் இங்குப் பெறும் முடிவில் வேற்றுமை உண்டாகிறது. நிருவிகற்ப ஞானம் சுத்தமாகும்; எல்லா விகற்பங்களுக்கும் ஆதாரமாகும்; அறியாமை போன்ற விகற்பத்தை ஒழிக்க வல்லமை இல்லாததனால் எதனோடும் மாறுபட்டதன்று.

நிருவிகற்ப ஞானத்தின் சுத்தநிலை சிந்தனையினின்றும் நீங்கிய காரணத்தால் விளங்குவது. அந்தச் சுத்த அறிவின் அடிப்படையினின்றும் சங்கற்பத்தின் பல்வேறு நிலைகள் தோன்றும் காரணமாக எல்லாவகையான முடிவுகள் விளங்குகின்றன. சுத்தக் கண்ணாடியில் பொருள்களின் நெருக்கங்காரணமாக நிழலுருவம் தோன்றுவது போலாகும்.

சாக்தேயர்கள் அறியாமையை வைசேடிகரைப்போல ஞானத்தின் அபாவம் என்று கருதுவதில்லை. வேதாந்திகளைப்போல அநிர்வசனீயம் என்றும் கருதுவதில்லை. சவிகற்ப ஞானத்தின் வடிவமென்று கருதுகின்றனர். ஆகமங்கள் பரம்பொருளைச் சுத்தவறிவாகக்கொள்ளுகிறது. அறிவில் பொருளினின்றும் அதனை வேறுபடுத்துவது அதனுடைய தன்னறிவாகும். அது சுவதந்திரியத்தை உடையது. முன்னுரைத்தபடி அதன் மூலமாக அவித்தை வெளிப்படும். அந்த அவித்தை மூலமாக உலகந்தோன்றுவதாகும்.

அவித்தை காரணம், காரியம் என்று கருதும் வகையால் இரண்டு வகைப்படும். காரணமாகவுள்ள வகையில் பரம்பொருளின், தன் நிறைவு வெளிப்படாதிருத்தலாகும். இந்த நிறைவாந்தன்மை தேச கால வடிவங்களால் எல்லைக்குட்படாமையாகும். இந்த முதற்பொருள்கள்

பரம்பொருள் விளக்கத்தில் உண்டாவனவாயினும் பரம் பொருளைப் பந்தப்படுத்தமாட்டா. காலத்தால் கட்டுப்படாத பரம்பொருள் பந்தப்பட்டதாக விளங்குமாயின் பூரணத் துவம் வெளிப்படாமையேயாகும். இது முன்னுரைத்தபடி அவித்தையின் மூலம் என்பது சாக்தேயர்களின் கருத்து. காரியமானவகையில் தேகம் முதலியன அவை அல்லாத பொருள்களாய்ப் பரம்பொருள் வெளிப்படுவது அவித்தை. அந்த அவித்தை மரத்தின் ஓர் இலையாம்.

பரம்பொருள் ஞானம் மறைமுகமாயிருத்தல் கூடும். மறைமுகமாவது ஆசிரியர் ஆகமங்களிலிருந்து கற்பிக்கக் கேட்டு உணர்வதாகும். சமாதியிலிருந்து நேரடியாகப் பெறுவது நேர்முகமாகும். நேர்முக ஞானம் விஞ்ஞானம் எனப்படும். அதுவே உலகியலான நிலைக்குள்ள அடிப் படையை அழிக்கவல்லது. தேகாபிமானவுணர்வு வாசனு மலமாகிறது. அது நீண்ட பழக்கத்தினுல் உறுதியாகிறது; ஒரு கணநேரம் அசுத்தமனத்தில் பிரகாசத்தை வீசினுலும் உறுதியான சங்கல்பத்தை உண்டாக்குவதில் நேர்முக ஞானத்தைத் தடைசெய்கிறது. ஆனுல் சமாதியில் பூரணத் தன்மையிலிருந்து உண்டாகிறபோது வேண்டிய உறுதிப் பாடு கூடுகிறது. மேற்குறித்த வாசனுமலத்தை அது அழிக்கிறது. தேகாபிமானம் மிக்க வன்மையாக இருத் தலினுல் பரம்பொருள் ஞானம் அவித்தையை ஒழிக்க இயல வில்லை. ஐயங்களாலும் குற்றங்களாலும் மறைக்கப் பட்டிருத்தலால் முத்தியையும் கூட்ட இயலவில்லை.

விஞ்ஞானம் மறைமுக ஞான(அபரஞான)த்தைத் தனக்கு முன்னையதாகப் பெற்றுள்ளது. இவ்விரண்டிற்கும் நடுவே சமாதியுள்ளது. இந்த அபரஞானமும் பயனை உடையது என்று கொள்ளப்படுகிறது. சமாதி விரும்பிய பயனை உண்டாக்குவதில்லை. விரும்பிய பயனுவது நேர்முக ஞானத்தை முன் பெருத அறியாமை உடையோனுக்கு நேர்முக ஞானம் உணர்ச்சியாய் விளங்குவதாகும். எடுத்துக் காட்டாக, ஒருவன் மாணிக்கம் பற்றிக் கேளாதவன். ஆனுல் அதனைப் பற்றி மறைமுகமாக அறிந்தான். ஆபரணக் கடையில் அதனைப் பார்த்தாலுங்கூட மாணிக்கத்தை உணர்ந்துகொள்ளமாட்டான். கண்ட ஒருவனே அதனை உற்றுநோக்கி அறிந்துகொள்ளக்

கூடியவன் அதுபோல பிரமத்தைப் பற்றிக் கேளாத வனுக்குச் சிறந்த சமாதியும் பிரம ஞானத்தை உண்டாக்க இயலாது. (மறைமுக ஞானம் அபரஞானம் எனவும் நேர்முக ஞானம் பரஞானம் எனவும் குறித்துக்கொள்ள லாம்).

அத்வைத ஞானம் அருமையானது. உபாசனை அல்லது சாதனங்களால் தெய்வத்திருவருள் மூலமாக மாயையின் கட்டுகள் நீங்கி மனம் தூய்மை அடைகின்ற வரையில் அது தோன்றுவது அரிதாகும். உயிரின மீது தெய்வத் திருவருள் இறங்கி நின்று அதனைத் தூய்மை செய்தல் என்பதனை மிகையாக எண்ணுதல் கூடாது.

சமயாநுபவத்தில் இது ஒரு முன்னேற்ற முறையாகும். மாத்ருகச் சக்கர விவேகம் என்னும் நூலில் ஸ்வதந்திரா நந்தர், தூய ஞானம் தோன்றுகிறபோது அறியப்படுபவை யாவும் புலன் அறிவுகளோடு ஒன்றுயின என்றும் அதன் பயனாய் அறியப்படுபவை மறையத் தொடங்குகின்றன என்றும் குறிக்கின்றார். ஆயினும் உலகம் விளங்குகின்றமை யால் காண்பவனுக்கு வேருகும் சுட்டறியுந் தன்மை முழுவதும் மறைவதில்லை. அடுத்தநிலை ஈஸ்வர நிலையாகும். கன்மேந்திரியங்களில் இயக்கப்படும் பொருள்கள் யாவும் ஒன்றுகியபோது அவை உலக உடலினிடத்து ஒன்றுகிறது. அதனால் உயிர் செயலாளனாகக் குறிக்கப்படுகிறது. இந்த நிலையில் யோகி தன்னுடலோடு மட்டும் சம்பந்தப்படுவதும் அன்றி முழு அண்டத்தோடும் தொடர்புடையவனாகிறான். இதனைத் தொடர்ந்து வரும் சதாசிவ நிலையில் அறியப் படுபவையெல்லாம் ஒருமைப்பட்டுள்ள புலனறிவுகள் உண்மைப்பொருளாகிய பரம்பொருளினிடத்தே ஒன்றுவன. அது முற்றறிவு நிலையைக் குறிக்கும். சத்தி நிலையில் அண்ட உடலும் முற்றறிவுள்ள பரம்பொருளும் ஒன்று கின்றன. இந்த நிலை சித்தும் அசித்துமாகிய அறிவுடைப் பொருளுக்கும் அறிவில் பொருளுக்கும் கலக்கமுறாத சம நிலையேயாகும்.

———

பகுதி - III

இந்தியக் கருத்துக்களின் வேறு சில வளர்ச்சிகள்

பண்டைய இந்தியாவில் அறிவியற் சிந்தனை

(அ) கணிதம்

ஏ. என். சின்ஹா, டி.எஸ்ஸி.,
கணித இயல், புள்ளி விவரத் துறைத் தலைவர், பேராசிரியர்,
லக்னோ பல்கலைக் கழகம், லக்னோ.

(ஆ) மற்ற அறிவியல்கள்

பி. பி. டே, டி.எஸ்ஸி. (லண்டன்), எப் ஆர்.ஐ ஸி. (இங்க்),
எப்.என்.ஐ.,
கல்வித்துறை இயக்குநர், சென்னை, (ஓய்வு பெற்றவர்).

இந்திய அழகியல்

கே. ஸி. பண்டே.

இந்தியாவில் இஸ்லாமியக் கருத்துக்களின் வளர்ச்சி

டாக்டர் தாராசந்த், எம்.ஏ., டி.பில். (ஆக்சன்),
இந்திய அரசியல் கல்வித்துறை ஆலோசகர்;

எஸ். கமில் ஹுசைன், எம் ஏ.,
வழக்கறிஞர், கோசிபூர், கோரக்பூர், உ.பி.

சீக்கிய மெய்ப்பொருளியல்

பாய் ஜோத்சிங், எம்.ஏ.,
முதல்வர், கால்சா கல்லூரி, அமிர்தசரஸ்.

(அ) சம காலத்து இந்தியக் கருத்துக்கள்

டாக்டர் பி. டி. ராஜு.

(ஆ) சம கால இந்தியக் கருத்துக்கள்

டாக்டர் கே. ஏ. ஹக்கீம்,
முன்னாள் மெய்ப்பொருளியல் பேராசிரியர்,
உஸ்மானியா பல்கலைக் கழகம், ஹைதராபாத், (தக்காண்).

அதிகாரம் - 16

பண்டை இந்தியாவில் அறிவியற் சிந்தனை

(அ) கணிதம்

1. தோற்றுவாய்

பண்டைய இந்தியாவிலிருந்த கணித முன்னேற்றத்தைப் பற்றிப் பற்பல ஆராய்ச்சிகள் இப்பொழுது நடைபெற்று வருகின்றன. அவற்றின் பலனாய் எண்கணிதம், குறியீட்டுக் கணிதம் போன்ற கணித இயலின் பற்பல பிரிவுகளுக்கும் அடிப்படை நிறுவியவர் அக்கால இந்தியர்களே என்னும் உண்மை நன்கு புலனாயிற்று. சுமார் ஆயிரத்து ஐந்நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன் இந்தியாவில் நிறுவப்பெற்ற அடிப்படைகளைக் கொண்டே மேற்சொன்ன கணித இயல் பகுதிகளில் நமது அறிவு நன்கு விரிவாக்கப்பெற்றுள்ளது. இந்தியக் கணிதமும் வான நூலும் அராபிய நாட்டிற்குப் பரவின. அங்கிருந்து இத்தாலியர்கள், ஸ்பானியர்கள் மூலம் விழிப்புறும் ஐரோப்பிய நாட்டிற்கு அறிவிக்கப்பெற்றன. இவ்வறிவியலின் தோற்றுவாய் அராபியரைச் சார்ந்ததென்றே ஐரோப்பியர் நெடுங்காலம் கருதிவந்தனர். ஆயினும் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் பாஸ்கரன் 11 (கி.பி. 1150) எழுதிய லீலாவதி, பீஜகணிதம் போன்ற சில கணித நூல்களை அணுகி ஆராய்ந்த பின்னரே இவ்வறிவியல் நூல்களின் தொடக்கம் இந்தியரைச் சார்ந்ததென அன்னார் கண்டனர். அராபியர்கள் இந்தியாவிலிருந்தும் கிரீஸிலிருந்தும் எத்துணையோ கற்றறிந்தனரென்றும், தாங்கள் இவ்வாறு கற்றவைகளைச் சுமார் ஐந்நூறு ஆண்டுகளுக்குப் பாதுகாத்தனரென்றும், பின்னர் அவ்வறிவை ஐரோப்பியர்களுக்குப் புகட்டினரென்றும் இப்பொழுது நிலைநாட்டப்பெற்றுள்ளன.

முற்கால மக்களுள் இந்தியர்களும் கிரேக்கர்களும் கணிதத்திலும், வான நூலிலும் அரியனவும், புதியனவும்

பல கண்டறிந்தனர். எனினும், அன்னாரது நோக்கங்கள் யாவும் முற்றிலும் மாறுபட்டு இருந்தன. கிரேக்கர்கள் கணிதத்தின் மற்றப் பிரிவுகளை ஒதுக்கி வடிவ கணிதத்தின் வளர்ச்சிக்கே தங்கள் முழு ஊக்கத்தையும் செலுத்தினர். வடிவ கணிதத்தைக் கொண்டே அவர்கள் எண்கணிதம், குறியீட்டுக் கணிதம், வானநூல் ஆகியவற்றை முற்றிலும் வரையறுத்தனர். அன்னார் அளவு என்பதை எண் எனக் கருதாமல் நீளம் எனக் கொண்டனர். மேலும் வடிவ கணிதத்தைக் கொண்டு விகிதப் பொருத்த வடிவக் கொள்கை ஒன்றை (A geometrical theory of proportion) வளர்த்தனர். குறியீட்டுக் கணிதத் தீர்வுகளுக்கு வடிவ கணிதத்தையே பயன்படுத்தினர். இந்தியர்கள் இவற்றிற்கு முற்றிலும் மாறாக, செயல்முறைக்கு உரிய தாகவும், எண்களால் இயல்வதாகவும் வடிவ கணிதமே அமையுமாறு தங்கள் கணிதத்தை எண்களைக் கொண்டே வரையறுத்தனர். கடுமையான அளவை முறையும் ஒழுங்கு முறையோடு கூடிய கருத்துக்களும் கிரேக்க வடிவ கணிதத்தின் சிறந்த சான்றுகளாக விளங்கின. துணிவு மிக்க அமைவுகளும் கருத்தியல் ஆய்வுகளும் பற்பல குறியீடுகளும், அரிய பல புதியனவும் இந்தியக் கணிதத் தின் முக்கிய சாயல்களாகத் திகழ்ந்தன. மேலும் இந்திய மெய்ப்பொருளியலும் வாழ்க்கை நோக்கமும் இதனை நன்கு சிறப்பு அடையச் செய்தன. அன்றியும், இந்தியர்களின் கணித முறையில் பல புதிய கண்டு பிடிப்புக்கள் அவர் களது கருத்தையும், மெய்ப்பொருளியலையும் நன்கு உயர் வடையச் செய்திருக்கின்றன. தக்க சான்றாக, சூன்யம் (சுன்னம் Zero) என்ற கருத்து ஈண்டுக் குறிப்பிடத்தக்க தாகும். ஆயினும் இது இந்தியக் கணிதத்தில் முழுமை யாக அமைக்கப்பெறுமுன்பே சூன்யம் என்ற கருத்து இந்திய பௌத்த மெய்ப்பொருளியலில் காணப்பட்டதாகத் தென்படுகிறது. இச்சூன்யம் என்னும் கருத்து இந்தியச் சிந்தனையாளர்களுக்கு எண்கணிதத்தில் குறியீடுகளின் வன்மையையும், பலனையும் நன்குணர்த்தியது. சூன்யம் என்றால் வெற்றுத்தன்மை எனப்பொருள்படும். இக் கருத்திற்கு ஓர் அமைப்பும், உருவமும் குறியீடும் ஈந்து அதனை விளக்குவதெனில் அஃது உலகக் கருத்து உலக வளர்ச்சி இவற்றின் வரலாற்றில் பொன் எழுத்துக்களால்

பொறிக்கப் பெறவேண்டிய சிறந்த நிகழ்ச்சிகளுள் ஒன்றாகும்.

இவ்வாறு சிந்தனைத் தூண்டுகோலாகவும், மக்கள் முன்னேற்றத்திற்கு உதவுகோலாகவும் திகழ்ந்த கணித நூல், வானநூல் ஆகியவற்றில் பண்டைக் கால இந்தியர்கள் நிறைவேற்றிய அரிய செயல்களில் சில வற்றை ஈண்டுக் கூறுதலே இப்பகுதியின் நோக்கமாகும்.

2. எண் கணிதம்

The Symbol Zero and the Place Value Notation

சுன்னக் குறியும், இடப்பெறுமானமும்: ஒன்பது எண்குறிகள், சுன்னக்குறி இவற்றின் உதவியால் இற்றை ஞான்று நாம் ஒழுங்குடன் எழுதும் முறையைக் கண்டு பிடித்த பெருமை, இந்தியர்களைச் சார்ந்ததாகும். இக் குறியீட்டு முறையை ஐரோப்பியர்கள் அராபியர்களிட மிருந்து அடைந்தனர். அத்துடன் ஐரோப்பியப் பேரறி ஞர்கள் நெடுங்காலம் இக்குறியீட்டின் பிறப்பிடம் அராபி யாவைச் சார்ந்ததென்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தனர். எனவே, அக்கருத்திற்கேற்ப, அவ்வெண்களை அராபிய எண்கள் என வழங்கினர். அராபிய நாகரிகம் முகம்மது நபியன் காலத்திலிருந்து தொடங்கியது. ஆதலால், இக் குறியீட்டின் தோற்றுவாய் அராபியரைச் சார்ந்ததென்ற கொள்கையைக் கைவிடநேர்ந்தது. இந்தியாவிலும், கிழக்கே இந்தோ சீன நாடுகளிலும் காணப்பட்ட கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தனவாகத் தென்படும் வட மொழிக் கல்வெட்டுக்கள், கி. பி. ஆறாம் நூற்றாண்டிலேயே இக்குறியீட்டு முறை இந்தியாவில் மிகவும் பயன்படுத்தப் பெற்று வந்ததெனக் காட்டுகின்றன. இந்திய எண்மான முறையின் (Numeration) புகழ் கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டில் ஸிரியா போன்ற மேலைநாடுகள் வரை பரவியது. சுன்னக் குறியீடும், இக்கால எண்மான முறையும் கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டிலேயே இந்தியாவில் நடைமுறையில் இருந்து வந்தன என்று வடமொழி இலக்கியங்களினின்றும் கிடைத்த சான்றுகள் கூறுகின்றன. எனவே, இக் குறியீட்டு முறை ஏறக்குறையக் கிறித்தவ சகாப்தத்தின்

தொடக்கத்திலேயே கண்டு பிடிக்கப்பெற்றிருத்தல் வேண்டும். சூனிய (சுன்னம்) குறியீடு பயன்படுத்தப் பெற்று வந்ததென்பதற்குத் தக்க சான்றுகள் பிங்கள சந்த - சூத்திரத்தில் காணப்பெறுகின்றன. எனினும், இடப்பெறுமானக் குறியீடு அக்காலத்திலேயே இருந்து வந்ததென்பதற்கு அத்தகைய சான்றுகள் இல்லை. இதனால் சந்தசூத்திரத்தை எழுதிய காலமாகிய கி. மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிலேயே இவ்விடப் பெருமானக் குறியீட்டை இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் பயன்படுத்தியிருக்க மாட்டார்களெனக் கூற இயலாது. ஆனால் அக்காலத்தில் இந்த முறையைப் பொது அளவிலின்றி மிகச் சிலரே அறிந்திருக்கக் கூடும்.

பழைய நாடுகள் யாவும் எண்கணிதத்தின் அடிப் படைச் செயற்படுமுறைகளான கூட்டல், கழித்தல். பெருக்கல், வகுத்தல், பெருக்குமூலம் காணல், விகிதப் பொருத்த விதிகள் ஆகியவற்றை நன்கு அறிந்தன. எண்கள் எழுதுவதற்கெனக் குறிகள் பல அமைத்தனர். எனினும், சுன்னக் குறியை அவர்கள் பயன்படுத்தவில்லை, 10, 20, 30 ஆகியவற்றிற்கும், 100, 200, 300 முதலிய வற்றிற்கும் 1000, 2000, 3000 போன்றவற்றிற்கும் அவர்கள் தனித் தனிக் குறிகளைக் கையாண்டனர். இக் குறிகளைக் கொண்டு பெருக்கல், வகுத்தல் முறைகளைக் கையாளுவது தொல்லை மிகுந்த வேலையாக இருந்தது. இதன் மூலம் எண்கணிதத்தில் பெரிய எண்களைக் கையாளுவது ஒரு வரம்பிற்குட்படுத்தப்பட்டது. இவற்றோடு அன்றி அவ்வறிவியலின் முன்னேற்றத்திற்கு இது தடங்கலாக மாறியது. சுமார் கி. பி. 12-ம் நூற்றாண் டிலிருந்து 14-ம் நூற்றாண்டு வரை உள்ள காலத்தைச் சேர்ந்த எண்கணித நூல்களின் சில கையேடுகள் ஐரோப்பிய அராபிய நாடுகளில் கிடைக்கின்றன. அக் கையேடுகளில் பண்டைய எண்மான முறையே கையாளப் பெற்றுள்ளது. இப்பண்டைய எண்மான முறையைக் கையாண்டுள்ள எண்கணித நூல் ஏதும் இந்தியாவில் கண்டெடுக்கப்பெறவில்லை. கி. பி. 4-ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பக்ஷலி கையேடு (Bakshali manuscript) மட்டுமே நமக்குக் கிடைத்துள்ள பண்டைய எண்கணித நூலாகும். இக்கையேட்டில் இக்கால எண்மான முறையே கையாளப்

பெற்றுள்ளது. இப்போது உயர்நிலைப் பள்ளிகளில் கற்பிக்கப்பெறும் எண்கணிதம் முழுவதும் கி. பி 499-ல் எழுதப்பட்ட ஆர்யபட்டீய எனும் நூலில் காணப்பெறுகிறது. பிரம்மகுப்தர் (கி. பி. 628) ஶ்ரீதர் (கி. பி. 750), மஹாவீரர் (கி பி. 850) ஆர்யபட்டர் 11 (கி. பி. 950) ஆகியோரின் நூல்களும் இவ்வகையைச் சேர்ந்தவகைகளுள் சிலவாகும். மேற்சொன்ன நூல்களில் கூட்டல், கழித்தல், பெருக்கல், வகுத்தல் பின்னங்களைச் செய்யும் வகைகள் ஆகியவற்றைக் கையாளும் முறைகள் காணப் பெறுகின்றன. இம்முறைகளே தக்கவாறு மாற்றியமைக்கப் பெற்று இற்றைஞான்று கையாளப்பெற்று வருகின்றன. எண்கணிதத்திற்கு இந்தியர்கள் ஈந்த சிறந்த பணிகள் கீழ்க்கண்டவையாகும்.

1. சுன்னக்குறி.
2. இடப்பெறுமானக் குறியீட்டு முறை.
3. இடமதிப்பு எண்மான முறையோடு எண்கணிதம் செயற்படு முறைகளைக் கையாளும் வழிகளான: கூட்டல், கழித்தல், பெருக்கல், வகுத்தல், இருபடி மூலங்கள், முப்படி மூலங்களைப் பிரித்தெடுத்தல் ஆகியவை.
4. பின்னங்களை எழுதும் முறை.
5. சேர்க்கைக்கேற்றவாறு பின்னங்களைப் பிரித்தல், அ. பொ. ம விற்குப் பின்னங்களைச் சுருக்கும் முறை, எண்கணிதச் செயற்படுமுறைகளைப் பின்னங்களில் கையாளுதல்.
6. விகிதப்பொருத்தத்தின் விதிகள் :- மூவுறுப்பு விதி, ஐந்துறுப்பு விதி முதலியன ; தலை கீழ் விகிதம் அதாவது தலைகீழ் மூவுறுப்பு விதி.
7. வட்டி, கூட்டுவட்டி, தவணை, லாபமும் நஷ்டமும், பரப்பு, கனம், கூட்டுத் தொடர், பெருக்குத் தொடர் ஆகியவற்றின் கணக்குகள்.

இவ்வாறு ஆர்யபட்டீயத்திலும் அதையடுத்து எழுதப் பெற்ற நூல்களிலும் காணப்படும் தலைப்புக்களில் சில மேலே கொடுக்கப்பெற்றவை. இக்கால எண்கணித முறை

இந்தியாவிலன்றி வெளிநாடுளில் வேறெங்கும் (சான்ருக, அராபிய, ஐரோப்பிய சீன நாடுகளில்) 10-ம் நூற்ருண்டிற்கு முன்பே இருந்ததாகத் தென்படவில்லை. இவ்வாறு நம் எண் கணிதம் முதற்கண் இந்தியாவிலேயே தோன்றியமையால் அதன் தோற்றுவாய் இந்தியாவைச் சார்ந்த தென்பது தெளிவாகிறது.

3. குறியீட்டுக் கணிதம் (ALGEBRA)

குறியீட்டுக் கணிதம் தெரியாதவற்றைப் பற்றியது என்பது யாவரும் அறிந்ததே. பண்டைய நாடுகள் யாவும், தெரியாதவற்றைக் குறியீட்டுக் கணித வாயிலாகவும் விளக்கக் கூடுமாறு பொது உறுப்புக்களில் எண்கணிதத் தீர்வுகளைக் குறித்தன. எனினும், தக்கதோர் குறியீட்டைக் கையாளுவதின் மூலமே குறியீட்டுக் கணிதத்தில் சிறந்த தோர் முன்னேற்றம் காணமுடியும். தெரியாதவற்றைக் குறிப்பதற்கு அகரவரிசை எழுத்துக்களை முதன் முதலில் பயன்படுத்தியவர் இந்தியர்களேயாதலால் இதனைச் சார்ந்த புகழ் யாவும் இந்தியர்களுக்கே உரித்தாகும். எண் கணித இயக்கங்களைக் குறிகளைக் கொண்டே செய்யலாமெனவும், எண்கணிதக் குறிகளை (+., —., arithmetical signs) யும் இவற்றுடன் கையாள இயலும் எனவும், இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் உணர்ந்த பின்னரே சிறந்ததோர் முன்னேற்றம் ஏற்பட்டது, எனக் கூறின் அது மிகையாகாது. சிந்திக்கும் வன்மை மிகுந்து காணப்பட்டவர்களே எண்களற்ற வெற்றுக் குறியீடுகளான +,—, இவைகளைக் கொண்டு பெருக்கல், வகுத்தல் முதலியவற்றிற்கு விதிகளைக் கையாள முடிந்தது. பிரம்மகுப்தர் கூறுவதாவது :

"இரு கூட்டு எண்களின் அல்லது இரு கழிவு எண்களின் பெருக்குத்தொகை ஒரு கூட்டு எண்ணையே கொடுக்கும். ஒரு கூட்டு எண்ணையும் ஒரு கழிவு எண்ணையும் பெருக்கிவரும் தொகை ஒரு கழிவு எண்ணையே கொடுக்கும்.

ஒரு கூட்டு எண்ணை மற்ருேர் கூட்டு எண்ணுலோ அல்லது ஒரு கழிவு எண்ணை மற்ருேர் கழிவு எண்ணுலோ

வகுப்பதால் கிடைப்பது ஒரு கூட்டு எண்ணாகும். ஆனால் ஒரு கூட்டு எண்ணை மற்றோர் கழிவு எண்ணாலோ அல்லது ஒரு கழிவு எண்ணை வேறொரு கூட்டு எண்ணாலோ வகுப்ப தால் கிடைப்பது ஒரு கழிவு எண்ணாகும்.”

இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் அடுக்குகளுக்கு (Squares and cubes) (ஈரடுக்கு மூன்றடுக்கு ஆகியவற்றில்) ஒரு குறியீட்டு முறையைக் கையாண்டனர். இக்காலத்தி லுள்ளது போன்றே எண்ணாலான கெழுக்களையும் (COEFFICIENTS) எழுதினர். மேலும் குறியீட்டுக் கணிதச் சமன்பாடுகளை எழுதி உறுப்பு நிலை மாற்று விதிகளையும் (Transposition of terms) கண்டனர். இவையாவும் கி.பி. 5–ம் நூற்றாண்டிலேயே இந்தியாவில் தோன்றியவை யாகும். மீண்டும் குறியீட்டுக் கணிதம், அதன் அடிப்படை வழிகள், குறியீட்டு முறை ஆகியவை முதற்கண் இந்தியா விலேயே தோன்றியதால் அவற்றின் பிறப்பிடம் இந்தியா வைச் சார்ந்ததாகும்.

இந்தியர்கள் குறியீட்டுக் கணிதத்தை ஒரு முறை யுடனும் கொள்கையுடனும் படித்தறிந்தனர் அவர்கள் சமன்பாடுகளை (Equations) அவற்றின் அடுக்குகளுக் கேற்ப எழுதினர். உறுதிச் சமன்பாடு, (Determinate equation) உறுதியற்ற சமன்பாடு, (indeterminate equation) இவைகளைத் தனித்தனியே பிரித்து ஆராய்ந்தனர். இவரது வழியிலேயே குறியீட்டுக் கணிதத்தில் மேலும் சில முன்னேற்றங்கள், 18–ம் நூற்றாண்டில் காணப்பெற்றன. இந்தியக் குறியீடு சந்தேகமறத் திருத்தியமைக்கப் பெற்றிருக்கிறது. எனினும் யாவற்றிற்கும் மேலாக இக் காலத்தில் நிறுவி வரும் முக்கிய குறியீட்டுக் கணிதக் குறியீடுகள் யாவும் இந்தியாவைச் சார்ந்தவையாகும்.

தக்கதோர் குறியீட்டு முறையைப் பின்பற்றிய பின்னரே இந்தியர்கள் குறியீட்டுக் கணிதத்தில் வெகு விரைவில் முன்னேற்றமடைந்தனர். இருபடிச் சமன் பாட்டிற்குப் (Quadratic equation) பொதுத் தீர்வை அளித் தனர். இக்காலப் பாடப் புத்தகங்களில் மிகவும் காணப் பெறும் இருபடிச் சமன்பாட்டின் தீர்வுமுறை 18–ம் நூற்றாண்டில் ஸ்ரீதரரால் அமைக்கப்பட்டதாகும். குறி

யீட்டுக் கணிதத்தில் உறுதியற்ற சமன்பாட்டுக் கொள்கைப் பகுதியிலேயே தங்கள் முழு ஊக்கத்தையும் செலுத்தினர். இச்சமன்பாடுகளுக்கு அளவிற்கிணங்கிய தீர்வுகள் காண்பதில் ஆர்வம் காட்டினர். மேலும் உறுதியற்ற இருபடிச் சமன்பாட்டிற்கும் பொதுத்தீர்வு காண்பதில் வெற்றியும் அடைந்தனர். இவ்வாறு இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் கண்ட தீர்வுகள் யாவும் ஐரோப்பியர்கள் அறியாதவையே ஆகும். எனவே, இவை யாவும் திரும்ப 17, 18, 19-ம் நூற்றுண்டுகளில் கண்டு பிடிக்கப்பட்டன. கிறித்தவ சகாப்தத்தின் தொடக்க நூற்றுண்டுகளில் கிரேக்கப் பேராசிரியர்கள் உறுதியற்ற சமன்பாடுகளைப் படித்தறிந்தனர். ஆயினும் அவர்களால் அத்துணை முன்னேற்றம் அடைய இயலவில்லை. ஏனெனில் அன்னுர் வடிவ கணித வாயிலாகக் கணக்குகளில் தீர்வுகளைக் காண முற்பட்டனர். அதன் முடிவாகத் தக்க குறியீட்டு முறையைக் கையாளத் தவறினர்.

4. வடிவ கணிதம் (GEOMETRY)

ஆதி கால மக்கள் யாவருக்கும் சாதாரண வடிவ கணிதப் படங்களான நீண்ட சதுரம், (Rectangle) இணைகரம், (Parallelogram) சாய்சதுரம் (Rhombus) நாற்கோட்டம், (quadrilateral) முக்கோணம், (triangle) வட்டம் (circle) ஆகியவை தெரிந்திருந்தன. வேதகால இந்தியர்கள் வட்டவோரையைப் (ellipse) பற்றியும் அறிந்திருந்தனர். வடிவ கணிதம் இக்காலத்திலுள்ளது போன்றே கிரேக்கர்களால் அன்று அறியப்பெற்றது. இந்தியர்கள் அளவியலில் (mensuration) மட்டுமே ஆர்வம் காட்டினர். வேத கால இந்தியர்கள் நீண்ட சதுரம், நீண்ட கனசதுரம், முக்கோணம், இணைகரம், ஆகியவற்றின் அளவியல்களை அறிந்திருந்தனர். மேலும் ஓர் வட்ட நேமிக்கும், (cricumference) விட்டத்திற்கும், (diameter) உள்ள தகவு ஒரு நிலையெண் எனக் கண்டனர். இந்நிலையெண்ணின் மதிப்பைக் காணவும் முற்பட்டனர். பின்னர், இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் வட்டம், (circle) கூம்பு, (cone) கோளம். (sphere) பிரமிடுகள், (pyramids) இவற்றின் அளவியல்களைப் படித்தறிந்தனர். கிரேக்கர்கள் அறிந்த முறைகளிலேயே அவற்றின் தீர்வை அவர்கள்

கண்டனர் என்பதற்குத் தக்க சான்றுகள் தென்படுகின்றன. அளவியல் துறையில் இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் கையாண்ட சிறந்ததொரு முறையை மாற்றியமைப்பு முறை (Theory of deformations) எனவும் கூறலாம். இம்முறையில் கனம், பரப்பு இவைகள் மாறுவதில்லை. அவர்கள் கண்டவை :

1. ஒரு செவ்வகத்தின் பக்கங்களுள் ஏதேனும் ஒன்றை அதன் நேர்கோட்டிலேயே நகர்த்துவதால் அச் செவ்வகத்தை அதன் பரப்பளவேயுள்ள இணைகரமாக மாற்றலாம்.

2. ஒரு முக்கோணத்தின் ஓர் முனையை, அதன் எதிர்ப்பக்கத்திற்கு இணையாகவும் அம்முனை வழியே செல்லும் ஒரு நேர்கோட்டில் நகர்த்துவதால் அம் முக்கோணத்தின் பரப்பளவு மாருது.

3. ஒரு வட்டக் கோணப் பகுதியை, (Sector) அதன் வில்லை (arc) நேர்கோடாக்கி, அந்நேர்கோட்டை அடிப் பக்கமாகவும், அதன் ஆரத்தை (radius) உயரமாகவும் கொண்ட முக்கோணமாக மாற்றியமைப்பதால் அவ்வட்டக் கோணப் பகுதியின் பரப்பளவு மாருது.

மேற்கண்டவைகளுக்கிசைந்த தீர்வுகள் திண்மைப் பொருட்களுக்கும் கண்டு பிடிக்கப்பெற்றன. இத்தீர்வுகளை நினைவில் வைத்து கிரேக்கர்கள் அறிந்த அளவியற் சூத்திரங்கள் யாவற்றையும் கண்டு பிடிப்பது எளிதாயிருந்தது. ஜைனர் எழுதிய 'ஸத்கண்டாகமம்' எனும் நூலிற்கு 9-ம் நூற்ருண்டில் எழுதப்பெற்ற உரையான தவளாவில் மேற்சொன்ன வழிக்கு நல்லதொரு விளக்கம் கொடுக்கப்பெற்றிருக்கிறது. பாஸ்கரர் கூட இவ்வழியைக் கடைப்பிடித்துள்ளார். இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்களும் மட்டப்படத்தையோ அல்லது திண்மைப் படத்தையோ (planefigure or solid) அதன் பரப்பு அல்லது கனம் காண அதனை முடிவற்ற பகுதிகளாகப் பிரித்து அப்பகுதிகளின் பரப்பையோ அல்லது கனத்தையோ கூட்டுதல் (அஃதாவது ஒரு முடிவற்ற தொடரைக் கூட்டுதல்) ஆகிய நுட்பத்தைக் கடைப்பிடித்தனர் என்பது ஈண்டுக் குறிப்பிடத்தகும். அளவியற் றுறையில் இந்தியர்கள் அடைந்த அரிய

வெற்றிகளுள் வட்டநாற்கோட்டத்தின் (cyclic quadrilateral) பரப்பு போன்ற இதர அளவுகளைக் காண்பதற்குக் கண்ட சூத்திரங்கள் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்வை யாகும். இவை யாவும் பிரம்ம-சுப்த-சித்தாந்தம் (கி. பி. 628) எனும் நூலில் காணப் பெறுகின்றன. ஒரு உள்வரை நாற் கோட்டத்தின் பக்கங்கள் a, b, c, d. என்னும், மூலை விட்டங்கள் m, n என்றும், அதன் பாப்பு A என்றும் கொண்டால் கீழ்க்கண்ட விடைகளை நாம் காண்கிறோம்.

(1) $A = \sqrt{(s-a)(s-b)(s-c)(s-d)}$ (ஈண்டு $2s = a+b+c+d$)

(2) $m = \sqrt{\frac{(ac+bd)(ab+cd)}{ad+bc}}$;

$$n = \sqrt{\frac{(ac+bd)(ad+bc)}{ab+cd}}$$

பை, π யின் மதிப்பு :- கிரேக்கர்கள் சிறந்த வடிவ கணிதப் பேராசிரியர்களாயிருந்த போதிலும்

பை, π - க்கு ஒரு சிறந்த மதிப்பை அறிவதில் அவர்களால் வெற்றி காண இயலவில்லை.

பை, π - க்கு 22/7 என அறிவதுடன் அவர்கள் வாளா விருந்தனர். எனினும் இந்தியர்கள் π பை -க்கு இதை விடச் சிறந்த தோராய மதிப்பைக் காண விழைந்தனர். இறுதியில் கி. பி. 499-லேயே ஆரியபட்டர் கீழ்க்காணும் மதிப்பைக் கண்டார். யாதெனின்,

$$\pi = \frac{62832}{20000} = 3.1416$$

மேற்கண்ட பின்னத்தை ஒரு தொடர் பின்னமாக மாற்றி னால், அடுத்தடுத்து வரும் ஒருங்கல்கள் (Successive convergents) முறையே, 3,22/7, 355/113 என்பவையாகும். 22/7, 355/113 என்ற இவ்விரு மதிப்புக்களும் இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்களால் பயன்படுத்தப் படினும் இவை புகழ் பெற்றவையாக இல்லை. $\pi = \sqrt{10}$ என்ற மதிப்பு எளிமையின் காரணமாய் ஒரு சிலரால் வரவேற்கப்பட்டது. தவளா எனும் நூலில் $\pi = 355/113$ என்ற மதிப்பும் பயன் படுத்தப்பெற்றிருக்கிறது. சீனர்கள் இந்தியரின் செல்வாக் கால் π யின் இம்மதிப்பைக் கடைப்பிடித்திருக்கக் கூடும். காலப்போக்கில், இந்திய நூல்கள் ஒன்பது அல்லது

அதற்கும் மேற்பட்ட பதின் தானங்களுக்குத் திருத்தமாக π யின் மதிப்பைக் கண்டன. உள்வரையப்பட்ட ஒரு ஒழுங்கு பல கோணத்தின் பக்கங்களை அதிகரிப்பதன் மூலம் π க்குச் சிறந்த தோராய மதிப்புக்களை ஆரம்பத்திலேயே இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் கண்டறிந்தனர். பின்னர் 16, 17-ம் நூற்றுண்டுகளில் முடிவற்ற தொடரை இந்நோக்கத்திற்குக் கையாண்டனர். ஐரோப்பியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் இவ்விரு வழிகளையும் பயன்படுத்தினர். எனினும் இந்தியர்களுக்குப் பின்னரே அவர்கள் இவற்றைப் பின்பற்றினர் என்பது உறுதி.

அளவிற்கிணங்கிய வடிவங்களை அமைத்தல்
(Construction of Rational Figures)

சமதளப்படங்களின் பரப்பளவு, பக்கங்கள் இவைகளைச் சார்ந்த பலவகைக் கணக்குகளின் தீர்வுகளைக் காண உறுதியற்ற சமன்பாடுகளில் உள்ள தங்கள் அறிவை இந்தியர்கள் நன்கு கையாண்டனர். இவ்வகையில் வடிவ கணிதத்திற்குக் குறியீட்டுக் கணிதத்திலுள்ள தங்கள் அறிவைச் செயற்படுத்தினர். சுல்பா (Sulba) எனும் நூலில், கொடுக்கப்பெற்ற பக்கத்தையுடைய செங்கோண முக்கோணங்களை அடைவதற்கு முதன் முயற்சி மேற்கொள்ளப்பெற்றதெனத் தென்படுகிறது. முக்கியமாக, a, 3a/4, 5a/4 என்ற பக்கங்களிலும், a, 5a/12, 13a/12 என்ற பக்கங்களிலும் முறையேயுள்ள மேற்சொன்ன வகையைச் சார்ந்த இரு முக்கோணங்களை நாம் காண்கிறோம். பிரம்ம குப்தர் (கி. பி. 628) a எனக் கொடுக்கப்பட்ட ஓர் பக்கத்தையும் மற்றப் பக்கங்கள் அளவியற்கிணங்கியவையாகவும் உள்ள எல்லாச் செங்கோண முக்கோணங்களையும் காணச் செயற்பட்டார். அவர் கண்ட தீர்வு யாதெனில் $a, \frac{1}{2}\left(\frac{a2}{n} - n\right), \frac{1}{2}\left(\frac{a^2}{n} + n\right)$

ஸ்ரீதரரும் மஹாவீரரும் கூட மேற்சொன்ன தீர்வுகளையே கொடுத்தனர். பாஸ்கரர், மற்றொரு தீர்வு கண்டார். அஃதாவது, $a, \left(\frac{2na}{n^2-1}\right) n \left(\frac{2na}{n^2-1}\right) - a$ கொடுக்கப்பட்ட கர்ணத்தையுடைய (Hypotenuse) எல்லாச் செங்கோண

முக்கோணங்களுக்கும் மேற்சொன்னவற்றைப் போன்றே தீர்வுகள் உள்ளன. மஹாவீரர் கீழ்க்காணும் கணக்கு களைச் செயற்படுத்தித் தீர்வும் காண்கிறார்.

1. ஒரு செவ்வகத்தில் அதன் பரப்பு எண்ணளவில் அதன் சுற்றளவிற்குச் சமம். (permeter). மற்றொன்றில் அதன் பரப்பு எண்ணளவில் அதன் மூலை விட்டத்திற்கு (diagonal) சமம். இவ்வொவ்வொரு வகையிலும் செவ்வ கத்தின் பக்கங்களைக் காண்க.

2. மூலை விட்டத்தைப்போல் இரு மடங்கு, அடிப் பக்கத்தைப்போல மூன்று மடங்கு, நேர்ப்பக்கத்தைப்போல் நான்கு மடங்கு, சுற்றளவைப்போல் இரு மடங்கு இவை யாவும் சேர்ந்து எண்ணளவில் பரப்புக்குச் சமமாயுள்ள ஓர் செவ்வகத்தைக் காண்க.

3. ஒரு செவ்வகத்தின் சுற்றளவு ஒன்று எனில் அதன் அடிப்பக்கத்தையும், நேர்ப்பக்கத்தையும் விரைவில் கணக் கிட்டுக் கூறுக.

4. மூலைவிட்டத்தைப்போல் இருமடங்கு, அடிப்பக் கத்தைப்போல் மூன்று மடங்கு, நேர்ப்பக்கத்தைப் போல் நான்கு மடங்கு, சுற்றளவு இவை யாவும் சேர்ந்து ஒன்றுக்குச் சமமுள்ளவாறு ஒரு செவ்வகத்தைக் காண்க.

5. அளவிற்கிணங்கிய முழு எண்களாலான பக்கங் களையும், பரப்புகளையும் (rational Integral sides and areas) எல்லா இரு சம பக்க முக்கோணங்களையும் (isoceles triangles) காண்க.

6. இரு இருசம பக்க முக்கோணங்களின் சுற்றளவு களும், பரப்பளவுகளும் சமமாகவோ அல்லது கொடுக்கப் பட்ட ஒரு விகிதத்திலோ இருந்தால் அம்முக்கோணங் களைக் காண்க.

7. அளவிற்கிணங்கிய அசமபக்க முக்கோணங்கள் (scalene triangles) யாவையும் காண்க.

8. கொடுக்கப்பட்ட பரப்பையுடைய அளவிற்கிணங் கிய முக்கோணங்கள் யாவையும் காண்க. அளவிற் கிணங்கிய எண்களைக்கொண்ட பரப்பு, பிரிவுகள், உயரம், மூலைவிட்டங்கள், பக்கங்கள் உடைய இருசமபக்கச் சரி

வகத்தைக் காணும் முறையைப் பிரம்மகுப்தர் கூறியிருக்கிறார். மேலும் அவர் கீழ்க்கண்ட குறிப்பிடத்தகும் கூற்றை அமைத்துள்ளார்.

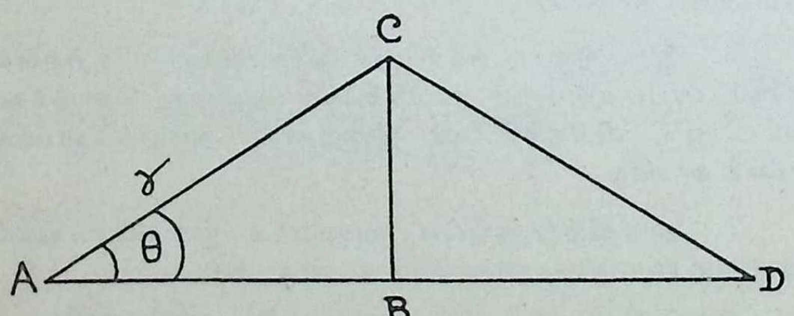
வட்டங்களின் உள்வரையக் கூடியதும், பக்கங்கள், மூலைவிட்டங்கள், செங்குத்துக் கோடுகள், துண்டுகள், பரப்புகள், சுற்றுவட்டங்களின் விட்டங்கள் ஆகியவற்றை முழு எண்களால் எழுதக் கூடியதுமான எல்லா நாற்கோட்டங்களையும் காண்க.

மஹாவீரர், ஸ்ரீபதி, பாஸ்கரர் முதலியவர்கள் மேற்சொன்ன கணக்கிற்குத் தீர்வுகள் கண்டுள்ளனர். இறுதியில், மஹாவீரர் கீழ்க்காணும் குறிப்பிடத்தக்க கணக்கிற்குத் தீர்வு அளித்துள்ளார்.

கொடுக்கப்பட்ட விட்டத்தையுடைய வட்டத்தின் உள்வரையக்கூடிய எல்லா அளவிற்கிணங்கிய நாற்கோட்டங்களையும் முக்கோணங்களையும் காண்க.

5. கோணகணிதம் TRIGNOMETRY

கணிதத்தின் (வடிவகணிதம்) ஒரு பிரிவு, கோணகணிதமாகும். இப்பிரிவு அதன் பெயருக்கேற்றாற்போல் முக்கோணங்களின் அளவுகளைப் பற்றிக் கூறுகிறது. படத்தைப் பார்க்கவும். (முக்கோணம் ABC. யில் B ஒரு செங்கோணம்).



இந்தியர்கள் CB-யை, வில்லாகிய CD-யின் ஜ்யா (JYA) என்றும், AB-யை அதே வில்லின் கோடி ஜ்யா

(koti-jya) என்றும் வழங்கினர். தற்காலக் கோண கணிதக் குறியீட்டில் CD = rθ. ஜ்யா CD = CB = rsinθ. கோடி ஜ்யா CD = AB = rcosθ. எனவே நாம் r = 1 எனக் கொண்டால், இந்தியச் சார்பான ஜ்யா O = Sinθ, கோடி ஜ்யா O = Cosθ மேலும் இந்தியர்கள் உத்கரமஜ்யா சார்புகளையும் பயன்படுத்தினர். ஒரு வில்லின் நிரப்பிகளுக்கும், பிற்சேர்வுகளுக்கும் மேற்கண்டவைகளின் மதிப்புகளை அவர்கள் வரையறுத்தனர்.

முதன்மைக் கோட்டிற்குமேல் அல்லது கீழுள்ள கால் வட்டங்களில் ஜ்யா நேர் நிலையாகவோ அல்லது எதிர் நிலையாகவோ இருக்கும் கோடிஜ்யா அடுத்தடுத்து நேர் நிலை, எதிர் நிலை, எதிர் நிலை, நேர் நிலை எனமாறி வரும். கீழ்க் கண்டவைகளுக்கிசைந்த கோண கணிதச் சூத்திரங்களை அவர்கள் அறிந்தனர்.

1. $Sin_2\ \theta + Cos_2\ \theta = 1$;
2. $Sin\ (\theta/2) = \sqrt{(1 - Cos\theta)/2}$
3. $Sin\ (a, \pm \beta) = Sin\ a\ Cos\ \beta + Cos\ a\ Sin\ \beta$;
4. $Sin^2\ 2\theta\ \ versin^2\ 2\theta = 4\ Sin^2\theta$
5. $Sin\ \left(\frac{\pi}{4} + \theta\right) = \sqrt{(1 + Sin\ 2\theta)/2}$;
6. $Sin\ \frac{a - B}{2} = \frac{1}{2}\left((Sin\ a = Sin\ \beta)^2\ (cos\ a - cos\ \beta)^2\right)\frac{1}{}$

மேற்சொன்னவைகளுள் முதல் மூன்றும் கிரேக்கர்களும் அறிந்தவையாகும். வராஹமிஹிரர் (கி. பி. 505) நான்காவதைக் கூறியவராகும். மீதி இரண்டும் பாஸ்கரரால் கூறப்பட்டவையாகும். இந்திய வானநூலறிஞர்களும் வளைவு கோண கணிதத்தைச் சார்ந்த கீழ்க்கண்ட சூத்திரங்களை நன்கு அறிந்திருந்தனர்.

$$Cos\ c = Cos\ a\ Cos\ b + Sin\ a\ Sin\ b\ Cos\ C\ ;$$
$$Cos\ A\ Sin\ c = Cos\ a\ Sin\ b - Sin\ a\ Cos\ b\ Cos\ c$$
$$\frac{Sin\ a}{Sin\ A} = \frac{Sin\ b}{Sin\ B} = \frac{Sin\ c}{Sin\ C}$$

இவைகளை வளைவு முக்கோணங்களின் தீர்வுகளுக்குப் பயன்படுத்தினர்.

வானநூலைப் பற்றிய ஒவ்வொரு இந்திய நூலிலும் SinC Versed Sinc, 3¾°-க்குக் கணக்கிடப்பட்ட அவற்றின் மாறுபாடு, அவைகளின் மடங்குகள் கொண்ட அவற்றின் அட்டவணை கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது. இதையடுத்து சூர்யசித்தாந்தத்தில் (C 400) கீழ்க்கண்ட சூத்திரம் காணப்படுகிறது.

$$\text{Sin}\,(n+1)\,\emptyset - \text{Sin}\,n\theta = \text{Sin}\,n\theta - \text{Sin}\,(n-1)\,\theta - \frac{\text{Sin}\ n\theta}{225}$$

இச்சூத்திரம் நெடுக்கை (Sines) களின் அட்டவணையைக் கணக்கிடப் பயன்படுகிறது. எனினும் இது அவைகளின் இரண்டாம் வேறுபாடுகளைக் கணக்கிடுவதைச் சார்ந்திருந்தது. டெலம்பர் (Delamber) இதனை ஆர்வமுடன் ஆராய்ந்து பின்வருமாறு குறிப்பிட்டார். பிரிக்ஸ் (Briggs) என்பவரையன்றி வேறெவரும் இந்த வகைப்படுத்தும் முறையைக் கடைப்பிடித்திலர். அவர் கூட அந்த நிலையெண் நாண் அல்லது இடைவெளியின் ஈரடுக்கு என அறிந்தாரிலர். அத்தீர்வையும், வேறோரு முறையில் கண்ட இரண்டாம் வேறுபாடுகளை ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பதையன்றி மற்ற வழியில் காண இயலாதவரானர். ஈண்டு மறுபடியும் இந்துக்கள் கண்ட ஓர் வழி உளது. இவ்வழியினைக் கிரேக்கர்களோ அராபியர்களோ அறியவில்லை.

கோண கணிதச் சார்புகளுக்கு முடிவற்ற தொடர்

புதுமன சோமயாஜி (கி. பி. 1431) என்பவர் வட்ட வில்லிற்கு, அதன் நெடுக்கை, படுக்கை, அவ்வட்டத்தின் ஆரம், இவற்றின் உறுப்புகளில் ஓர் முடிவற்ற தொடரைக் கண்டார். R—என்பது வட்ட ஆரத்தையும், a அதன் ஒரு வில்லையும் θ அவ்வில் மையத்தில் ஏற்படுத்தும் கோணத்தையும் குறிக்குமானல்:

(i) $a - r\theta = \frac{\gamma \cdot \text{Sin}\theta}{1. \cos\theta} - \frac{\gamma. \text{Sin } 3\theta}{3. \cos 3\theta} + \frac{\gamma \text{ Sin } 5\theta}{5.\text{Scos } 5\theta} -$

$\frac{r. \text{Sin } 7\theta}{7. \cos 7\theta} + \ldots$ (ஈண்டு $- 0 < \theta < \frac{\pi}{4}$)

(ii) $\frac{\gamma \pi}{2} - a \equiv \frac{\gamma \text{ Sin}(\pi/2 - \theta)}{1 \cdot \cos(\pi/2 - \theta)} - \frac{\gamma \cdot \text{Sln } 3 (\pi/2 \ \theta}{3. \cos 3 (\pi/2 \ \theta}$

$+ \frac{\gamma. \text{ Sin } 5 (\pi/2 - 8}{5. \cos 5 \ (\pi/2 - \theta} - \ldots$ (ஈண்டு $\frac{\pi}{4} < \theta < \frac{\pi}{2}$)

(iii) ஜ்யா $a = \gamma \text{ Sin } \theta = a - \frac{a^3}{3! \gamma^2} + \frac{a^5}{5! \gamma^4} - \ldots;$

இதைத் தற்கால

குறியீட்டில் கூறினல் $\text{Sin}\theta = \emptyset - \frac{\theta^3}{3!} + \frac{\theta^5}{5!} - \ldots\ldots$

கோடி ஜ்யா $a = \gamma \cos\theta = \gamma - \frac{a^2}{2! \gamma} + \frac{a^4}{4! \gamma^3}$ ... இதை

மாற்றி யெழுதினல் $\text{Cos}\theta = \frac{1 - \theta^2}{2!} + \frac{\theta^4}{4!} \ldots\ldots$

நீலகண்டன் (கி. பி. 1500) சங்கரவர்மன் இவர்களின் நூல்களில் மேற்கண்ட தீர்வுகள் திரும்பவும் காணப்படுகின்றன.

6. நுண்ணியற் கணக்கு (Calculus)

இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் கழிநுண் (infinitesimal) கூடுதலை அஃதாவது (Tatkalikagadi) தத்காலிககடி (நொடிநேர அசைவு) என்ற பெயரில் கொடுக்கப்பெற்ற சார்புகளின் வகைப்படுத்துதலைப் பயன் படுத்தினர். மஞ்சுளா (கி. பி. 932) என்பவர் கீழ்க்காணும் வகைப்படுத்தும் சூத்திரம் ஒன்றை அளிக்கிருர்.

$$8u - 8v \pm e \text{ co } \theta 8\theta$$

இஃது $U = V \pm e \sin\theta$ எனும் சமன்பாட்டிற்கிசைந்ததாகும். இத்தீர்வை ஒரு கோளின் உண்மையான அசைவை வரையறுப்பதற்குப் பயன்படுத்துகிருர்; அவர் கூறுவதாவது:

"உண்மை இயக்கத்தின் வகைப்படுத்துதலானது சராசரி அனுமலி (anomaly)யின் படுக்கையை, அதனுடைய வகைப்படுத்துதலால் பெருக்கி, சேதத்தால் $\left(\frac{1}{e}\right)$ வகுத்து வருவதைச் சராசரி இயக்கத்தின் வகைப்படுத்துதலோடு கூட்டி வருவதற்கோ அல்லது அதிலிருந்து கழித்து வருவதற்கோ சமானமாகும்". Sinθ – வின் வகைப்படுத்துதலைப் பாஸ்கரர் தத்காலிக போக்ய - கண்ட Tatkalik Bhogya khanda) எனக் குறிப்பிடுகிறார். மேலும் வகைப் படுத்தும் சூத்திரமான, s (Sinθ) = Cos θ s θ என்பதை அவர் நிரூபித்துள்ளார். இதை அயனவலனம் (ayana - valana) (இருக்கைக் கோணம்) கணக்கிடுவதற்கு அவர் பயன்படுத்தியுள்ளார். கீழ்க்கண்ட தேற்றங்களையும் அவர் பயன்படுத்தியிருக்கிறார்.

1. ஒரு மாறி தனது மிகப்பெரு மதிப்பை அடைந்தால் அதன் வகைப்படுத்துதல் மறைகிறது.

2. ஒருகோள் தூரமந்தோச்சத்திலோ அல்லது சமீப மந்தோச்சத்திலோ இருக்கும்போது மையச் சமன்பாடு மறைகிறது. ஆகையால் ஏதோ ஓர் இடை நிலையில் மையச் சமன்பாட்டின் கூடுதல் மறைகிறது.

தலைகீழ் நெடுக்கைச் சார்பினையும், ஒருபடிக் குறியினுள் உள்ள சார்பு, மற்றோர் சார்பு இவ்விரு சார்புகளின் ஈவையும் உட்படுத்தும் ஒரு சார்பின் வகைப்படுத்துதலைக் குறித்து ஒரு சிறந்த சூத்திரம் உளது. அஃதாவது,

$$8\left\{\mathrm{Sin}^{-1} + \times \left(\frac{a \sin\theta o}{\sqrt{b^2 + 2ab\cos\theta + a^2}}\right)\right\} =$$

$$\left(\sqrt{b^2 + 2ab\cos\theta + a^2} - \frac{b(b + \cos\theta}{\sqrt{b^2 + 2abcoso + a^2}}\right)$$

$$\frac{8\theta}{\sqrt{b^2 + 2ab\cos\theta + a^2}}$$

ஆர்யபட்டர் II (A. D. 950) பாஸ்கரர் II (A. D. 1150) இவர்கள் எழுதிய நூல்களில் இத்தீர்வு காணப்படுகிறது.

7. சுன்னமும் எண்ணிலியும்

சுன்னம்: முன் கூறியது போன்றே, சுன்னத்தைக் குறிப்பதற்கு, கி. மு. 200-லேயே இந்தியர்கள் ஒரு அடையாளத்தைக் கையாண்டனர். அக்காலத்திலேயே ஒரு படம் அல்லது எண்ணிக்கையின் இல்லாமையைக் குறிக்க, மத்திய அமெரிக்காவிலுள்ள மாயர்களும் பாபிலோனியர்களும் ஒரு குறியீட்டைக் கையாண்டனர் எனக் கூறப்பெறுகிறது. சுன்னத்தைத் தோற்றுவித்த பெருமை இந்தியர்களுக்கே அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஏனெனில் அவர்கள் சுன்னக் குறியை எண்களை எழுதுவதற்கேற்ற இட மதிப்புக் குறியீட்டில் பயன்படுத்திப் பின்னர் அதையொத்த எண் கணிதத்தை முன்னேறச் செய்தனர். மேலும் சுன்னத்தின் உதவியால் பல்வித எண் கணிதச் செய்கைகளை நடத்த இயலும் என்றும் கருதினர்.

சூனியம் (சுன்னம்) எனும் இவ்வுறுப்பு மிகப் பழைமையானது. இது வேத இலக்கியத்தில் காணப்படுகிறது. இதுவே வடமொழி இலக்கியத்தில் வெற்றுத்தன்மை, ஒதுக்கக்கூடியவை, முடிக்கப்படாதவை, குறைந்தவை என்ற பல்பொருள்களிலும் கையாளப்பட்டுள்ளது. பண்டைக்கால இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்களுள் பெரும்பாலோர் சுன்னக் குறியைக் கீழ்க்கண்டவாறு வரையறுக்கின்றனர். "நேர்நிலையிலும் எதிர்நிலையிலும் உள்ள இரு அளவுகளின் கூடுதல் சுன்னமாகும்." 19 ம் நூற்றாண்டில் மார்டின்ஓம் (Martin ohm) போலாய் டிபோல்யா (Bolyai De Bolya) இவர்களாலும் ஐரோப்பாவில் இதைப்போன்றே சுன்னம் வரையறுக்கப்பெற்றிருக்கிறது. இவ்வாறு வரையறுக்கப்பெற்ற சுன்னம் எந்த அளவின், மேலும் இயங்காது, எந்த அளவும் அதன்மீது இயக்கப்பெறமாட்டாது. ஏனெனில் எல்லா இயக்கங்களும் அந்த அளவுகளின் உளவாம் தன்மையைக் காட்டுகின்ற பாஸ்கரரின் உரையாளரான கிருஷ்ணன் (கி. பி 1575) சுன்னத்தால் பெருக்கும் முறையைப் பற்றிய நிருபனத்தில் கூறியதாவது "உண்மையில் பெருக்கல் என்பது திருப்பிச் சொல்லுதலேயாகும். திருப்பிச் சொல்ல ஏதுமில்லாவிடில் எத்துணை பெரிதாயிருப்பினும் பெருக்கல் எதனைத் திருப்பிச் சொல்லும்?"

இத்துன்பத்தை விலக்கக் கிருஷ்ணனும், கணேசனும் (கி. பி. 1545) குறிப்பிட்டதாவது : ஒரு அளவை முழுதும் அழிப்பதென்பது அதனை வெற்றுத்தன்மைக்குக் குறைப்பதற்குச் சமமாகும். 1-லிருந்து 9-வரை உள்ள ஒன்பது எண்களைப் போன்றே சுன்னத்தையும் ஒரு எண்ணாகவே மஹாவீராசார்யார் கருதினார். கிருஷ்ணர் மேலும் கூறியதாவது சுன்னம் எண்ணாகவே மஹாவீராசார்யார் கருதினார். கிருஷ்ணன் மேலும் கூறியதாவது. சுன்னம் நேர் நிலையிலுமில்லை, எதிர் நிலையிலுமில்லை. ஆகையால் அதற்கொரு குறிப்பிட்ட சந்கேதம் இல்லை.

ஒரு எண்ணுடன் சுன்னத்தைக் கூட்டுதல் சுன்னத்துடன் எண்ணைக் கூட்டுதல் ஒரு எண்ணிலிருந்து சுன்னத்தைக் கழித்தல் சுன்னத்திலிருந்து ஒரு எண்ணைக் கழித்தல் இவைகளின் தீர்வுகளைப் பற்றிய செய்திகள் யாவும் இந்திய எண் கணிதக் குறியீட்டுக் கணித நூல்களில் காணப்பெறுகின்றன.

சுன்னத்தைக் கழிநுண் எனக் கொள்ளல் : இந்தியக் கணிதப்பேராசிரியர்கள் சுன்னத்தால் பெருக்கல், வகுத்தல் இவைகளை விளக்க முற்பட்டபோது சுன்னத்தைக் கழிநுண் எனக்கொள்ளும் கருத்து எழுந்தது. பிரம்மகுப்தர் (கி. பி. 628) இத்தகைய பெருக்கலின் முடிவை நன்கு கூறியிருக்கிறார்.

$$0\times(\pm a)=0;\ (\pm a)\times 0=0;\ 0\times 0=0$$

பாஸ்கரர் எழுதிய லீலாவதி என்ற நூலிற்கு எழுதப்பட்ட உரையில் கணேசன் (கி. பி. 1544) இந்தியர்களின் கருத்தை நன்கு விவரித்திருக்கிறார். ஒவ்வொரு முறையும் பெருக்கு எண் ஒவ்வொன்றாகக் குறைக்கப்பெறுகிறது. பெருக்குத்தொகை பெருக்கப்படுவதற்குச் சமமான தொகையால் குறைக்கப்பெறுகிறது. எனவே, இறுதி நிலையில் சுன்னத்தால் பெருக்கப்பட்ட ஓர் எண்ணிற்குப் பெருக்குத்தொகை அதனளவே குறைக்கப்பெறுகிறது. அஃதாவது அது சுன்னமாகிறது. திரும்பத் திரும்ப ஒன்றைக் குறைத்துக்கொண்டே போவதால் இறுதியில் அது சுன்னமாகிறது என்பதனாலேயே இங்குப் பெருக்கை முழு எண்ணாகவே கணேசன் கொள்கிறார் என்பது தெளிவாகிறது.

கிருஷ்ணர் இத்தகைய கருத்தைக் கொள்ளவில்லை. அவர் கூறுவதாவது, பெருக்கப்படுவது குறையக் குறையப் பெருக்குத் தொகை குறைகிறது. அதை மிகச் சிறிய எண்ணிற்குக் குறைத்தால் பெருக்குத் தொகையும் அவ்வாறே மாறுகிறது. ஆனால் ஓர் அளவை மிகச் சிறிய மதிப்பிற்குக் குறைப்பது அதற்கு வெற்றுத்தன்மையைத் தருவதென்பதாகும். ஆகையால் பெருக்கு ஒன்றுமின்மையாக இருப்பின் பெருக்குத்தொகை சுன்னமாகும்.

எண்ணிலி: Infinite ஒரு எண்ணைச் சுன்னத்தால் வகுப்பதன் மூலம் எண்ணிலியைப் பற்றிய எண் கணிதக் கருத்து எழுந்தது. சுன்னத்தால் வகுக்கும் முறையைப் பற்றி முதன் முதல் கூறியவர் பிரம்மகுப்தர் என்றால் அது மிகையாகாது. ஸ்ரீதர் (கி பி. 750) ஆர்யபட்டர் (கி.பி 950) ஆகியோர் சுன்னத்தால் வகுக்கும் முறையைப்பற்றிக் கூறவில்லை. மஹாவீரர் இதைப்பற்றிய தவறான கருத்தைக் கொடுத்துள்ளார். அஃதாவது "சுன்னத்தால் வகுக்கப்படும்போது ஒரு எண் மாறாது இருக்கும்". பிரம்மகுப்தர் கூறுவதாவது: நேர்நிலை அல்லது எதிர்நிலை அளவை சுன்னத்தால் வகுக்கப்பட்டால் அது 'தச்சேத' (Taccheda) எனப்படும். தச்சேத என்றால் சுன்னத்தை வகுக்கும் எண்ணாக உடையது எனப்பொருள்படும். எனவே, பிரம்மகுப்தர் கூற்றுப்படி $a \div o = a/o$

பாஸ்கரரின் கருத்துக்கேற்ப, ஒரு வரையறையுள்ள எண்ணைச் சுன்னத்தால் வகுத்தால் கிடைப்பது கஹரா (Khahara) எண்ணிலியாகும். அனந்தராசி (ananta rasi). கிருஷ்ணர் கருத்து யாதெனில் வகுக்கும் எண் குறைவதற்கேற்ப ஈவின் மதிப்பு அதிகரிக்கிறது. வகுக்கும் எண்ணை மிகச் சிறிய மதிப்பிற்குக் குறைப்பின் ஈவின் மதிப்பு அதற்கேற்ப மிக அதிகரிக்கிறது. ஆயினும் ஈவின் மதிப்பை அளவிட்டுக் கூற இயன்றால், அதனை மிகப்பெரிய மதிப்பிற்கு அதிகரித்ததெனப் பொருளாகாது. ஏனெனில் அதைவிடப் பெரிய தொகையைக் கூற இயலும். ஈவு வரம்பின்றி அதிகரிக்கப்படின் அதனை எண்ணிலி எனக் கூறுவது தகும். ஈண்டு 'மார்டின் ஓமின்' கூற்றை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கத்தகும். இவரது கூற்று யாதெனின் a சுன்னமாயிராமலும், b சுன்னமாயிருந்தால் a/b-யின் ஈவுக்குப் பொரு

ளொன்றுமில்லை. பாஸ்கரரின் கருத்துக்கேற்ப எண்ணிலியுடன் வரையறையுள்ள எண்ணைக் கழித்தாலும் கூட்டினாலும் அது மாருது. அஃதாவது, $\frac{a}{o} \pm b = a/o$ (ஈண்டு a,b, இரண்டும் வரையறையுள்ள எண்கள்) அவர் மேலும் கூறுகிருர். உலகம் அழியும்போதும், உண்டாகும்போதும், எத்துணையோ உயிரினங்கள் அழிந்தாலும், வாழ்ந்தாலும், எல்லையின்றி மாறுதலுமின்றி அந்தக் கடவுள் எவ்வாறு மாறுபாடின்றி உள்ளாரோ அவ்வாறே சுன்னத்தை வகுக்கும் எண்ணுக உடைய இந்த எண்ணிலி என்னும் அளவானது எத்துணை வரம்பிற்குட்பட்ட எண்களைக் கூட்டினும் கழிப்பினும், மாறுபாடு ஏதுமின்றி உள்ளது. கிருஷ்ணர் கூறியதாவது: ஓர் எண்ணற்ற அளவைக் குறிக்கும் இந்தப் பின்னம் ஒரு வரையறையுள்ள எண்ணைக் கூட்டுவதாலோ அல்லது கழிப்பதாலோ மாற்றம் அடைவதில்லை. ஏனெனில் எல்லா அளவுகளையும் ஒரு பொதுப் பகுதியுள்ளவையாக மாற்றுவதன் மூலம், தொகுதி, பகுதி இவ்விரண்டும் சுன்னத்தால் பெருக்கப்படுவதால் வெற்றுத் தன்மை கொண்டவையாக மாறுகின்றன. ஒரு முடிவற்ற பின்னத்தின் தொகுதி ஒரு வரம்பிற்குட்பட்ட எண்ணின் கூடுதலாலோ அல்லது கழித்தலாலோ உண்மையில் மாறுகிறது. அதன் மூலம் அது மற்ருெரு முடிவற்ற பின்னமாகக் கூடும். ஆனல் பகுதியில் சுன்னத்தையுடைய பின்னத்தின் வரையறையுள்ள தொகுதி அதிகரிப்பினும் குறையினும் அப்பின்னத்தின் ஈவு எண்ணிலியைப் போன்றதாகும். இவ்வாறு $\frac{a}{o} \pm \frac{b}{c} = \frac{a}{o} \pm \frac{b \times o}{c \times o} = \frac{a \pm o}{o} = \frac{a}{o}$ (ஈண்டு b/c வரம்பிற்குட்பட்ட எண்ணுகும். மேலும், $\frac{a}{o} \pm \frac{b}{o} = \frac{a \pm b}{o}$ எண்ணிலி.

வடமொழி உறுப்பான 'அனந்த' என்பதன் பொருள் முடிவற்றது என்பதாகும். இவ்வார்த்தை வேதங்களைப் போன்று மிகப் பழைமை வாய்ந்தது. ஆனல் கணிதப் பேராசிரியர்கள் அதனைப் பயன்படுத்தத் தொடங்கிய பின்னரே அதன் முழுஞ் சிறப்பும் அறியப்பட்டிருக்கக் கூடும். இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்கள் அனந்த என்பதற்குச் கச்சேத அல்லது கஹரா (சுன்னத்தைப் பகுதியில் கொண்டது எனப் பொருள்படும்) எனும் வார்த்தையைப்

பயன்படுத்தினர். 9-ஆம் நூற்ருண்டில் எழுதப்பெற்ற ஜைனரின் நூலான ஸத்கண்டாகம எனபதின் உரையாகிய தவளா (Dhavala)வில், பலவிதப் பொருள்படுமாறு இலக்கியத்தில் அனந்த என்ற வார்த்தை கையாளப்பட்டிருப்பது நன்கு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது.

1. நாமானந்த - (Namananta) பெயரளவில் எண்ணிலி. ஒரு மிகப்பெரிய அளவினைக் குறிப்பதற்கு இலக்கியத்திலோ அல்லது சாதாரணப் பேச்சுவார்த்தைகளிலோ, எண்ணற்றதாக இருப்பினும் இல்லாவிடினும் பொருட்களின் சேர்க்கை இவ்வாறு குறிப்பிடப்பட்டது. இத்தகைய இடங்களில் எண்ணிலி என்பது பெயரளவிலேயே என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

2. ஸ்தாபனனந்த (Stapananta) - சுமத்தப்பட்ட எண்ணிலி. இதுவும் உண்மையில் முடிவற்றதாயிராது. எப்பொருளிற்காகவாவது எண்ணிலி எனும் உறுப்புச் சேர்க்கப்படின் இவ்வார்த்தை பயன்படுத்தப்பட்டது.

3. த்ரவ்யானந்த (Dravyananta) - பயன்படுத்தப் படாத அறிவைச்சார்ந்த எண்ணிலி. சிலருக்கு எண்ணிலியைப் பற்றிய அறிவு இருந்தபோதிலும் அதனை அச்சமயத்திற்குப் பயன்படுத்தார். இதனைக் குறிக்கவே இவ்வுறுப்பைக் கையாளுகின்றனர்.

4. கணனனந்த (Ganananta) - எண்மான எண்ணிலி. கணிதத்தில் பயன்படுத்தப்படும் உண்மையான எண்ணிலியைக் குறிக்க இதனைப் பயன்படுத்தினர்.

5. அபராதேசிகானந்த (Apradesikananta)-பரிமாண மற்றது. அஃதாவது மிக மிகச் சிறியது.

6. ஏகானந்த (Ekananta) – ஒரு திசை எண்ணிலி. ஒரு நேர்க்கோட்டினூடே நோக்கின் ஒரே திசையில் முடிவற்றதாகக் காணப்படுவது ஆகும்.

7. உபயானந்த (Ubhayananta) – இருதிசை எண்ணிலி. இரு திசையிலும் முடிவின்றிச் செல்லும் ஒரு நேர்க்கோட்டினுல் இதனை விளக்கக் கூடும்.

8. விஸ்தாரானந்த (Vistarananta) – இரு பரிமாண எண்ணிலி. அஃதாவது முடிவற்ற சமதளப் பரப்பளவு.

9. ஸர்வானந்த (Sarvananta) - இடத்தைச்சார்ந்த எண்ணிலி இஃது முப்பரிமாண எண்ணிலி அஃதாவது முடிவற்ற இடத்தைக் குறிக்கிறது.

10 பாவானந்த (Bhavananta) - பயன்படுத்தப்படும் அறிவைச் சார்ந்த எண்ணிலி. தன்னிடமுள்ள இவ்வெண்ணிலியைப் பற்றிய அறிவைப் பயன்படுத்துபவரைக் குறிக்க இவ்வுறுப்புப் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

11. ஸாஸ்வதானந்த (Sasvatananta) - என்றும் அழிவின்றி நிலைத்திருப்பது.

பண்டைய இந்துக்கள் இந்த அனந்த என்ற உறுப்பை மிகவும் ஆழ்ந்து, ஆராய்ந்து, படித்தறிந்தனர் என்பது மேற்காணும் பிரிவுகளிலிருந்து நன்கு தெளிவாகிறது. இக்கால நிலையிலிருந்து நோக்கிலும் அவர்களின் விளக்கங்கள் ஏறக்குறைய சரியாகவே இருந்தன.

8. வானநூல்

சால்டியர்கள், ஸிரியா தேசத்தவர்கள், எகிப்தியர்கள், மாயர்கள் மற்றும் பல இனத்தவர்கள் வானநூலிற்கு முதன்மை இடம் அளித்து அவ்வறிவியலைப் பண்படுத்தினர் என்று பண்டைக்காலக் குறிப்புக்கள் கூறுகின்றன. பொதுவாக ஒரு இனத்தின் தலைவரோ அல்லது மதகுருவோ ஓர் வானநூலறிஞராக விளங்கினால், அவரது முக்கிய கடமைகளுள் விதைக்கும் காலத்தை அறுவடைக் காலத்தை உறுதிப்படுத்திக் கூறுவது ஒன்றாகும். இதற்கு அயன மண்டல வருடம், ஞாயிற்றின் வருடாந்திர அசைவு முதலியவற்றைப் பற்றிய அறிவு மிகத் தேவையாக விருந்தது. பொதுவில் மதி ஆண்டு பயன்படுத்தப்பட்டு வந்தது. அத்துடன் மதி ஆண்டும் ஞாயிறு ஆண்டும் ஒத்திருக்குமாறு செய்வதற்கு ஏதேனும் ஒரு வழி காண வேண்டியிருந்தது.

வேதங்களிலும் வேதாங்க சோதிடத்திலும் உள்ள வானநூலைப் பற்றிய தங்கள் அறிவைப் வெளிப்படுத்தும் குறிப்புக்களைப் பண்டைய இந்தியர்கள் எழுதி வைத்துள் ளனர். இந்நூல்களை இயற்றிய காலம் கி.மு. 3000-லிருந்து கி.மு. 1400 வரை பரவுகிறது. ஞாயிற்றின் வருடாந்திர வழியின் 12 பிரிவுகளையும் (ராசிகள்) அவ் வட்டத்தின் 360 பிரிவுகளையும் பற்றி ரிக்வேதம் கூறு கிறது. அவ்வட்டத்தின் 12 பிரிவுகளைப் பற்றி முதன் முதல் கண்டவர்கள் பண்டையச் சால்டியர்கள் என்றும், அதன் 360 பிரிவுகளைக் கண்டவர்கள் பாபிலோனியர்கள் என்றும் கூறப்பெறுகிறது. இவற்றுள் முதன்மை இடத்தைப் பெறுவதை உறுதிப்படுத்துவது கடினமாயுள்ளது. எனினும், சால்டியர்களும், பாபிலோனியர்களும் வட்டத் தின் இப்பிரிவுகளைப் பற்றி இந்தோ-ஆர்யர்களிடமிருந்து கற்றனர் என்று புலப்படுகிறது.

ஞாயிற்றின் ஆண்டு வழியே 12 ஸ்போக்குகள் கொண்ட சக்கரம் (12 spoked wheel) என ரிக்வேதம் விவரிக்கிறது. சாயனர் (Sayana) என்னும் உரையாசிரி யரின் கருத்திற்கேற்ப இவைகள் இராசிகளின் 12 அடை யாளங்களைக் குறிக்கின்றன. அதே போன்று வேதங்களில் சொல்லப்பெற்றுள்ள 12 ஞாயிறுகளும் மேற்சொன்ன 12 பிரிவுகளோடு சேர்க்கை கொண்ட ஞாயிற்றைக் குறிக் கின்றன. வேத கால இந்தியர்கள் சம புள்ளிகளையும், நிலைப்புள்ளிகளையும், உறுதிப்படுத்தி அவற்றை அக்கினி, இந்திரன், மித்ரன், வருணன் இவர்களுடன் சேர்த்தனர். அதே போன்று, அவர்கள் திங்களின் வழியை 27 பிரிவு களாக்கி, அவைகளை நக்ஷத்திரங்கள் என வழங்கினர். ஒரு பௌர்ணமியினின்று மற்றொரு பௌர்ணமி வரையுள்ள காலத்தையோ அவர்கள் மாதங்கள் எனக் கணக்கிட்டனர். இவ்வாறு மதியைக் கொண்டு கணக்கிடுதல் ஞாயிறு ஆண்டுடன் ஒத்திருக்குமாறு செய்வதற்கு அன்னூர் 62 திங்கள் மாதங்களைக் கொண்ட 5 வருடக் காலத்தை ஏற்படுத்தி, இக்காலத்தை ஒரு யுகம் என அழைத்தனர் என்பவற்றைக் காட்டத்தக்க சான்றுகள் உள்ளன.

சமய நூல்களாக இருந்தமையால் வேதங்கள் கால நாசங்களால் அழியாது விளங்கின. வான இயல் மற்ற அறிவியல்கள், கலைகள் முதலியவற்றைப் பற்றிய மற்ற

நூல்கள் இருந்திருக்கலாம். ஆனால் அவை யாவும் இப்பொழுது காணப்படவில்லை. விரிந்த வடமொழிக் கலை நூல் இத்தகையதொரு பெரிய இடைவெளியைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது. நம்மிடையே ஒரு புறம் வேத நூல்களும், மறுபுறம் முற்றிலும் வேறுபாடான முறையில் எழுதப் பெற்றவைகளும் கிறித்தவ சகாப்தத்தின் முந்திய நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்தவைகளான நூல்கள் உள்ளன. சுமார் 2000 வருடங்களைக் கொண்ட இடைக் காலத்தைச் சேர்ந்த எவ்வித அறிவியல் நூலும் விரிவாகக் காணப்படவில்லை.

ஆறாவது நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் எழுதப்பெற்ற ஆர்யபட்டீயம் (Aryabhatiya) ஒன்றே நமக்குக் கிடைத்துள்ள இந்து வானநூலில் முதல் நூலாகும். வராஹ மிஹிரர் என்ற ஆசிரியருக்குத் தெரிந்த வான இயலைப் பற்றிய ஐந்து முக்கிய நூல்களைப் பற்றியும் அந்நூல்களில் உள்ளவற்றைப் பற்றிய சிறு குறிப்புக்களையும் ஆறாவது நூற்றாண்டின் மத்தியில் எழுதப் பெற்றுள்ள பஞ்சசித்தாந்திகா (Panca siddhantika) என்ற நூல் கருதுகின்றது. இந்நூல்கள் ஆர்யபட்டீயத்திற்கு முன்னால் எழுதப்பட்டவையாகும். இவற்றில் சில கிறித்தவ சகாப்தத்தின் தொடக்கத்திற்கு முன்பே இருந்திருக்கக் கூடும். அவை இப்பொழுது இல்லை. கி. பி. ஐந்தாவது நூற்றாண்டின் இறுதியில் இந்தியா முழுவதும் ஒரே முகமாகக் கையாளப்பட்ட எண்மான முறையின் இடமதிப்புக்குறியீட்டைப் பயன்படுத்தாததால் அவை ஒதுக்கப்பட்டனவாகலாம். ஒரு வேளை அவை இன்னும் உயர்ந்த சூத்திரங்களால் மாற்றியமைக்கப் பெற்றிருக்கவும் கூடும். இந்தியர்கள் வானநூலில் குறிப்பிடத்தக்க நிறைவு அடைந்ததுடன் அல்லாமல் மற்ற நாடுகளைக் காட்டிலும் உலகில் முன்னணியில் நின்றனர் என்று நமக்கு இப்பொழுது கிடைத்துள்ள வானநூற் சாத்திரங்கள் கூறுகின்றன. அவர்கள் வானநூலைக் கிரேக்கர்களிடமிருந்து கற்றனரென்று கூறப்படுகிறது. எனினும் இது வெறும் எண்ணக் கோட்டையென்றே புலப்படுகிறது. அவர்கள் கிரேக்கர்களுடன் சேர்க்கை கொண்டனர் எனினும், ஆங்கு அவர்கள் தங்கள் அறிவை ஒருவருக்கொருவர் பரிமாறிக் கொண்டிருக்க வேண்டும். இந்தியர்களுக்கும், கிரேக்கர்

களுக்கும் வானநூற் கோட்பாடுகளிலும், கருத்துக்களிலும் முறையிலும் உள்ள வேறுபாடுகளை நோக்கின், இவ்விரு தேசத்தவர்களும் வானநூற் றுறையில் ஒருவருக்கொருவர் கொண்ட கடனை நமது இக்கால அறிவுடன் மதிப்பிடுதல் மிகவும் கடினமாயுள்ளது. இந்திய வானநூலில் உள்ள ஒரு சில கலைச்சொற்களின் தோற்றுவாய் கிரேக்கர்களைச் சார்ந்தனவாக இருக்கக் கூடும். அதே போன்று கிரேக்க வான நூலில் காணப்படும் சில சொற்களின் தொடக்கங்கள் வடமொழியைச் சார்ந்தனவாயுள்ளன. ஒரு சில மேல் நாட்டறிஞர்கள் செய்துள்ளதுபோல இச்சான்றுகளைக் கொண்டு எத்தகைய முடிவையும் காண முயல்வது சரியன்று.

வானநூலைப் பற்றி மட்டும் கூறுகின்ற இந்திய முதல் நூல் வேதாங்க சோதிடமாகும். கிறித்துவிற்குச் சுமார் இரண்டாயிரம் வருடங்களுக்கு முன் இருந்த இந்தியர்களின் பண்டைய வானநூலைப் பற்றி இது கூறுகிறது. அந்தக் காலத்திலேயே வானநூலை மக்கள் கற்பதற்கேற்ற தனிப்பாடமாகக் கருதியதுடன் அதன் பயனையும் நன்கு உணர்ந்தனர். இந்நூலின் சீர் திருத்திய பதிப்புக்கள் மூன்று உள்ளன. ரிக்வேதத்தின் திருத்திய பதிப்பு, திங்கள், தேதிகள், பௌர்ணமி, அமாவாசை, நிலை, 27 நக்ஷத்திரங்களுக்கேற்ப ஞாயிறு, மதி, இவற்றின் நிலைகள் ஆகியவற்றைக் கணக்கிடும் முறைகளைக் கூறுகிறது. யஜுர்வேதத்தின் திருத்திய வெளியீடு, மாதங்கள், வருடங்கள், முஹூர்த்தங்கள், லக்னங்கள், பௌர்ணமி, அமாவாசை நாட்கள், காலங்கள், ஐந்து ஞாயிற்று ஆண்டுகளில் வரும் சம இரவு நாட்கள் இவற்றைப் பற்றிய குறிப்புக்களைக் கொண்டுள்ளது. காலத்தைக் கணக்கிடுவதற்கு நீர்க்கடிகாரம் ஒரு சாதனமாகக் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. அதர்வணவேதத்தின் திருத்திய பதிப்பு, முஹூர்த்தங்கள், திங்கள், தேதிகள், கர்ணங்கள் யோகங்கள், வாரநாட்கள் இவைகளைப் பற்றிக் கூறுகிறது.

வராஹமிஹிரரால் பஞ்சசித்தாந்திகாவில் சுருக்கமாகக் கூறப்பெற்றவையும், நிறுவப்பெற்ற மேன்மை கொண்ட ஐந்து சித்தாந்தங்களுமான சூரியசித்தாந்தம்

(Surya Siddhanta) பிதாமஹ சித்தாந்தம் (Pitamaha Siddhanta) ரோமக சித்தாந்தம் (Romaka Siddhanta) புலிச சித்தாந்தம் (Pulisa Siddhanta) வசிஷ்ட சித்தாந்தம் (Vasishta Siddhanta) ஆகியவை பண்டைய முறையில் எழுதப்பெற்றுள்ளன. அவையாவும் பல்வேறு புதிய முறைகளில் மாற்றியமைக்கப் பெற்றன. விஜயானந்தின் (Vijayanandin) விஷ்ணுசந்த்ரர் (Visnucandra) என்னும் இருவர் எழுதிய வசிஷ்டசித்தாந்தத்தின் மொழி பெயர்ப்புக்கள், ஸ்ரீசேனர் எழுதிய ரோமகசித்தாந்தத்தின் புது வெளியீடு, ஆர்யபட்டரின் மாணவரான லாடதேவர் (Lata Deva) எழுதிய சூரிய சித்தாந்தத்தின் ஓர் பதிப்பு இவைகளைப் பற்றிப் பிரம்மகுப்தர் (கி. பி 628) குறிப்பிடுகிறார். மேற்கூறிய சித்தாந்தங்களில் எதுவும் காலப் பரீட்சையைத் தாங்க இயலாது, ஒவ்வொன்றும் ஒரு புது வெளியீட்டால் ஒதுக்கப்பட்டது. கி. பி. 500 முதல் 800 வரையுள்ள இடைக்காலம் மிகுந்த முன்னேற்றமும், செயற்பாடுகளும் கொண்டதாகும். இவ்விடை வெளிக் காலத்தில் கணக்கிலும் வான நூலிலும் நிறைய நூல்கள் எழுதப்பெற்றன.

ஆர்யபட்டர் (1) ஆஷ்மகாவில் (Asmaka) கி பி 499ல் பிறந்தார். பாடலிபுத்திர (இக்கால பாட்னு) நகரத்தில் கல்வி பயின்றார். அங்கேயே தன் ஆராய்ச்சியை நடத்தினர். தனது இருபத்து மூன்ருவது வயதில் ஆர்ய பட்டீயம் எனும் நூலை எழுதினர். இந்நூல் கணக்கிலும் வான நூலிலும் உள்ள முக்கிய அடிப்படைகளை 118 செய்யுட்களில் கூறுகிற சிறு நூலாகும். ஆர்யபட்டீயத்திலுள்ள இந்திய வானநூலையும், கிரேக்க வானநூல் முறையையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது இவ்விரு முறைகளுக்கும் உள்ள முக்கிய வேறுபாடுகள் நன்கு தெளிவாகின்றன. இருமுறைகளின் நோக்கமும் வான இயல் நிகழ்ச்சிகளைக் கணக்கிடவே யெனினும் கையாளப்பட்ட முறைகளும், கோட்பாடுகளும் வெவ்வேருக இருந்தன. ஒவ்வொரு வான இயல் நிகழ்ச்சியும் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்திற்குப்பின் திரும்ப நேரிடுகிறது என்றும், படைப்பின் ஆரம்பத்திலும், ஒவ்வொரு யுகத்தின் ஆரம்பத்திலும் எல்லாக் கோள்களும் ஒரே நேர்க்கோட்டில இருந்தனவென்றும், வானநூல் நிகழ்ச்சியின் கணக்கிடும்

காலம் படைப்பின் அல்லது யுகத்தின் ஆரம்பமாக இருக்க வேண்டுமென்றும், எல்லா வானவுறுப்புக்களும் சமநீட்ட அசைவு உள்ளவையென்றும், அவைகளின் மாறுபடும் தூரத்தினால் அவைகளின் கோண அசைவின் வீதம் வேறுபடுகிறதென்றும் வானத்திலுள்ள அசையும் புள்ளிகளை மண்டோக்கா (Mandocca), சிக்கோக்கா (Sighcocca), பாடா (Pata) நோக்கி ஈர்க்கப்படுவதால் கோள்களின் அசைவு நிலையற்றதாயுள்ளது என்றும் இந்தியர்கள் நம்பினர்.

அண்டத்தின் நடுவே பூமி இருந்ததென்றும், அதனைச் சுற்றி எல்லா அசைவுகளும் நிகழ்ந்தனவென்றும் பொதுவில் யாவராலும் கருதப்பெற்றது. பூமி தன்னைத் தானே சுற்றுகிறதென்றும், அத்துடன் அது ஞாயிற்றையும் சுற்றுகிறதென்றும் கூறுவதன் மூலம் மற்ற இந்திய வான நூலறிஞர்களிடமிருந்து ஆர்யபட்டர் (1) வேறுபட்டார். ஆனால் வான நூல் கணக்கீடுகளுக்காக ஆர்யபட்டரும் மற்ற வான நூலறிஞர்களைப் போன்றே பூமியை நிலையானதெனக் கொண்டு கணக்கிட்டார். பூமி உருண்டை வடிவமானது என்பது யாவரும் நன்கறிந்ததே. விண்வெளியில் மற்ற வானவுறுப்புக்களுக்கிடையில் பூமியானது காந்தங்களால் சூழப்பட்ட இரும்புப் பந்தைப் போன்றிருந்தது.

ஒரு கோளின் இடநிலையைக் கணக்கிடும் முறை யாதெனில் முதலில் நடுக்கோட்டிலுள்ள ஒரு நிலைப் புள்ளிக்கேற்ப அதன் சராசரி நிலையைக் கண்டு பிடித்துப் பின்னர் அதன் புவிமைய நிலையைக் காணப் பல்வேறு திருத்தங்களைப் பயன்படுத்த வேண்டும். இதற்காக, வான நூலறிஞர்கள், தீர்க்கரேகைத் திருத்தம், மையச் சமன்பாடு, அயனவீதியில் மைய மொதுங்குவதால் காலச் சமன்பாட்டிலேற்படும் திருத்தம், ஞாயிறு, திங்கள் இவைகளுக்கு அட்சரேகையில் ஏற்படும் வேறுபாடு, மற்றக் கோள்களுக்கு மேற்சொன்ன எல்லாத் திருத்தங்களையும் பயன்படுத்த எல்லா வான நூலறிஞர்களும் ஒரே முறையைக் கையாளவில்லை. பின்னர் ஸ்ரீபதி என்பவர் ஞாயிற்றின் தோற்றப் பாதையின் சாய்மானத்தால் காலச் சமன்பாட்டிற்கு உள்ள திருத்தம் ஒன்றையும் கொண்டுவந்தார். அசமதிங்கள் தீர்க்க ரேகை, மாறுபாடு எனும் இவ்விரு திங்கள் திருத்தங்

களும் உடனடியாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. உண்மையில் அசமதிங்கள் தீர்க்கரேகை முதன்முதலில் ஆர்யபட்டரால் (1) கண்டு அறியப்பெற்றதெனினும், கணக்கீடு முறைகளில் முதலில் வஃதேச்வரர் என்பவரால் கையாளப் பெற்றது. கண்டறிதல் முறையிலும், கணக்கீடு முறையிலும் சமமுடிவுகள் காண நாளடைவில் பல்வேறு திருத்தங்கள் அமைக்கப்பெற்றன.

கோள்களின் சராசரி நிலையைக் கணக்கிடுவதற்கு அவைகளின் சராசரி நாள் அசைவுகளை (mean daily motions) அறிவது தேவையாகும். வானநூலறிஞர்கள், அசைவுகளை, 43,20,000 வருட காலத்தில் கோள்களால் நிகழ்த்தப்படும் சுற்றுக்களின் வாயிலாகக் கூறினர். இக் காலத்தின் இறுதியில் அண்டமும், அதன் அசையும் உட்பொருட்களும் அவைகளின் ஆரம்ப இடத்திற்கே திரும்ப வருவதாகக் கருதப்பெற்றன. கோள்களின் சுற்று எண்கள் ஆகிய யாவும், உடனடியாக முழு எண்களால் குறிக்கப்பெற்றன. இவைகள் பல்வேறு உரிமையாளர்களுக்கேற்பக் கீழே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

கோள்கள் (Planets)	43,20,000 ஞாயிறு ஆண்டுக் காலத்தில் ஏற்படும் சுற்று எண்கள்			
	பண்டைய சூரியசித்தாந்தம் (Old Surya Siddhanta)	ஆர்ய பட்டீயம் (Arya batiya)	புது சூரியசித்தாந்தம் (Modern Surya Siddhanta)	பிரம்மஸ்புட சித்தாந்தம் (Brahmas putra Siddhanta)
ஞாயிறு (Sun)	43,20,000	43,20,000	43,20,000	43,20,000
திங்கள் (Moon)	5,77,53,336	5,77,53,336	5,77,53,336	5,77,53,300
செவ்வாய் (Mars)	22,96,824	22,96,824	22,96,832	22,96,828,522
புதன் (Mercury)	1,79,37,000	1,79,37,020	1,79,37,060	1,79,36,998,984
வியாழன் (Jupiter)	3,64,220	3,64,224	3,64,220	3,64,226,455
வெள்ளி (Venus)	70,22,388	70,22,338	70,22,376	70,22,389,492
சனி (Saturn)	1,46,564	1,46,564	1,46,568	1,46,567,298

இவ்வாறு சுற்று எண்கள் திருத்தத்திற்குட்பட்டவை யென மேற்காணும் அட்டவணையிலிருந்து அறியப்பெறு கிறது. இத்திருத்தங்கள் காலப்போக்கில் உண்டாக்கப் பெற்றதுடன் அவ்வப்போது கண்டறிந்தவைகளைக் கொண்டு அமைக்கப்பட்டன. முன் கூறியது போல ஒரு யுகத்தின் ஆரம்பத்தில் கோள்கள் யாவும் சுன்னத்தீர்க்க ரேகையில் இருந்தன. வேறு எந்தக் காலத்திலும் ஒரு கோளின் சராசரித் தீர்க்க ரேகை கீழ்க்காணும் சூத்திரத் தால் அடையப்பெற்றது.

$$\text{சராசரித் தீர்க்கரேகை} = \frac{\text{சுற்று எண்} + \text{யுகம்}}{\text{நாட்டு நாட்களின் எண்}}$$

ஒரு யுகத்தின் ஆரம்பத்திலிருந்து, ஏதேனும் ஒரு குறிப்பிட்ட நாளில் நிகழ்ந்த நாட்டு நாட்களின் எண்ணைக் கணக்கிடத் தேவையான குறிப்புகள் கொடுக்கப் பெற்றன.

உண்மைப் புவி-மையத் தீர்க்கரேகையை அடை வதற்குச் சராசரித் தீர்க்கரேகையில் பயன்படுத்தப்பெறும் திருத்தங்கள், உருண்டோடும் சிறு வட்டக் கொள்கை (epicyclic theory) எனக் கூறப்படும் ஒன்றைக் கொண்டு அமைக்கப்பெற்றன. ஆர்யபட்டர் (1) கிரேக்கர்கள் இவ் விருவரின் உருண்டோடும் சிறுவட்டக் கொள்கைகளை நோக்கின் இவ்விரு கொள்கைகளிலுள்ள சிறந்த வேறு பாடுகள் நன்கு தெளிவாகின்றன. ஆரியபட்டர் (1) மற்றும் இந்து வான நூலறிஞர்களின் உருண்டோடும் சிறு வட்டங்கள் ஒற்றை, இரட்டைக் கால வட்டங்களில் உரு வத்தில் வேறுபட்டுள்ளன. ஆனல் கிரேக்கர்களுடைய மேற்சொன்ன வட்டங்கள் எப்பொழுதும் ஒரே அளவையே கொண்டுள்ளன.

ஞாயிறு திங்கள் இவற்றின் தீர்க்கரேகைகள், திதி., நட்சத்திரம், யுகம், மறைவுகளின் காலம் போன்றவை இந்தி யர் காலக் குறிப்பேட்டின் கூறுகளைக் கணக்கிடப் பயன் படுத்தப்பெற்றன. இந்து சமயக்கோட்பாடுகளில் மறை வுகள் (கிரகணங்கள்) முதன்மை இடம் பெற்றிருந்தமை யால் இந்திய வான நூலறிஞர்கள் மறைவுகளின் புறத் தோற்றத்திலும் கணக்கிடுதலிலும் சிறந்த ஆர்வம்

காட்டினர்கள். தசஜ்யவிதான (Dasaja-Vidhana) எனப் படும் ஆர்யபட்டருடைய (1) புடைபெயர்ச்சி (Parallax)யைக் கணக்கிடும் முறை முற்றிலும் இந்திய முறையாகும் ராஹு (Rahu) எனும் ஓர் இராட்சதனுல் மறைவுகள் உண்டாயின என்று மக்கள் நம்பினர்கள். பிரம்மகுப்தரும், வல்லபரும் இப்பொய்க் கூற்றை வன்மையாக மறுத்தனர். வான நூற்கலையில் ராகு எனும் உறுப்பு திங்களின் ஏற்றச் சந்திப்புள்ளியைக் குறிக்கிறது.

வேதகாலங்களிலிருந்து திங்களும், விண்மீன்களுக் கேற்ப அதன் அசைவும் ஆழ்ந்தாராய்வதற்கேற்ற பொருளாக மாறியது. ஆர்யபட்டீயம் மற்றும் பல பிற்கால வான நூல்கள் திங்களின் எழுச்சி, மறைவு, மதிக்கலைகள், நிலாப் பிறைகளின் நிமிர்ச்சி, நட்சத்திரங்களிலுள்ள கூட்டு, விண்மீன்களும் மதியும் இராசி வட்டத்தில் கூடுதல் ஆகியவற்றைப் பற்றிக் கூறுகின்றன. ஆர்யபட்டீயத்திலும் மற்ற வான நூல்களிலும் காணப்பெறும் மற்ற பாடங்களுள் கோள்களின் சுற்றெழுச்சி (Helicalrising), நட்சத்திரங்களிலுள்ள கூட்டு, விண்மீன்களுடன் கோள்கள் இராசி வட்டத்தில் கூடுதல் ஆகியவையும் குறிப்பிடத்தக்கனவாகும்.

வான நூல் துறையில் இந்தியர்கள் கண்ட முக்கியமானவற்றுள் கீழ்க்கண்டவையும் சிலவாகும்.

1. ஞாயிற்றின் இராசி மண்டலம்
2. சந்திர மண்டலங்கள் (விண்மீன்கள்)
3. சம இரவு நாட்களின் பிற்போக்கும், அதன் விகிதத்தை உறுதிப்படுத்துதலும்
4. மதி-ஞாயிறு ஆண்டை வரையறுத்தல்
5. வார நாட்களின் பெயர்கள்
6. தொடர்ந்து காண்பவற்றைக் கொண்டு கோள்களின் அசைவின் சராசரி விகிதம் கணக்கிடுதல்.
7. அறிவியல் முறையில் வான நூற் காலக் குறிப்பேடு (Calendar) அமைத்தல்
8. புவி, மதி, ஞாயிறு, மற்றக் கோள்கள் ஆகியவற்றின் கோள் வடிவம்.

9. புவி, மற்றக் கோள்கள் இவற்றின் விட்டத்தைக் கணக்கிடுதல்.

10. சமநேர்கோட்டசைவுத் தெரிவியின் மூலம்கோள் களின் சராசரித் தொலைவைக் கணக்கிடுதல்

11. தன் அச்சில் சுழலும் புவியின் சுழற்சி

12. சூரியனைச் சுற்றிப் புவியின் சுழற்சி (ஆர்யபட்டர் 1)

13. சரிநிறைவை விளக்கக் கோள்களுக்கிடையே யுள்ள கவர்ச்சியை எண்ணுதல்

14. நீர்க்கடிகாரங்கள்

15. ஞாயிற்றுக் கடிகாரத்தில் விழும் நிழலின் உதவி யால் ஞாயிற்றின் இடநிலை. கவனிக்கும் இடம், காலம் இவற்றின் அட்சரேகை ஆகியவற்றின் அளவு.

இந்தியாவில் 12-ம் நூற்றுண்டு வரை அறியப்பட்டவை மேற்கண்டவையாகும். ஏறக் குறைய அதே காலத்தில் வட இந்தியா படையெடுக்க முகம்மதியர் ஆதிக்கத்தின் கீழ் வந்தது எனினும், தென்னிந்தியாவில் இந்து இராச்சியங்கள் சில இருந்தன. மேலும் இந்து அறிவின் ஈர்ப்புத்தானம் தெற்கே தாவியது; 13-ம் நூற்றுண்டி லிருந்து 17-ம் நூற்றுண்டு வரை வான நூலில் பண்பட்ட வளர்ச்சிகள் ஏற்பட்டன. இற்றை ஞான்று கிடைத் துள்ள செய்திகளிலிருந்து நாம் அறிவது யாதெனில் தென்னிந்திய வானநூலறிஞர்கள் பரிசோதனைகள் பல நடத்தி வான நூற் கணக்கிடு முறைகளில் பல திருத்தங்கள் அமைத்தனர் என்பதாகும். அன்னார் உயர் தரக் கணக்கீடு முறைகளையும், தோராயமதிப்புக்களையும் வகுத்தனர். கணக்கீடு முறைகளில் வகை, தொகை நுண்ணியற் கணக்கைச் சார்ந்த வழிகளைக் கையாண்டனர் கோணகணிதச் சார்புகளுக்குத் தொடர்களில் விரிவுகள் கண்டு, இத்தொடர்களைத் தோராய மதிப்புக்களைக் காணப் பயன்படுத்தினர்.

இந்தியர்களிடம் தொலைநோக்கி இல்லாததால் அவர் கள் எல்லாப் பரிசோதனைகளையும் தகுந்த கோண அளவு களைக் கொண்டு ஊனக் கண்களின் உதவியாலேயே

செய்தனர். எனவே, வானஇயல் ஞாயிறு, திங்கள், மற்றக் கோள்கள் இவற்றின் இயக்கத்தைப் பற்றி மட்டுமே கூறியது.

இந்திய வான நூற் புத்தகங்களுள் மிகச் சிலவே ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பில் உள்ளன. ஆகையால், மேல்நாட்டறிஞர்கள், கணித வான இயல் துறையில் ஒரு காலத்தில் இந்தியர்கள் அடைந்த மேன்மையை நன்கு மதிப்பிட இயலாதாராயினர். எனவே மேல்நாட்டு வான இயல் அறிஞர்கள் இந்தியர்கள் நன்கறிந்தவற்றையே திருப்பக் கண்டுபிடிக்க நேரிட்டது.

குறிப்புக்கள்

1. விளக்கங்களுக்குத் தத்தா-சிங் எழுதிய 'இந்து கணித சரித்திரம்' எனும் நூலைப் பார்க்கவும் 1-ம் பாகம், பக்கம்-88.

2. தசமத்தானக் குறியீட்டைப் பயன்படுத்தியதன் முதற் கல்வெட்டுச் சான்று சங்கேதத் என்னும் இடத்தில் கிடைத்த கூர்சர நன்ககாடைப் பட்டயத்தில் காணப்படுகிறது. இந்தியக் கல்வெட்டுச் சான்று 11, பக்கம் 19. சி கோட்ஸ் என்பவர் ஸ்ரீவிஜயர் எனும் அரசருடைய மூன்று கல்வெட்டுக்களைக் குறிப்பிடுகிறார் இவற்றுள் இரண்டு சுமத்ராவில் பாலம்பேங்க் (Palembang) என்ற இடத்திலும் ஒன்று பங்கா (Banka) எனும் தீவிலும் காணப்பட்டன. இம்மூன்று கல்வெட்டுக்களும் சகசகாப்த ஆண்டுகள் 605, 606, 608 ஆண்டுகள் கொண்டுள்ளன. இம்மூன்று ஆண்டுகளும் கி.பி. 683, கி.பி. 684, கி.பி. 686 இவற்றிற்கு ஒத்திருக்கின்றன. மேலும் இவற்றில் இந்த இடமதிப்புக் குறியீடும் எழுதப்பட்டுள்ளது. மற்றுமோர் கல்வெட்டு கம்போடியாவில் (Cambodia) சாம்பர் (Sambor) எனும் இடத்தில் காணப்படுகிறது. இக்கல்வெட்டு சகசகாப்தத்தில் (Saka Era) 605-ம் ஆண்டைக் குறிப்பிடுகிறது.

3. யூபரெட்டீஸ் நதிக்கரையில் கென்னஷெர் (Kenneshre) மடத்தில் வாழ்ந்த சிரியப் புலவர் செவரஸ் செபோகத் (Severus Sebokht) என்பவர் தம் நூலில் எழுதிய கீழேகண்ட குறிப்பை எப். நௌ (F.Nau) என்பர்,

நம் கவனத்திற்குக் கொண்டு வருகிறார். (Journal Asiatique II 1910–225–7) இந்துக்களின் அறிவியல் நூல்களைப் பற்றிய உரையாடல்களை நான் ஒதுக்கிவிடுகின்றேன். இந்துக்கள் சிரியா தேசத்தவர்கள் போன்றவரல்லர். வான அறிவியலில் நுட்பமான பலவற்றை அவர்கள் கண்டு பிடித்துள்ளனர். அன்னார் கண்டுபிடித்தவை யாவும் கிரேக்கர்கள், பாபிலோனியர்கள் ஆகியோர் கண்டு பிடித்ததை விடச் சிறந்தவாயுள்ளன. அவர்கள் கணக்கீட்டு முறை, சொல் விளக்கத்திற்கப்பாற்பட்டது. மேற்கூறியவை யாவற்றையும் பற்றிய விவாத சொல்லாடல்களை நான் ஒதுக்குகிறேன். எனினும் நான் ஒன்று கூறவிரும்புகிறேன். இக்கணக்கீட்டு முறை ஒன்பது குறிகளைக் கொண்டு அமைக்கப்பட்டுள்ளது. தாங்கள் கிரேக்க மொழி பேசுவதால் அறிவியலின் எல்லைகளை அடைந்து விட்டோம் என நம்புபவர்கள் இவைகளை அறிந்தாரேயாகில் இத்துணை அறிவு கொண்ட மற்றவரும் உள்ளனர் என நம்புவார்கள்.

4. பிங்கள-சந்த-சூத்ர viii 28, 1840-ல் கல்கத்தாவைச் சேர்ந்த ஸ்ரீசீதாநத் என்பவரால் அச்சிடப்பட்டது.

5. இன்னும் அதிக விளக்கங்களுக்கு, தத்தாவும் சிங்கும் எழுதிய இந்துக் கணித சரித்திரத்தில் 1ம் பாகம் பார்க்கவும்

6. பிரம்ம–சுப்த-சித்தாந்தம் xviii, 33–4.

7. 2-வது பாஸ்கரர் (கி.பி. 1150) பிரம்மகுப்தர் (கி.பி. 628) ஆகியோர் கண்ட வழிகளைக் காணத் தத்தாவும்-சிங்கும் எழுதிய இந்துக் கணித சரித்திரத்தில் 1–ம் பாகம், பக்கம் 61–9 பார்க்கவும்.

8. விளக்கங்களுக்குத் தத்தாவும் சிங்கும் எழுதிய இந்துக் கணித சரித்திரத்தில் 2–ம் பாகம் பார்க்கவும். $ax \pm by = C$ எனும் சமன்பாட்டின் தீர்வை ஆர்யபட்டர் (கி.பி 499) அறிந்திருந்தார். பிரம்மகுப்தர் (கி.பி 628)

$$N^{x2} + c = y^2$$
$$N^{x2} + 1 = y^2$$

எனும் சமன்பாட்டுக்களைக் கண்டார். மேலும் முழு எண்களில் பொதுத் தீர்வுகளைக் காணக் கீழ்க்காணும் லெம்மா (Lemma)க்களை அமைத்தார்.

$Nx^2 + K = y^2$ எனும் சமன்பாட்டிற்கு $X = \alpha, y = \beta$ என்பது தீர்வாகவும். $Nx^2 + K! = y^2$ எனும் சமன்பாட்டிற்கு $X = \alpha!, y = \beta!$ என்பது தீர்வாகவும் இருப்பின் $X = \alpha\beta! + \alpha!\beta$ $\gamma = \beta\beta! \pm N\alpha\alpha!$.........என்பது $Nx^2 + KK! = \gamma^2$ எனும் சமன்பாட்டிற்குத் தீர்வு ஆகும். அஃதாவது $N\alpha^2 + K = \beta^2$; $N\alpha!^2 + K! = \beta^2$ என்றிருந்தால், $N(\alpha\beta! \pm \alpha!\beta)^2 + KK! = (\beta\beta! + N\alpha\alpha!)^2$ என்றாகும்.

II. $Nx^2 \pm K = y^2$ எனும் சமன்பாட்டிற்கு $X = \alpha, \gamma = \beta$ என்பது தீர்வு எனில், $X = {}^2\alpha\beta, \gamma = \beta^2 + N\alpha^2$......என்பது $Nx^2 + K^2 = \gamma^2$ என்ற சமன்பாட்டின் தீர்வு ஆகும்.

III. $Nx^2 \pm K^2 = \gamma^2$ என்னும் சமன்பாட்டிற்கு $X = \alpha$, $\gamma = \beta$ என்பது தீர்வு எனில், $X = \alpha/K, \gamma = \beta/K$ என்பது $Nx^2 + 1 = \gamma^2$......எனும் சமன்பாட்டிற்குத் தீர்வு ஆகும்.

மேற்காணும் லெம்மாக்கள் ஐரோப்பாவில் லெக்ராஞ்சி (Lagrange) (கி.பி. 1768;) ஆய்லர் (Euler) (கி.பி. 1764) என்பவர்களால் திரும்பக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன.

$Nx^2+1 = y^2$ எனும் சமன்பாட்டிற்குத் தீர்வு காணப் பிரம்மகுப்தர் கையாண்ட வழியாதெனில் $N\alpha^2 \pm k = \beta^2$ என்றிருக்குமாறு α, β, k இவைகளைப் புலனுக அறிதலாகும். பின்னர் $Nx^2 + 1 = y^2$ என்ற சமன்பாட்டிற்குத் தீர்வு காண அவரது லெம்மாக்களைப் பயன்படுத்துதலாகும். $x = \frac{2m}{m^2 \backsim N}, y! = \frac{m^2+N}{m^2 \backsim N}$ (ஈண்டு m என்பது அளவுக்கிணங்கிய எண்) என்ற தீர்வுகளை முதன் முதல் அளித்தவர் ஸ்ரீ பதி (கி. பி. 1039) எனத் தென்படுகிறது. இச்செய்தி பிற்கால இந்தியக் கணிதப் பேராசிரியர்களின் நூல்களில் காணப்படுகிறது. இத்தீர்வை ஐரோப்பாவில் ப்ரௌனக்கர் (Brounacker) (கி. பி. 1657,) என்பவர் திரும்பக் கண்டுபிடித்தார். ஸ்ரீதரர் கீழ்க்காணும் தீர்வை அளித்தார்.

$$x = \frac{2C(p^2-q^2)}{N(p-q)^2 \backsim C^2(p+q)^2}, y = \frac{N(p-q)^2 + C^2(p+q)^2}{N(p-q)^2 \backsim C^2(p+q)^2}$$

இத்தீர்வின் ஒரு குறிப்பிட்ட மதிப்பே மேற்சொன்னவையாகும்.

கூட்டு முழு எண்களில் தீர்வுகள் காணப் பிரம்ம குப்தர் $N\alpha^2 - 4C\beta^2$.... எனும் துணைச் சமன்பாட்டைப் பயன்

படுத்தி, $x=\frac{1}{2}\alpha\beta\ (\beta^2+3)\ (\beta^2+1)$, $y=\ (\beta^2+2)\{\frac{1}{2}\ (\beta^2+3)\ (p^2+1)-1\}$ எனக் காண்கிறார். $p=\alpha\beta$ என்றும், $q=\beta^2+2$ .... எனவும் வைத்துக் கொண்டால், $x=\frac{1}{2}\ p(q^2-1)$, $y=\frac{1}{2}\ q(q^2-3)$..........என நாம் எழுதலாம். இத்தீர்வு ஆய்லர் என்பவரால் திரும்பக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது.

ஸ்ரீபதி வெளிப்படையாகக் காண்பது யாதெனில், $K=\pm1, \pm 2$, or ± 4 ... எனக்கொண்டால், பிரம்மகுப்தரின் வழியில் காணும் மூலங்கள் முழு எண்களாக இருக்கும். ஆனால் $N\alpha^2 \pm K=\beta^2$ (மேற்சொன்ன மதிப்புகளுள் ஒன்றை K—அடையவேண்டும்) என்பதின் மூலம் காண எவ்வழியும் அவருக்குப் புலப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. பாஸ்கரர் (கி பி 1150) எவ்வாறேு, மேற்கண்டதற்கு எளிய முறையில் இரு முழு எண் தீர்வுகள் காண்பதில் வெற்றி யடைந்தார். இவ்வழியை அவர் சக்ர-வால் (சுழல் வழி) என அழைத்தார். இவ்வாறு $Nx^2 + C=y^2$ பாஸ்கரர் முழுத்தீர்வு காண்பதில் வெற்றியடைந்தார். மேலும் கீழ்க்காணும் சமன்பாடுகளுக்கும் பாஸ்கரர் II பொதுத் தீர்வுகள் கண்டார்.

1. $ax^2 + bx + c = y^2$
2. $ax^2 + bx + c = Ay^2 + By + D$
3. $ax^2 + bx + c = z^2$
4. $ax + bxy + cy = z^2$

பாஸ்கருடைய நூல்களில் பலவிதச் சமன்பாடுகள் காணப் படுகின்றன. அவைகளை ஈண்டுக் கூற இயலாது. ஆனால் இத்தலைப்பை முடிக்கு முன்பே நான் கூற விரும்புவது யாதெனில் பாஸ்கர் $ax^2 + by^2 + c = u^2$; $Ax^2 + By^2 + D = v^2$ .... என்ற இருபடிச் சமன்பாட்டிற்குத் தீர்வுகள் கண்டார். அவர் கீழ்க்கண்ட கணக்கை எடுத்துக் கொள்கிறார். $x^2 + y^2 - 1 =u^2$; $x^2 - y^2 - 1 = v^2$ இதற்கு,

$$x = \frac{(4m^4+n^4)+r^2}{(4m^4+n^4)-r^2},\quad u = \frac{2r\ (2m^2+n^2)}{(4m^4+n^4)-r^2}$$

$$y = \frac{4\ mnr}{(4m^4+n^4)-r^2},\quad v = \frac{2r\ (m^2-n^2)}{4m^4+n^4-r^2}$$

(ஈண்டு m, n, r, ஆகியவை அளவுக்கிணங்கிய எண்களாகும்) எனத் தீர்வுகள் அளித்தார்.

மேற்காணும் தீர்வின் ஒரு குறிப்பிட்ட மதிப்பை r = s/t என்பதற்கு கெனேசி (Genochi...) (கி. பி. 1851) என்பவர் கண்டார். மற்றுமோர் குறிப்பிட்ட தீர்வை (E. Clere) இ. க்ளெரி அளித்தார். 1902ல் த்ரும்மந்தி (Drumond) என்பவர் மிகச்சுலபமான தீர்வை அளித்தார்.

9. 1902-ல் காசியைச் சேர்ந்த சுதாகரத்விவேதி என்பவர் அச்சிட்ட பிரம்ம-சுப்த-சித்தாந்தம்.

10. கோல்ப்ருக் (Colebroke...) எண்கணிதமும், பிரம்மகுப்தர், பாஸ்கரர் இவர்களின் வடமொழியிலிருந்து அளவையும் கூடிய இயற்கணிதம், லண்டன், 1817, பக்கம் 137.

11. கோல்ப்ருக்.

12. பிஜகணிதம், பக்கம் 6 - 7, 1888-ல் காசியைச் சேர்ந்த சுதாகரத்விவேதி என்பவர் அச்சிட்டது.

13. மார்டின் ஓம், லெர்பக்டெர்நீடர்ன் - பகுத்தல் முறை, 1-ம் பகுதி, பெர்லின் 1828 பக்கம் 110, 112 டெர்செய்ஸ்ட் இடர் வகுத்தலும் தொகுத்தலும், எர்லாகன், 1846, பக்கம் 18, 76.

14. கோல்ப்ருக்.

15. வைத்யா, C. V. வடமொழிக்கலைச் சரித்திரம், 1-ம் பகுதி, பூனா, 1930, பகுதி-1, பிரிவு-2, பகுதி-3, பிரிவு-7 முதலியவை.

பின்சேர்க்கை

இந்தியக் கணித வல்லுநர்களின் சிறந்த வெற்றிகளைப் பற்றிய சிறு குறிப்பு :—

ராமாவதார் சுக்ல எம்.ஏ. பி.எச்.டி. (லண்டன்)
துணைக் கணிதப் பேராசிரியர், பாட்னுக் கல்லூரி, பாட்னு.

I

பழைய கையேடுகளைக் கண்டெடுத்துத் தெளிவுபடுத்தியதனல் இந்தியக் கணித வல்லுநர்களின் புகழ் மேலும் மேலும் பெருகியது என்பதில் ஐயமில்லை. நீலகண்டரின் நூலைப் பற்றி முன்பே சுருக்கமாகத் தரப்

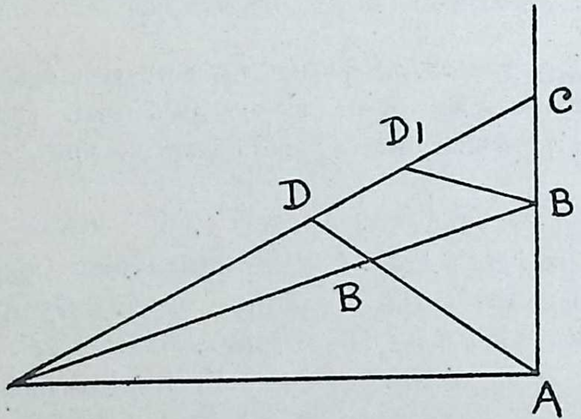
பட்டுள்ளது. அவரது தந்திர 'சங்கரக'ம் என்னும் நூலில் (Tantra Sankraha...) மேலைநாட்டில் க்ரகரி (Gregory...)-யின் பெயரால் அழைக்கப்படும் $\pi/4$ ன் தொடர்மட்டுமன்றி π -யின் மதிப்பிற்குச் சில அளவுக்கிணங்கிய தோராய மதிப்புகளும் உள்ளன. இந்தியக் கணித வல்லுநர்கள் சுமார் 150 வருடங்களுக்கு முன்பே வட்டத்தைச் சதுரமாக்கும் கணக்கின் தீர்வு காண நியூடன் சகாப்தத்திலெழுந்த முயற்சிகளை எதிர்பார்த்தனர் என்று மேற்கண்ட செயல்கள் காண்பிக்கின்றன. இந்தியர்கள் கண்ட π -யின் தோராய மதிப்பு......2-ன் அடுக்கு மூலத்திற்கு (log-2)க் கூடச் சில தோராய மதிப்புக்களைக் கொடுக்கின்றன.

மேற்கூறிய, பிரசுரிக்கப்படாத நீலகண்டரின் நூலான தந்திர சங்கிரத்தில் இவை யாவும் நிரூபணம் ஏதுமன்றிக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. இத்தீர்வுகள் யாவும்

$$\pi/4 = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots,$$

எனும் சூத்திரத்திலிருந்து எழுகின்றன. இத்தோராயங்கள் $\pi/4$-ன் தொடர் இவை யாவற்றிற்கும் நிருபணங்கள் பிரம்மதத்தர் (Brahma Datta) (கி. பி. 1639) எழுதிய யுக்திபாஷா (Yukti Basha) எனும் நூலில் உள்ளன. இந்நூல் சென்னைப் புத்தகசாலையில் வைக்கப்பட்டுள்ள கணித யுக்தி (Ganita Yukti) என்பதன் மலையாள மொழிபெயர்ப்பாயிருக்கக் கூடும். இந்த நிருபணத்தின் சுருக்கத்தை மூன்று லெம்மாக்களாகப் (lemmas) பிரிக்கலாம். முதல் லெம்மா $d\theta = \frac{d(\tan\theta)}{(1+\tan^2\theta)}$ என்ற சூத்திரத்தைச் சார்ந்ததாகும். இச்சூத்திரத்தைத் தலைகீழ் இருக்கைக்குத் தொடர்காண கிரகரி (கி.பி. 1671) பயன்படுத்தினர். 2-வது லெம்மாவை ஐரோப்பாவில் ஆய்லர் (Euler) (கி.பி 1739) என்பவர் குறிப்பிட்டார். மூன்ருவதை ராபர்வெல் (Roberval) என்பவர் கண்டார். இதனையே பெர்மட் (Fermat...) என்பவர் தனியே கண்டார். முதலிரண்டு லெம்மாக்களும் கி. பி. 1639-க்கு முன்பே இருக்க வேண்டுமாகையால் ஐரோப்பாவில் பரவியதற்கு முன்பே இந்தியர்கள் இதனை நன்கு அறிந்திருக்க வேண்டுமென்பது தெளிவாகிறது. இந்த லெம்மாக்களைக் கீழ்க் கண்டவாறு கூறலாம்.

லெம்மா – 1 : 0-வை மையமாகக்கொண்டு ஒரு அலகை ஆரமாகக்கொண்டுள்ள ஒரு வட்டத்தின் சிறிய வில் BC எனக்கொள்க. A. என்று வட்டத்தின் ஓர் புள்ளியாக இருக்கட்டும். வட்டத்திற்கு A-யில் வரையப்பட்ட தொடுகோட்டை OB, OC இவை யிரண்டும் B_1, C_1 என்ற புள்ளிகளில் சந்திக்கட்டும். பின்னர் BCக்குத் தோராய மதிப்பு : $\frac{B_1C_1}{1+AB_1^2}$ இதன் நிருபணம் யுக்திபாஷாவில் பின் வருமாறு கொடுக் கப்பட்டுள்ளது.



முதலில் வரம்பிற்குட்பட்ட வில் BC - ஐ எடுத்துக் கொள்க. (படத்தைப் பார்க்கவும்) OC - க்கு BD, B_1 D_1 என்ற இரு செங்குத்துக் கோடுகள் வரைக. ஒத்த ஜோடி களான ($\triangle$OBD, $\triangle$ OB_1 D_1 · ·) ($\triangle$ B_1 C_1 D_1; $\triangle$ $OC_{,1}$ A,—) இவற்றை நோக்கினுல் $\frac{BD}{B_1,D_1} = \frac{OB}{OB_1} = \frac{1}{OB_1} = \frac{B_1D_1}{B_1C_1} = \frac{OA}{OC_1} = \frac{1}{OC_1}$ எனவும், இதிலிருந்து BD = $\frac{B_1C_1}{O,B_1}$ OC_1 எனவும் காண்கிரேம். இவ்வாறு B,C சிறியதாக இருப்பின், வில் BC தோராயமாக BD-க்குச் சமமாகவும் BD தோராயமாக $\frac{B_1C_1}{OB^2} = \frac{B_1C_1}{1+AB_1}$ சமமாகவும் உளது.

லெம்மா-2 : $\tan^{-1}t = \lim_{n \to oo} \sum_{r=o}^{1} \frac{t/n}{1+(rt/n)^2}, 1 \tan^{-1}t/ \leq \frac{\pi}{4}$

வில்லின் ஒரு முனையில் வரையப்பட்ட தொடுகோட்டில் வில்லின் இரு எல்லை ஆரங்களினுல் உண்டாக்கப்பட்ட

இடைப்பிடிப்பை n சமபகுதிகளாகப் பிரிக்கவும். பின்னர் அந்த ஒவ்வொரு பகுதிக்கும் முதல் லெம்மாவைச் செயற் படுத்தினல் மேற்கண்ட விடை கிடைக்கும்.

லெம்மா–3 : $\frac{tim}{n \to oo} \frac{1}{np+1} \sum_{r=o}^{n^{-1}} rp = \frac{1}{p+1}$

இதை நோக்கின் p=1, 2, 3, 4, என்பதற்கு நிரூபிக்கப் பட்டது போலவும் p–யின் மற்ற எல்லா முழு மதிப்புக் களுக்கும் நிரூபிக்கப்பட்டதெனக் கொண்டது போலவும் தென்படுகிறது.

இரண்டாவது லெம்மாவின் வலப்பக்கத்தின் தொகுப்பை விரித்து மூன்ருவது லெம்மாவைப் பயன் படுத்தினல் யுக்திபாஷா $\tan^{-1}t = t - \frac{t^3}{3} + \frac{t5}{5} \ldots |t| < |$ எனும் தேற்றத்தை நிரூபிக்கிறது. இதன் முதல் வெளிப் படைக் குறிப்பு தந்திர சங்கிரகத்திற்கு முன் எழுதப்பட்ட கர்ணபத்ததி (Karna – Paddhati.........) எனும் நூலில் இந்திய இலக்கியத்தில் காணப்படுகிறது. இத்தேற்றத் திற்கு 2-வது லெம்மாவிலிருந்து தொகுப்பு எடுப்பது $\theta = \int_{\theta}^{\theta} d(\tan\theta)[1+\tan^2\theta]^{-1} \ldots$ என்ற இணைப்பை ஒவ்வொரு உறுப்பாகத் தொகைப்படுத்துதலுக்குச் சமமாகும். $\frac{\pi}{4}$ –ன் அளவுக் கிணங்கிய தோராய மதிப்பை நோக்கின், நீல கண்டர் மூன்றைக் குறிப்பிடுகிருர். இவற்றிற்கு நிருபணங் கள் யுக்தி பாஷாவில் காணப்படுகின்றன.

1. தோராயமாக $\pi/4 = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \mp 1/n \mp \frac{1}{2(n+1)}$

2. தோராயமாக $\pi/4 = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \mp 1/n \mp \frac{(n+1)/2}{(n+1)^2+1}$

3. ,, $\pi/4 = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots \mp 1/n \mp \frac{\frac{(n+1)^2}{4}+1}{\left\{(n+1)^2+4+1\right\}\frac{(n+1)}{2}}$

ஈண்டு இவற்றைப் பற்றிய சிறப்பு யாதெனில் இவற்றை யொத்த தோராயங்கள் வேறெங்கும் காணப் படவில்லை யென்பதாகும். மேற்சொன்ன சூத்திரங்களுக்கு

நிருபணங்களின் அடுக்குக் குறிகளால் 'அடையப்பட்ட ஒரு சில மிகச் சிறிய வரிசைகளின் மதிப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டவையாகும். (இவற்றைப் பற்றிய முக்கிய விவரங்களுக்குக் கீழ்க்காணும் குறிப்புத்தாள்களைப் படித்தறியலாம்:

(1) இராயல் ஆசியக் கழகத்தின் பம்பாய் கிளை ஸ்தாபனத்தின் பத்திரிகை, பகுதி-20 1944; (2) கேரளாவின் கணிதக் கலையில் கிரகரியின் தொடர். (எம். முரார், ராஜகோபால் என்பவரால் எழுதப்பட்டது) கணித மாணவனில் பகுதி–13 எண்–3 செப்டம்பர் 1945 (3) இந்தியக் கணிதத்தின் ஒதுக்கப்பட்ட பகுதி (ராஜகோபால்) கணித எழுத்து. பகுதி–15, எண் 3–4, 1949 (4) இந்தியக் கணித நூல்களின் ஒருங்கு திரட்டப்பட்ட பட்டியல் (கே. பாலகங்காதரன்) பகுதி–15, எண் 3–4, 1947-ம் வருடத்திய கணித மாணவனில் எடுக்கப்பட்டது.

II

அளவு எண், சுன்னம், எண்ணிலி இவற்றைப் பற்றிய இந்தியர்களின் சிந்தனைகளைக் கணிதம் மெய்ப்பொருளியல் ஆகியவற்றின் கருத்தைக்கொண்டு நோக்கின் அவை நமது தனிப்பட்ட கவனத்தைக் கவருகின்றன. கணாதரால் (Kanada) ஏற்படுத்தப்பட்ட வைசேடிகர்களின் புற உண்மைக் கொள்கை பன்மைக் கொள்கையாகிய இவை, அளவு, எண் இவைகளை எல்லாப் பொருட்களிலும் உள்ளார்ந்த புறவயமான உண்மை அளவுகள் என ஒப்புக்கொள்கின்றன. அளவுகள் யாவும், எல்லையற்ற பெரிய பரிமாணமுள்ளவை, நடுத்தரமானவை, வரம்பின்றிச் சிறியவை என வெவ்வேருக நன்கு பிரிக்கப்பெற்றுள்ளன.

எண்ணிக்கையைப் பொறுத்தவரை வைசேடிகர்களின் கருத்து யாதெனில் அலகு (Unity) ஒன்றே எல்லாப் பொருட்களிலும் உள்ளார்ந்திருக்கும் உண்மை அளவாகும். ஈண்டு பூலின் (Boole) எண்ணங்களின் விதிகள் (Laws of thought) என்பதில் அலகு என்பது எல்லாப் பொருட்களிலும் உள்ளார்ந்து நிற்கும் கடவுளைக் குறிக்கிறது. எனும் கருத்தை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கவும்) ஆனால் இரண்டு போன்ற மற்ற பெரிய எண்கள் யாவும் அலகுகளின் பல்வேறு சேர்க்கைகளாலும் இணைப்புக்களாலும் மன (Mind)த்தால்

அமைக்கப்பட்டவையாகும். சான்ருக, மனம் (mind) இது ஒன்று, இது ஒன்று எனக் குறிப்பிட்டுச் சொல்வதன் மூலம் இரண்டு என்பது உண்டாயிற்று. மனம் இத்தகைய சேர்க்கைகளைச் செய்திராவிடில் இரண்டு, மூன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட எண்கள் விளைந்திரா.

அலகின் இவ்வடிப்படைக் கொள்கையை நன்குணர்ந்த சிறந்த கணித வல்லுநர், ஹில்பர்ட் (Hilbert) என்பவராவர். அவரது கருத்திற்கேற்ப, அலகு என்பது ஒரு எண்ணப்பொருளாகும். (Thought – thing). இவ்வுலகிலிருந்து மற்ற எண்களை அவர் உருவாக்கினர். உள்ளுணர்வு கொண்டோரின் கருத்திற்கேற்ப, ப்ரூயர் (Brouwer) கூறுவதாவது: கணித அமைப்பில் முக்கிய உறுப்பான இந்த அலகு ஒன்றே இயற்கை எண்களின் தொடரை உருவாக்குவதில் அடிப்படையாக அமைந்துள்ளது.

இந்தியக் கணித வல்லுநர்களின் அரசர் என அழைக்கத் தகுந்த பிரம்மகுப்தர் கீழ்க்கண்டவாறு சுன்னத்தை நன்கு வரையறுத்துள்ளார். அவரது கருத்திற்கேற்ப (i) இரு சம எதிர் எண்களின் கூட்டுத் தொகை சுன்னமாகும். (ii) $O\times(\pm a)=O$; $(\pm a)\times O=O$; $O\times O$

ஈண்டு (i) கூட்டலைப் பொறுத்த வரை மற்ற எண்களுடன் சுன்னத்திற்குள்ள இணைப்பையும் (ii) பெருக்கலைப் பொறுத்தவரை மற்ற எண்களுடன் சுன்னத்திற்குள்ள இணைப்பையும் கொடுக்கிறது.

மேற்கூறிய வரையறை (i) சுன்னத்தின் இருக்கையைக் குறிப்பாகச் சொல்லவில்லை என மறுத்துக் கூறலாம். எனினும் இந்த மறுப்பு, கூட்டுத்தொகை என்பது கூட்டுதலின் இயக்கமாகும் என்ற கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்ததாகும். பல சமயங்களில் பயன்படுத்தப்படும் இயக்கத்தின் முடிவை நோக்கினல் இம்மறுப்பு எழுவதற்கு அவசியமே இல்லை. எனினும் எதிர் எண்களை எவ்வாறு வரையறுப்பதென்பது மற்ருேர் வினவாகும்.

மேற்கூறிய வரையறையில் குறிப்பிடத்தக்க பொருள் யாதெனில் பிரம்மகுப்தர், அவருக்குப் பின்வந்த மற்ற அறிவாளிகளான கணேசன் (கி. பி. 1540), கிருஷ்ணர் (கி. பி. 1575) இவர்களைப் போலல்லாமல் சுன்னத்திற்கு அறிவிய

லும் உள்ளுணர்வும் கலந்த வரையறையை அளிக்க முற்படாமல் இணைப்பு மிகுந்த இலக்கணத்தை அளித்துள்ளார். புதிய மேலை நாட்டுப் பயன்வழிக் கொள்கையாளர்கள், அளவை முறை நேர்க்காட்சிக் கொள்கையாளர்கள், ரஸ்ஸலைப் (Russel) போன்ற கணித மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர் ஆகியோர் இவ்வரையறை வழியைக் கையாண்டுள்ளனர். ஒரு பொருளின் தனிப்பட்ட விவரங்களையும், மற்றப் பொருட்களுடன் அதற்குள்ள தொடர்புகளையும் நன்கு அறிந்தால், ஒரு பொருளை எல்லாச் செயல்முறை நோக்குகளுக்கும் பொருத்தி வரையறுக்க இயலும். பொருட்களின் முடிவான உண்மை நிலைகளை வரையறுப்பதும், உறுதிப்படுத்துவதும் எவ்வாறு எனும் வினாக்களை இவ்வரையறை மூலம் தவிர்க்க முடியும் என்ற மெய்ப்பொருள் இயல் மனப்பான்மையால் இவ்வரையறை வழி ஊக்கம் பெற்றதாகும். இவ்வாறு சுன்னத்தை இணைப்பாலும் பயனளவைக் கொள்கை முறையாலும் வரையறுப்பதில் பிரம்மகுப்தர் தற்காலச் சிந்தனையாளர்களை நினைவூட்டுகிறார்.

இந்தியக் கணிதத்தில் சுன்னத்தால் வகுத்தல் என்பதன் பொருளைக் கண்டுபிடிக்க முயன்றதன் முடிவாக எண்ணிலியைப் பற்றிய கருத்து எழுகிறது. புதுமுறை மேலைநாட்டுக் கணிதத்தில் சுன்னத்தால் வகுத்தல் இன்னும் வரையறுக்கப்படவில்லை. முற்றிலும் வேறாக, இந்தியாவில் பிரம்மகுப்தர், பாஸ்கரர், கிருஷ்ணர் போன்ற சிறந்த கணித வல்லுநர்களால் வகுத்தல் முறையை மேலும் பொதுவாக்குவதற்கு முயற்சிகள் எடுக்கப்பட்டன. அன்னார் கருத்திற்கேற்ப.

(i) $\frac{a}{o} = 00$ (எண்ணிலி) ஈண்டு என்பது கூட்டு அல்லது கழிவு முழு எண்ணாகும்.

(ii) $\frac{a}{o} \pm \frac{b}{c} = \frac{a}{o} = 00$, $\frac{b}{c}$ என்பது எல்லைக்குட்பட்ட எண்ணாகும்.

(iii) $\frac{a}{o} \pm \frac{b}{o} = 00 \pm 00 = \frac{a \pm b}{o} = 00$

இங்குக்கூட இணைப்பு, மிகுந்த வரையறை எண்ணிலிக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ளது.

எண்ணிலியின் எண்கணிதக் கருத்தை நுண்ணியற் கணிதக் கருத்துடன் வேறுபடுத்த இயலும். ஏனெனில் பின்னத்தின் கருத்திற்கேற்ப எண்ணிலி என்பது முழுமை பெருத ஒரு அடையாளமாக ஒரு போக்கு எனக்கருதப் பட்டுள்ளது. நுண்ணியற் கணக்கில் எண்ணிலியின் அடையாளம் x→00 (எண்ணிலியை அணுகுகிறது) போன்ற சொற்ருெடர்களில் வருகிறது. ஆனல் இஃது கீழ்க்காணும் சொற்ருெடரின் சுருக்கமாகும். X என்ற மாறிலியானது முன்னுல் கொடுக்கப்பட்ட எந்த எண்ணிக்கையையும் மீறிச் செல்லலாம். எண்ணிலி என்பதற்கு வேறு பொருள் ஏதும் இங்குக் கொடுக்கப்படவில்லை. எண்ணிலியினின்றும் எண்ணிலியைக் கழித்தால் மிகுதி வருவது எண்ணிலியே எனும் (iii)-ல் காணப்படும் வியப்பு மிகுந்த கருத்து தனிப்பட்ட கவனத்தைக் கவருகிறது. ஆனல் இஃது வெளிப்படையான பொருத்தமற்ற கூற்ருகப் புலப்படு கிறது. ஆனல் இக்காலக் கணிதக் கருத்துக்கள் இத்தகைய கருத்தினை வரவேற்கின்றன. உண்மையில், ஓர் ஆயத்த நிலையும் அதன் ஒரு சரியான பிரிவும் ஒன்றுக்கொன்று ஒத்திருந்தால் தான் அதனை ஒரு முடிவற்ற ஆயத்தநிலை (infinite set) என வரையறுத்துள்ளனர். இதனைப் பின்வருமாறு விளக்கலாம். இயற்கை எண்களின் தொடர், 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 என்பது ஓர் முடிவற்ற தொடராகும்.

இதிலிருந்து இரட்டை எண்களான 2, 4, 6 இவைகளை எடுத்துவிடின், இவ்விரட்டை எண்களால் உருவாக்கப்படும் தொடரும் ஒரு முடிவற்ற தொடர் ஆகும். (முதல் தொடருடன் ஒன்றுக்கொன்று ஒத்திருப்பதால்) இப்பிரி விற்குப் பின் முதல் தொடரிலுள்ள எண்களான 1, 3, 5, 7 ஆகியவை ஒரு முடிவற்ற தொடரை உருவாக்குகிறது. எண்ணிலியைப் பற்றிய இத்தகைய கருத்துக்கள் சில பழைய உளவியல் நூல்களில் கூடக் காணப்படுகின்றன. சான்ருக, பிருகதாரண்யக – உபநிஷத் (Brahadaranyaka - Upanishad) (5·1) பின்வருமாறு கூறுகிறது. “எண்ணிலி என்பது அதுவே (வெளிப்படையாயிராத பிரம்மன்). எண்ணிலி என்பது இதுவே (வெளிப்படையானது). எண்ணிலியிலிருந்து (வெளிப்படையாகாதது) எடுப்பதால் எண்ணிலியே மீதமாகிறது” – பூர்ணுச்ய பூர்ணம் ஆதாய பூர்ணம் ஏவ அவசிஷ்யதே – (Purnasya purnam adaya

purnameva avasisyate) ... டாக்டர் இ. ரோயருடைய (Dr. E. Roer's) பன்னிரண்டு முக்கிய உபநிஷத்துக்கள் என்பதின் மொழிபெயர்ப்பில் பாகம் II பக்கம் 384ஐப் பார்க்கவும்.

இந்தியக் கணிதத்தின் முக்கியப் போக்கினைப் பற்றிச் சிறிது பொது நோக்காகக் கூறிய பின்னர் நாம் இதை முடிக்கலாம். 'கிழக்கு மேற்கு இவற்றின் சந்திப்பு என்ற அவரது நூலில் எப். எஸ். சி. நார்தரோப் (F. S. C. Northrop) கீழ்நாடுகள் (இந்தியாவும் சேர்ந்து) அவற்றின் கவனத்தை வகைப்படுத்தப்படாத உடனடியாக அறியப் பட்ட உண்மை நிகழ்ச்சிகளின் தொகுதியில், எல்லாப் பொருட்களின் உணர்ச்சி மிக்க எழிலுணர்வில் - கலப்பற்ற அனுபவ உடனடியான அறிவில் முழுவதும் செலுத்தி யுள்ளன. (பக்கம் 375) ஆனால் மேலைநாடுகள் புலச் சார்பற்ற முற்கோள்களாகப் பெற்ற கருத்தமைவுகளுக்கு நேர்முகமாக அன்றிப் புலச் சார்பு மூலம் ஒப்பிட்டுக் காணும் உண்மையோடு தொடங்குகின்றன. இவ்வேறுபாட்டை மேற்கொண்டு இவர் கீழைநாட்டு நாகரிகத்தையும், மேலை நாட்டு நாகரிகத்தையும் பிரித்துக் காண்கின்றார். இக் கருத்தினைக் கொண்டு அவர் கிழக்கு, மேற்கின் நாகரிகத்தைச் சிறப்பித்துக் காட்டுகிறார்.

ஆனால் இவ்வாறான கருதுகோள் இந்தியக் கணிதத்தின் பொதுநோக்கைக் காணும்போது மிகவும்ஆராயாத அவசர முடிவாகப் புலப்படுகிறது. எண்ணிலி, சுன்னம் இவற்றைப் பற்றிய கருத்துக்களும் வரையறைகளும், எண்கணிதத்தில் இடமதிப்புக் குறியீட்டின் பயன் குறியீட்டுக் கணிதத்தில் எழுத்துக் குறிகள், குறியீட்டுக் கணிதத்தில் அளவை பற்றிய கருத்து கிரேக்கர்களைப் போல் நீளத்தில் (பார்க்கக்கூடிய அளவு) அன்றி எண்மான உறுப்புக்களில் வடிவ கணிதம் முதலியவை இந்திய மெய்ப் பொருளியல் காணப்படும் வரையறையற்ற முழுமை சூனியம் இவற்றைப்பற்றிய உயர்ந்த புலன்களுக்கெட்டாக் கருத்துக்களுடன் சேர்ந்து நோக்கின் இந்திய மனம் நெடுங்காலத்திற்கு முன்பே, நார்த்தரோப் என்பவர் சரியாகக் கருதியதுபோன்றே, இப்புற உலகிலும் முழுமுதற் பொருளைக் காணவும், உணரவும் திளைத்ததுபோல் சுத்தமான புலன்வழியற்ற கருத்துக்களிலும் திளைத்தது என்பது வெளிப்படும்.

அதிகாரம் 16 - தொடர்ச்சி

பண்டைய இந்தியாவில் அறிவியற் சிந்தனை

(B) மற்ற அறிவியல்கள்

வரலாறு : பண்டைய இந்தியர்கள் அறிவியலின் அடிப்படைப் பிரிவுகளில் அடைந்த முன்னேற்றங்களைப்பற்றி இக்காலத்தில் உணரப் பெறுவதைப்போலக் காலவரன் முறைக் கணக்கெடுக்க முயலுதல் சந்தேகமின்றிப் பெரிதும் இயலாததொரு செயலாகும். முற்காலத்தவர் அடைந்த அளவிலாப் புலன்வழி அறிவும் அனுபவமும் பதிவு செய்யப் பெறவில்லை. ஆனால் காலத்திற்குக் காலம் அடுத்து வருகின்ற தலைமுறைக்குத் தலைமுறை அவை குருட்டுப் பாடமாகப் பெறப்பெற்றன. ஆதலின் வளர்ச்சியின் காலவரிசைப் பதிவிற்குத் திட்பமான அடிப்படைகளாக இவற்றை ஏற்றுக்கொள்ள இயலவில்லை.

பண்டைய இந்திய ஆராய்ச்சிகள் அதர்வ வேத (ஏறக்குறைய கி.மு. 800)த்திலிருந்து கி.பி. 14-ம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை இடைப்பட்ட காலத்தைப் பற்றிச் சுமாராகக் கூறுகின்றனர். பண்டைய இந்தியர்களின் ஆராய்ச்சிகளில் சில, சிறப்பாகக் கணிதம், பௌதிகம், உயிரியல் போன்ற அறிவியற் றுறைகளிலும் உலோகத் தொழில்முறை, மருந்துச் சரக்கு விளக்கம், சிகிச்சை முறை ஆகியவற்றின் நேர்க்காட்சி அறிவில் அரிய வெற்றி பெற்றனர் எனக் கருதப்பெறுகின்றனர். மேலைநாடுகளில் பல முழு நன்மை பெற இவற்றை ஸாரஸென்ஸ் (Saracens) என்பவர் மூலம் தடையின்றிப் பெற்றனர்.

அடிப்படையானவை : இந்தியர்களால் வெளியிடப் பெற்ற இயற்கை மெய்ப்பொருளியல் மூன்று முக்கிய பகுதிகளுக்கு உட்படுகிறது. (1) சாங்கிய பதஞ்சலி முறை (The Sankhya Patanjali System). இஃது அண்ட வளர்ச்சி (Cosmic evolution... ....)யின் அடிப்படைகளைப் பற்றிக் கூறுகிறது. (2) நியாய வைசேடிகம் (The Nyaya - Vaisesikha). இது பொறி இயல் (Mechanics), பௌதிகம், வேதி இயல் (Chemistry) ஆகியவற்றின் கருத்துக்களை

விரித்துரைத்து அறிவியல் முறையை எடுத்துக் கூறுகிறது. (3) வேதாந்தமும் மெய்ப்பொருளியலின் மற்றத் தொகுதிகளும்; உடலியல் அறிவுத்துறையின் முன்னேற்றத்திற்குச் சிறிது தொண்டு செய்துள்ளன.

அண்ட வளர்ச்சி முறையை ஆற்றலின் தொடர்பைக் கொண்ட முக்கிய தத்துவமாக அறிவியலின் அடிப்படையில் விளக்க முற்பட்ட முயற்சிகளுள் சாங்கிய - பதஞ்சலி - முறையும் ஒன்றாகும். வளர்ச்சியைப் பற்றிய இக்காலக் கருத்துக்களை இணைக்க இயலாத புலன் கடந்த பொருளியல் மொழியில் இம்முறையின் கருத்துக்கள் உருக் கொண்டுள்ளன. இப்பருப்பொருள் அண்டம் தன் வெளிப் படைத் தோற்றங்களுடன் பிரகிருதி (Prakrti) யினின்றும் வெளிப்பட்டதெனக் கொள்ளப்பெற்றது. மூலம் (Mula) அல்லது அடிப்படை ஆற்றலை எங்கும் நிறைந்த முடிவிலாத இணையற்ற அழிவிலாத பொருளாக உருவகப்படுத்தப் பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு முடிவற்ற பிரகிருதியினின்றும் வரம்பிற்குட்பட்ட இவ்வண்டம் கீழ்க்காணும் குணங்கள் அல்லது உண்மைகள் எனக் கூறப்பெறும் மூன்று நன்கு வரையறுக்கப்பெற்ற சிறப்பியல்புகளினின்றும் பெறப் பெற்றது.

1. சத்துவம் (Sattva) அல்லது சாரம்; பல்வேறு தோற்றப் பொருட்களின் காரணம்.

2. இராசதம் (Rajas) என்னும் ஆற்றலால் எதிர்ப்பு, இடையூறுகளைத் தாண்டி அசைவை ஏற்படுத்தியதன் மூலம் தொழிலின் அடிப்படையைக் கூறுகிறது.

3. தாமசம் என்னும் தீமையின் செல்வாக்கு இயங்காத் தன்மையை ஏற்படுத்தி இராசத ஆற்றலின் செயல்களைத் தடைசெய்கிறது.

ஆற்றல் யாவும் இயக்கமுள்ளவை. உள்ளார்ந்த ஆற்றலும் காண இயலாத உருவில் இயக்கமுள்ளதாகும். இது காணற்கரியவாறு மிகவும் மெதுவாக நிகழ்ந்திருக்க வேண்டிய இயந்திரத்தின் மேல் ஏற்படும் எண்ணெயின் அசைவையும் கிரியா ஊக்கி(Catalysts)களின் செயலையும் ஆஸ்ட்வால்ட் (Ostwald......) ஒப்பிட்டுப் பார்த்ததை இது நினைவூட்டுகிறது. உருவமும், குணமும் அற்ற பிர கிருதியினின்று வகைப்படுத்துவன் மூலமும் தொகைப்

படுத்துதன் மூலமும் இப்பருப்பொருள் அண்டம் எழுந்தது; இதன் பலனாகத் தனிப்பட்டது. ஆனால் உறுதியற்றதான பொருள்கள் தற்கால இருப்பிற்கு வந்தன. இவற்றை அகம் புறம் எனும் இரு இன இணைப்பு மேலும் மேலும் வகைப்படுத்தித் தொகைபடுத்தியதன் மூலம் உறுதியான மனப்பொருட்கள் (புலன் இயக்க உறுப்புகள் Jnanendriya, karnendria and manas) உறுதியான புறப்பொருட்கள் (சாதாரணப் பொருட்கள்) ஆகியவை, அணு, கூட்டணு வகைகளில் வெளிவந்தன. பின்னவற்றிலிருந்து, உயிரற்ற பொருட்கள் மட்டுமன்றிக் காய்கறிகளும் விலங்கு உயிர் வகைகளும் கடைசியாக வளர்ச்சியடைந்தன எனக் கருதப்பெற்றன.

பொருளின் திரள், ஆற்றல், இவற்றின் அழிவின்மை : எண்ணற்ற வேறுபாடுகளில் உருவாக்கப்பெற்றுக் காணப் பெறும் இக்குணங்கள் என்னும் உண்மைப்பொருட்களை அழிக்கவோ ஆக்கவோ இயலாது. பொருள் திரள் (தமஸ), ஆற்றல் (Energy) இவற்றின் முழுமைத்தன்மை என்றும் மாருமல் உள்ளது. இவற்றை - பொருளையும் ஆற்றலையும்- ஒன்றுக்கொன்று மாற்றியமைக்க முடியும் என்பதை இத் தன்மை காட்டுகிறது. மேலும் பொருள், ஆற்றல் இவை இரண்டும் தம்முள் மாறும் தன்மையைப் பற்றிய இக்காலக் கருத்தையொப்ப மேற்சொன்ன கருத்து அமைந்துள்ளது. ஆற்றலின் மாற்ற முறை, அழிவின்மை இவற்றின் விதியினின்றும் காரணக் கோட்பாடு பின் தொடர்கிறது. உலகம் வளர்ச்சி வழியினில் தொடர்ந்து இருப்பினும் மொத்த ஆற்றல் ஒரே நிலையில் மாருது உளதால் எல்லாப் பொருட்களும் அவ்வாற்றலின் பல்வேறு உருவங்களாகும்.

காரணவரிசை : ஆற்றல்களின் மாற்றவமைப்பு முறையோடு கூடிய வளர்ச்சி முறை ஒரு குறிப்பிட்ட விதியைப் பின்பற்றுகிறது. சில சமயம் இயக்கமுள தாகவும், சிலசமயம் உள்ளார்ந்ததாகவும் பல்வேறு உருவங்களிலும், முகடுகளிலும் இவ்வாற்றலே பொருட் களின் பலவித குணங்களாக விளங்குகிறது. ஆற்றல், பொருள் இவற்றைப் பொறுத்தவரை, உயிரற்ற பொருள், காய்கறிகள், விலங்கு, உயிரினங்கள் இவையாவும் முடிவில் ஒன்றேயாகும். இவை யாவும் ஆற்றலின் பல்வேறு வெளிப்படைத் தோற்றங்களாகும். மேலும் இவை தனிப்

பட்ட சிறப்புக்களையும் அடைகின்றன. இவற்றின் தொடர்ந்த தோற்றங்கள். மாற்றியமைக்கப்பட முடியாத ஒரு விதிக்குட்பட்டு நிகழ்கின்றன. பிரபஞ்ச பரிணமம் அல்லது படிமுறை வளர்ச்சி இருவகைப்பட்டது ; அழிவதும் ஆக்குவதும் கொண்டது ; மாறுபட்டதும் தன் மயமாவதும் கொண்டது ; உடலாக்கமுடையது ; சிதைவும் உடையது. இவ்வாறு சமமற்ற, ஆற்றல், பொருள் இவற்றின் சேர்க்கையானது உயிர்ப்பொருள், உயிரற்ற பொருள் போன்ற தோற்றங்களாகத் திகழ்கின்றன. இவ்வாறே உலகத் தோற்றம் உருவாகின்றது.

சாங்கிய – பதஞ்சலி முறையில் பொருளின் அமைப்பு முறையைப் பற்றிய வினு ஆழ்ந்த ஆர்வத்தை எழுப்பும் ஒன்ருகும். கீழ்க்காணும் முறைகளில் நுண்பொருட்கள் அறியப்பெற்று உருவாக்கப்பெற்றுள்ளன. (1) மூலமான நுண்ணிய பொருட்கள் அல்லது ஒரே இயல்புடைய பொருள் திரளின் அலகுகள், இவை சமநிலைக்கு இடையூறு ஊட்டும் ஆற்றலின் மாறுபாடுகளுக்கு உட்பட்டவை (2) ஆற்றலின் பல்வேறு வகைகளால் பாதிக்கப்பட்ட கீழ் அணுத்துணுக்குகள் (infra - atomic particles.) (3) சுவை ஒளி, ஊறு ஓசை, மணம் ஆகிய ஐம்புலன்களின் சேர்க்கையின் மூலம் பொருளைப் பாகுபடுத்தக் கூடிய ஐந்துவித அணுப்பிரிவுகள். இச்சேர்க்கையின் பலனுய் இப்பொருட்களின் பிரிவுகளுக்குக் காரணமான பஞ்ச பூதங்கள் - வானம், காற்று, நெருப்பு, நீர் நிலம் ஆகியவை உண்டாயின. இப்பிரிவு இரசாயன முறையில்லாமல் பௌதிக முறையிலேயே ஏற்படுத்தப்பட்டுள்ளது. எவ் வகையிலும் இக்கால இரசாயன முறையிலுள்ள பொருட் களின் பிரிவுகளையோ அவற்றின் வளர்ச்சி முறைகளையோ இது ஒத்திருக்கவில்லை. பொருட்களை அதன் கூறுகளிலும் கூட்டுப்பொருள்களிலும் பிரிவுகளாக்கத் தெளிவற்ற பல முயற்சிகள் எடுக்கப்பெற்றுள்ளன. கூட்டுப்பொருள்கள் யாவும் பொருட் கூறுகளின் நெருங்கிய கலவையினின்றும் உண்டாயினவென்றும் கலவையில், தனிக் கூறுகளின் தன்மைகள் மறைகின்றனவென்றும் கருதப்பெற்றன.

பௌதிகம் : இயற்கை மெய்ப்பொருள் இயலைப் போன்ற எம்முறையும் கிரேக்கர்களிடமிருந்தோ இந்தியர் களிடமிருந்தோ தோன்றியதாகக் கூற இயலாது. வழி

களையோ அல்லது அடைந்த வெற்றிகளையோ பொறுத்த வரை இருநாடுகளும் ஒரே நிலையில் நிற்கின்றன. இந்தியப் பௌதிக வல்லுநர்கள், தங்கள் பரந்த நோக்கத்தின் விளைவாய் மற்றப் பிரிவுகளுக்கும் அதிகப்பிணைப்பை ஏற்படுத்தினர் எனக் கூறலாம். பொருளின் இயல் தன்மை கூட்டணுக்களாகவும் அணுக்களாகவும் அதனைப் பிரித்தல், இடை அணு ஆற்றல்களினுதவியால் (Infra - atomic forces) அணுக்களினின்றும் கூட்டணுக்களை உண் டாக்குதல் ஆகியவற்றைப் பற்றிய மிகச் சில கோட்பாடு களைக் கொண்டே நீண்டு சுருளும் தன்மை, பிணைப்புத் தன்மை, ஊடுருவிச் செல்லாத்தன்மை, பாகுநிலை, நெகிழும் தன்மை, நுண்துளை உடைமை போன்ற பொருட் களின் பொதுத்தன்மைகள் கணாதராலும் (வைசேடிக முறையைத் தோற்றுவித்தவர்) பின்னர் ஜைனர்கள், பௌத்தர்கள் போன்ற மற்றவர்களாலும் நன்கு அறியப் பெற்றன. செடிகளில் சாரம் வேரிலிருந்து தண்டு வரை ஏறும் முறையும், நுண்துளையுள்ள கலங்களில் நீர்ப்பொருள் ஊடுருவிப் பரவுதலும் மிக நுண்ணிய குழாய்வழி ஈரம் பரவும் இயக்கத்தை விளக்கப் பயன்படுத்தப்பெற்றன. நீர்க்குழாய்களில் (பம்புகளில்) நீர் ஏறும் முறையை காற்றின்வழி அழுத்தத்தைச் செலுத்தும் முறையைக் கொண்டு விளக்கப்பெற்றது.

இயக்கக் கோட்பாடு: ஒலி, ஒளி, வெப்பம் ஆகிய இம்மூன்று பௌதிக நிகழ்ச்சிகளைக் கொண்டே அணு, கூட்டணு, இவற்றின் இயக்கங்கள் நிகழ்கின்றன என இந்தியர்கள் எண்ணினர். இயக்கம் என்பது ஒரு நுண் பொருளின் இடமாற்றம் என இக்கால முறையில் எவ்வாறோ வரையறுக்கப்பெற்றது. இயக்கங்கள், நொடி நேர இயக்கம், பதிவு இயக்கம் அல்லது திணிவு வேகம் என இருவகையாகச் சிறப்பிக்கப்பெற்றன. பின்னது இயக்கத் தொடர்களைக் குறிக்கிறது. ஒரு நுண்பொருளில் ஒரு நேரத்தில் ஒரே ஒரு இயக்கம்மட்டுமே இருக்க இயலும். இவ்வியக்கம் (1) நேர்க்கோட்டியக்கமாக இருக்கலாம்; அஃதாவது மேல்நோக்கியோ, கீழ்நோக்கியோ ஒரே திசை யிலிருக்கலாம். (2) திசையில் தொடர்ந்து வேறுபாடு களுடன் கூடிய வளைகோட்டியக்கமாக இருக்கலாம். அஃதாவது, சுழலியக்கம், அதிர்வு இயக்கம் இவ்விரண்டும்

சேர்ந்து 'கமணம்' எனப்பெயர் பெறும். பல்வேறு தரப்பட்ட இயக்கங்களை உணர்ந்திருந்தனர். (a) முயற்சி (பிரயத்தனம்). (b) புவிஈர்ப்பினால் ஏற்படும் இயக்கம். இது கவரும் ஆற்றலின் விசைக்குட்பட்டது எனினும், எதிர்ச்செயல் நிலைகளால் ஈடு செய்யப்பெறுகிறது. (c) நீர்த்தன்மைப் பொருள்கள் கீழ் நோக்கிச்செல்லும் இயக்கம் (d) காரணம் தோன்றாத, பாகுபாடு செய்யாத இயக்கம். இதனால் காற்றின் சிதறும் தன்மை, காந்த இழுப்பு ஆற்றல் போல்வனவற்றை உணர்ந்திருந்தனர்; விசையைப் பற்றி நன்கு அறிந்திருந்தனர். ஆதலின் ஒரு நுண்பொருள் பல விசைகளுக்கும் இயக்கங்களுக்கும் உட்பட்டால், அவற்றின் இறுதி இயக்கத்தைக் காண இயன்றவராயினர். இயக்கத்தின் திசை அழுத்தம் அல்லது தாக்கு அதே திசையிலோ அல்லது எதிர்த்திசையிலோ ஏற்படுவதைப் பொறுத்திருந்தது.

அளவைக் கருவிகள் ஒழுங்கற்றவையாயிருப்பினும் சரியான கணக்கிடுமுறைகளில் இந்தியர்களால் காலம் இடம் இவற்றில், நுண்ணியதினும் மிக நுண்ணிய அளவுகள் பயன்படுத்தப்பெற்றன. காலத்தின் ஒரு அணு என்பது 1/33750 செகண்டுகளாகவும், காணத்தகுந்த மிகச் சிறிய உருவம் அல்லது ஞாயிற்றுக் கதிரின்காணும் நுண்துகள் 1/34925 அங்குலம் எனவும் அறியப்பெற்றது. ஒரு அணுவின் உருவம் $\pi(3{\cdot}5)^{-1}\times2^{-62}$ கன அங்குலத்தை விடக் குறைவு எனக் கருதப்பெற்றது. இத்தகையதோர் உருவம் இப்போது இறுதியாக உறுதிப்படுத்தப்பட்ட ஹைட்ரஜன் அணுவின் உருவோடு ஒப்பிட்டுக் காணத்தகுந்தது. நேர்வேகத்திற்கு எந்த அலகும் உறுதிப்படுத்தப்பெறவில்லை. எனினும் சராசரி நேர்வேகத்தை $V=\frac{s}{t}$ என்ற சூத்திரத்தின் மூலம் கணக்கிட்டனர். இவற்றின் அடிப்படையிலேயே இசைநாதங்களின் பலவேறு ஸ்தாயிகளின் அளவுகளும், வகை நுண்ணியற் கணக்கின் அடிப்படையாக அமைந்த கோளின் அசைவும் வரையறுக்கப்பெற்றன. வான வெளியில் ஒரு நுண்பொருளின் இடமாற்றத்தையே அசைவு என வரையறுத்ததால் ஒரு நுண்பொருளின் சரியான நிலையை மற்றொன்றிற்கேற்ப மூன்றச்சுக்களின் உதவியால் அளக்கப்பெற்றது. இக்கருத்தே திண்பொருள் (Solid geometry) வடிவ

கணிதத்தின் அடிப்படையாக அமைந்தது. (வாசஸ்பதி கி.பி. 842) இப்பொருளைப் பற்றிய பல்வேறு கிளைகளையும் ஒட்டியமைந்த கீழ்க்காணும் பௌதிகக் கருத்துக்களை இந்திய நூல்களினின்றும் சேகரிக்கலாம். எனினும் இவைகள் பரிசோதனைகளைக் கொண்டு நடத்தப்பெற்ற நிறைவுதரு சான்றுகளை அளிக்கவில்லை.

வெப்பம்: (1) ஒளியும் வெப்பமும் ஒரே பொருளின் வேறுபட்ட வெளித்தோற்றங்கள் ஆகும். (கணாதர் Kanada).

(2) இயற்கையில் ஒளியும் வெப்பமும் மிக முக்கிய மானவை. இவை நேர்க்கோட்டிலேயே வெளியிடப் பெறுகின்றன. (வாசஸ்பதி).

(3) ஆவியாதல் அழுத்தக் குறைவை ஏற்படுத்து கிறது. சுற்றியுள்ள காற்றையும் ஆவியின் அழுத்தத்தையும் சமமாக்குவதன் மூலம் திரவங்களின் கொதிநிலை ஏற்படு கிறது.

ஒளியியல்: பொருட்கள், ஒளிபுகக் கூடியவை, ஒளி கசிபவை, ஒளிபுகாதவை எனப் பிரிக்கப்பெற்றன.

2. ஒளிப்பிரதிபலிப்பு விதிகளும் ஒளி முறிவு விதிகளும், நிழல்தோற்றங்களும் நன்கு அறிந்து விளக்கப்பெற்றன.

3. ஒளியினுடைய இரசாயன விளைவுகளைப் பற்றிய சான்றுகள் அறியப்பெற்று ஆராயப்பெற்றன. (ஜயந்தர் - Jayanta).

4. கண்ணுடிகள் செய்வதும் மெருகிடுவதும் பெருந் தொழில்களாக இருந்தன. இவற்றில் சில சிறப்பு வகை களைச் செய்யும் கலையை இந்தியர்கள் நன்கு அறிந்திருந் தனர்.

5. பல்வேறு ஆடிகளும், கண்ணுடி வில்லைகளும் பயன் படுத்தப்பெற்றன. ஞாயிறு ரேகைகளை எரியக் கூடிய பொருட்களின் மீது குவியச் செய்து எரியூட்டினர்.

ஒலி இயல்: ஆய்வியல் (Acoustics) ஒலியினுடைய பிரிவுகளில் மூன்று விதங்கள் அறியப்பெற்றன. (1) நாதம் (Nada), காற்றின் ஒரு குணம், இதே ஒலியின் பௌதிக அடிப்படையாகும். (2) தொனி (dvani), கேட்கத்தகுந்த ஒலி (3) ச்போடா (Sphota) அறியக்கூடிய ஒலி. காற்றில்

ஒலி பரவுதலைப்பொறுத்தவரை சபரசுவாமி என்பவரின் கருத்து, நாதம் (ஒலியின் பௌதிக அடிப்படை) என்பது காற்றில் காணப்படும் நுண்பொருட்களின் சேர்க்கைகளாலும், பிரிவுகளாலும் ஏற்படும் கடத்தல் முறையைக் கொண்ட அலை இயக்கத்தன்மை உடையதாகும். இவ்வலை, அந்த நுண்பொருட்களின் முதல் தாக்கு, அதைத் தொடர்ந்து ஏற்படும் தாக்குதல்களாலும் தோன்றுகிறது. ஒலி நெருக்கு-அதிர்வுகளால் கடத்தப்படுகிறது என்றும், இக்கடத்தல் முறையில் சுருங்கலும், அழுத்தக் குறைவும் அடிக்கடி ஏற்படுகிறது என்றும் கருதப்பெற்றது. அலை-இயக்கத்தின் கடத்தல் முறைக்கு மிகுந்த அல்லது குறைந்த எதிர்ப்பு ஏற்படுத்தும் நீரின், மற்றப்பொருட்களின் இருக்கையும் இல்லாமையும் கொண்டு ஒலி செல்கின்ற மிகுந்த அல்லது குறைந்த தூரம் கணக்கிடப்பெற்றது.

எதிரொலி ஒலியின் மீட்சி எனக்கருதப்பெற்றது. சில சமயம் பிரதி-பிம்பத்திற்கு ஒப்பிடப்பட்டு, அதைப்போன்றே உண்மை ஒலி எனக் கருதப்பெறவில்லை. இசைப்புத்தகங்களில், ஒலியின் வேறுபாடுகள், அவற்றின் அளவுகள் அழுத்தங்கள் குணம் இவற்றைக்கொண்டு ஏற்படுத்தப்பெற்றன. நடுத்தரமானவை, கேட்கப்பெறுபவை என்ற ஸ்தாயிகளின் பிரிவுகளுக்கேற்பவும் அவற்றின் அழுத்தங்களுக்கேற்பவும் உள்ள இவ்வேறுபாடுகள் அதிர்வு எண்களுடைய மாறுபாடுகளால் ஏற்பட்டன எனக் கருதப்பெற்றன. இசைக் கருத்துக்களுக்கு என இருவிதத் தொனிகள் உணரப்பெற்றன. அவை, சுருதி, சுரம் என்பவையாகும். சுருதி என்பது, ஒரு குறிப்பிட்ட ஸ்தாயியில் உள்ள எளிய, கலப்பற்ற அடிப்படைத் தொனியாகும். ஆனால், சாதாரண இசைத் தொனியான சுரம் என்பது ஒரு அடிப்படைத் தொனியுடன் வேறு சில தொனிகளும் கலந்து ஏற்படுவதாகும். இத்தகைய சுருதிகளில் 22 உருவாக்கப்பெற்று இசைகளில் பயன்படுத்தப்பெற்றன.

கம்பிகளின் அதிர்வு விதிகளையும் இந்தியர்கள் அறிந்திருந்தனர். ஒரு சுரத்தின் அதிர்வு கம்பியின் நீளத்திற்குத் தலைகீழ் விகிதத்தில் இணைக்கப்பெற்றது. எனினும், ஒரு உண்மையான அடிப்படை சுரத்தின் ஸ்தாயி அதன் எட்டாம் சுரத்திற்கு 1 : 2 : 3 என்ற விகிதத்தில் இணைக்கப்பெற்றது.

காந்த - இயல்: காந்தக் கல்லால் இரும்பும், அம்பரால் (Amber) புல், துரும்பு ஆகியவையும் கவரப்பெறுவது போன்ற அடிப்படைக் காந்த முறைகள் அறியப்படாத காரணத்தால் ஏற்படுகின்றன என்று விளக்கப்பெற்றன. கப்பல் கட்டுவதில் இரு பலகைகளை ஒன்று சேர்ப்பதற்கு இரும்பை எவ்விதத்தில் பயன்படுத்தினாலும் அது கேடு விளைவிப்பதாகும். ஏனெனில், கப்பல்கள் கடலிலுள்ள காந்தப் பாறைகளால் கவரப்பட்டு ஆபத்திற்கு உள்ளாகலாம் எனப் போஜர் (Bhoja) (கி.பி. 1050) உணர்ந்ததாகப் புலப்படுகிறது.

இந்தியக் கப்பல்கள் முக்கியமாகக் கிறித்தவ சகாப்தத்தின் தொடக்கத்தில் கட்டப்பட்டன. மீன் – இயந்திரம் (Fish - machine) எனக் கூறும் ஒரு பொறி அமைப்பைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்தன. இந்த இயந்திரம் எண்ணெய் வட்டிலில் மிதந்து வடதிசையைக் காட்டும். இந்து மஹா சமுத்திரத்திலுள்ள தீவுகளில் குடியேறியவர்கள் இதைப் பயன்படுத்தினர். எதிர் – மின் முனைகளின் கேந்திரத்தைத் தன்னகத்தே உடையன என அணுக்களின் சேர்க்கையைப் பற்றிய விளக்கங்கள் நாம் கண்டாலன்றி இந்தியர்கள் மின் – முறைகளை அறிந்திருந்தனர் என்பதற்கு நம்பத்தகுந்த சான்றுகள் ஏதுமில்லை. மேற்காணும் அணுக்கருத்து, பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர், பெர்ஜெலியஸ் (Berzelius) என்பவர் அறிவித்த இருதரப்பட்ட மின் – ரசாயனக் கோட்பாடாகும்.

இரசாயனம்: முற்காலங்களில் மேலைநாடுகளிலும் கீழை நாடுகளிலும் இரசாயனம் அறிவியல் துறையில் ஓர் தனி மதிப்பு நிலையை அடையவில்லை. ஆரம்பத்தில், மட்ட உலோகங்களைப் பொன்னாக, வேற்றுருவாக்கும் இரசவாத முறையை மட்டும் உடையதாக இருந்தது; மிக்க விரைவில் மருத்துவக் கலையின் ஒரு முக்கிய உறுப்பாக மாறியது; பின்னர் உலோகத் தொழிலிலும் மற்றத் தொழிற் கலைகளிலும் கலந்தது. இந்துறைகள் யாவற்றிலும் சீன தேசத்தவர்களுக்கும், ஸாரஸென்ஸ் என்பவர்களுக்கும், ஆசிரியர் இந்திய ஆராய்ச்சியாளர்கள் எனக் கருதப்பெற்றனர்.

வேத காலத்தில் ரசாயன அறிவு, தாந்திர மரபிற்கு ஒட்டியதாக மாறும்வரை மருத்துவத்திற்கு இன்றியமையாததோர் உறுப்பாகக் கருதப்பெற்றது. சிகிச்சைக்

கலைக்கு உரிய கடவுள் அசுவினி தேவர்கள்; இவர்களின் சிறந்த சிகிச்சைக் குணங்களைத் தன்னகத்தே உடைய மூலிகைகளும், செடிகளும் கடவுளின் பெருமைக்கு உயர்த்தப்பெற்றன. சான்ருக, சோமம் (Soma) என்ற ஒரு செடியின் சாரம் அறிவின்மையைக் கொடுப்பதாகக் கருதப்பெற்றது.

ஆயுர்வேத காலத்தில் இந்திய மருத்துவக் கருத்து முறையாக்கப்பெற்று அறிவியல் சொல்லாக்கத்துடன் பகுத்தறிவோடு கூடிய அடிப்படையில் ஒழுங்குபடுத்தப் பெற்றது. இக்காலத்தைச் சேர்ந்த பெரிய நூல்களாவன: மருத்துவத்தைச் சார்ந்த சரகா (Caraka) (ஏறக்குறைய கி. மு. 6–4 நூற்ருண்டு); இரண சிகிச்சையைச் சார்ந்த சுஷ்ருத (Susruta) (கிறித்தவ சகாப்தத்தின் தொடக்கம்). சரகாவில் ஆயுர்வேதம் அதர்வ வேதத்திற்கடுத்த உயர்ந்த பிரிவு என்றும் இது கடவுளால் நேரே வெளிப்படுத்தப் பெற்றது என்றும் கூறப்பெற்றுள்ளது. ஆனுல் சுஷ்ருதம் அப்பரம்பொருளே அதர்வ வேதத்திற்கு உபாங்கமான உயரிய இடத்தை ஆயுர்வேதத்திற்கு அளித்திருக்கிறது, எனக் கூறுகிறது. அறிவியற் பரிசோதனைகளும் அனுபவங்களும் அதிகமில்லாமலும் நுண் ஆய்வியல் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளில் ஈடுபடுகிற 'சரகத்தை' விட சுஷ்ருதம் மிகவும் அறிவியல் துறையைச் சார்ந்ததாக உளது. பொருட்களின் இரசாயனச் சேர்க்கைகள், பாகுபாடுகள், பிரிவுகள் ஆகியவற்றைப் பற்றிய கோட்பாட்டினைப் பரப்பியதே இரசாயன முன்னேற்றத்திற்கு ஆயுர்வேதம் அளித்த உதவியாகும். இரசாயனக் கூட்டுப் பொருட்கள் உருவாதலுக்குப் பஞ்ச பூதங்களும் காரணமாயிருந்தன. அவைகளில் உள்ளார்ந்த இப்பஞ்ச பூதங்களின் எண்ணிக்கைக் கேற்ருற்போல் ஒரு வலு, இருவலு, மூவலு, நான்குவலு, ஐவலு என அவை பெயரிடப்பட்டன. (இது டால்டனின் கொள்கையான ஒரு கூட்டுப்பொருள், இரு கூட்டுப் பொருள், முக்கூட்டுப்பொருள், நாற்கூட்டுப்பொருள், என்பவற்றை ஒத்துள்ளது).

காரங்களைத் (Alkalies) தயாரித்துப் பயன்படுத்தும் முறை விளக்கப்பெற்றன. இக்காரங்கள் அறுத்தல், துளைத்தல், தீய்த்தல் போன்றவற்றிற்குப் பயன்படுத்தப் பெற்றன; அவை நோயுற்ற பாகங்களை அகற்றின;

தோலையும் தசையையும் அழித்தன ; இரத்த வெளியேற்றத்தை நிறுத்தின ; காரங்கள் இருவகைப்பட்டன. ஒன்று புறப்பயனுக்கும், (காஸ்டிக் காரங்கள்) மற்றொன்று உள் செலுத்துவதற்கும் ஆகும். (மெல்லிய காரங்கள்). இரண்டாவது வகையுடன் சுண்ணம்பைச் சேர்ப்பதன் மூலம் முதல் வகையைச் சேர்ந்ததாக அதை மாற்றலாம்.

நஞ்சு, விலங்கின் நஞ்சு காய்கறிவகை நஞ்சு உலோகப்பொருள் நஞ்சு எனப் பிரிக்கப்பட்டது. மருந்துகள் ஆற்றலையும், சக்தியையும் அளிக்க வல்லவை, நோய்களைத் தீர்க்க வல்லவை என இரு வகையாகப் பிரிக்கப்பெற்றன. நீண்ட காலம் வாழும் ஆற்றல், உடல் நலம், உடல் வன்மை, உடல் வளம் இவற்றை எது தருவதாயினும் அது இரசாயனம் என அழைக்கப்பட்டது. கி. பி. ஆறும் நூற்றாண்டில் இந்திய இரசாயன வல்லுநர்கள் நீற்றுதல், காய்ச்சி வடித்தல், நீராவியாக்கி வடித்தல், பதங்கமாக்குதல், நிலைப்படுத்துதல் போன்ற இரசாயன முறைகளில் கைதேர்ந்தவராயினர். இரசாயனக்கூட்டு, சிதைவு இவற்றிற்கு நாகர்சுனர், பதஞ்சலி போன்றவர்கள் மற்ற அவர் கொள்கை முறைகளைச் சார்ந்தவர்களும் இவ்வழிகளைக் கையாண்டனர். பல்வேறு உலோகத்தொழில் இரசாயன முறைகளுக்கும் முக்கியமாகக் கலவைகள், இரசக்கலவைகள் தாது உப்புக்களைத் தயாரித்தல், செம்பு துத்தநாகம், போன்ற உலோகங்களை அவற்றின் கந்தகக்கலப்புகளினின்றும் பிரித்தெடுத்தல், அவற்றைச் சுத்தப்படுத்துதல் போன்றவைகளுக்கு விரிவான முறைகளைப் பதஞ்சலி கொடுத்துள்ளார். இராஜத் திராவகத்தைக் கண்டுபிடித்த பெருமை பதஞ்சலியைச் சேர்ந்ததாகும். பதஞ்சலியின் நூல்கள் பல கிடைக்கவில்லையெனத் தெரிகின்றது. ஆனால் அவற்றின் சிதறிய துண்டுகள் இரசாயனம் என்பதில் காணப்படுகின்றன. பதஞ்சலிக்கு முன்பே நாகார்சுனர் உலோகத் தொழிலைப்பற்றி ஒரு புத்தகம் எழுதினரெனத் தெரிகிறது. தந்திரகால (கி. பி. 1200) இடைப்பகுதியைப் பற்றிக் கூறுகின்ற இரசார்ணவம், (Rasarnava) என்னும் நூல் இரசாயன இயக்கங்களில் கருவிகளின் தேவையை வற்புறுத்திக் கூறுகிறது. மேலும் உலோகங்களைக் 'கொல்லவும்' (கூட்டுப்பொருள்களாக மாற்றுதல்) புடக்

குகை செய்தல் போன்றவைகளுக்குத் தேவைப்படும் பல் வேறு கருவிகளைப் பற்றிய விரிவான விளக்கங்களைத் தருகிறது. செம்பு நீல நிறச் சுவாலையையும் தகரம் புரு நிறத்தையும், ஈயம் வெளுத்த நிறத்தையும், இரும்பு பழுப்பு நிறத்தையும் கொடுக்கின்றன என உலோக சுவாலை களின் நிறங்களைப் பற்றிய சரியான விவரங்களையும் இந்நூல் அளிக்கிறது. இரசத்தைப் பற்றிய ஆர்வம் இக்கா லத்தில் மிகுதியாக இருந்தது. அதனைச் சுத்தப்படுத்துதல் அதனை கலோமல், பெர்குளோரைடு ஸல்பைடு (Calomal, Perchloride sulphide) இவைகளாக மாற்றும் முறைகளும் நன்கு விரிவாக எடுத்துரைக்கப் பெற்றுள்ளன. கி. பி. 1300—1550 காலத்தைச் சேர்ந்த ரஸ ரத்ன-சமுச்சயம் (Rasa – Ratna – Samuchaya) என்னும் சிறந்த மருத்துவ இரசாயன – நூல் யாவற்றையும்| கவரும் உலோகமான பாதரசத்தைக் கொண்டு மருந்துப் பொருட்கள் தயாரித் தலைப் பற்றிக் கூறுகிறது. உண்மையில், எல்லா நூல் களிலும் 'ரஸ' என்னும் வார்த்தை மிகவும் பயன்படுத்தப் பட்டு வருவதை நாம் காண்கிறோம். சான்றாக, பாவப் பிரகாசம் (Phavaprahasa), இரசம் என்னும் சொல்லை இரு பொருளில் ஆராய்கின்றது. சாரம் அல்லது குடற்பால் என்ற பொருளிலும், உலோகம் எனக்கருதப்பட்ட பாத ரசம் என்ற பொருளிலும் ஆளப்பெறுகிறது.

இவ்வாறு பாதரசம் மற்ற உலோகங்கள் இவைகளை மருத்துவத்தில் பயன்படுத்தும் முறைகளுக்கே இரசாயனம் என்ற இவ்வுறுப்பு முழுதும் பயன்படுத்தப்பட்டது. மேலும் இது இரசவாதத்தையும் குறிக்கிறது. ரஸ – ரத்ன – சமுச்சயம் உலோகப் பொருள் வகைகளைக் கீழ்க்கண்ட வாறு பிரிக்கிறது. (1) மென்ரசங்கள் அபிரகம், கந்தகக் கற்கள், புகைமிகு நிலக்கரி, மயில்துத்தம், கலாமின் (Calamine) முதலியவை (2) மென்துணைரசங்கள் (புது ரசத்துடன் பயன்படுத்தத் தகுந்தவை) கந்தகம், படிகாரம் அன்னபேதி. (3) இரத்தினங்கள், மரகதம், வைரம், நீலக் கல், ஒருவகை உயர் ஒளிக்கல் ஆகியவை (4) உலோ கங்கள், பொன், வெள்ளி, செம்பு ஈயம், தகரம் (5) உலோ கக் கலவைகள், மணி, உலோகங்கள், பித்தளை, ஆறு உப்புக்கள், மூன்று காரங்கள், தாதுப்பொருள், மண் ஆகியவை நிலப்பொருள் வகையைச் சேர்ந்தவாயின.

நீற்றுதல், காய்ச்சி வடித்தல், பதங்கமாக்குதல், ஆவியாக்குதல், நிலைப்படுத்துதல் ஆகிய முறைகள் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. உப்பிலிருந்து மெர்க்குரி பெர்குளோரைடும் மெர்க்குரி கந்தகத்தைக் கொண்டு மெர்க்குரி ஸல்பைடும் தயாரிக்கும் முறைகளும், சுவர்ணசிந்தூரம் இரஸ சிந்தூரம் ஆகியவற்றைப் பற்றியும் விரிவுரைகள் பல கொடுக்கப்பெற்றுள்ளன. அதிக வெப்பம் மெது வெப்பம் கீழ்வெப்பம் போன்று வெவ்வேறு அழுத்தங்களில் கருதப்படும் வெப்பத்தைப் பற்றியும் கூறுகின்றது. மேலும் தகுந்த பரிசோதனைச் சாலைகளை எழுப்பும் விதமும், அத்தகைய பரிசோதனைச் சாலைகளில் கையாள வேண்டிய கருவிகளான, உரல்கள், உலக்கைகள், எடுக்கும் கருவிகள், சல்லடைகள், புடக் குகைகள் வெப்பமூட்டும் கருவிகள், துருத்திகள், இரும்புத் தட்டுக்கள் போன்றவற்றிற்கு விளக்கங்களும் தரப்பெற்றுள்ளன. தயாரிப்புக்கள் வெற்றிகரமாயிருக்க வேண்டுமாகில் பரிசோதனையாளர்கள் வாழவேண்டிய வாழ்க்கையைப் பற்றியும் விரிவாக உரைக்கிறது. அக்காலங்களில் இந்தியர்கள் முன்னேற்றமடைந்த இரசாயன, தாது உப்பு, உலோகக் கலைகளின் அறிவைப் பற்றி முழுவதும் கொடுக்கும் இந்த ரஸ – ரத்ன – சமுச்சயம் ஓர் அறிவியற்கலைக் களஞ்சியமாகவே திகழ்கிறது.

உலோகத் தொழில்களும், மற்றத் தொழில் துறைகளும்:—வேத காலத்தில் பொன், வெள்ளி போன்ற உலோகங்கள் அறியப்பெற்றிருந்தன. அவைகள் பலவித அணிகளாகச் செய்யப்பட்டிருந்தன. இரும்பு, ஈயம், தகரம் போன்ற மற்ற உலோகங்களை அறிந்திருந்தனர். பண்டைய இந்தியர்களின் உலோகத் தொழில்களைப் பற்றிய தகுந்த கூற்றுகள் ஏதும் காணப்பெறவில்லை. இந்தியர்கள் எஃகைப் பதப்படுத்தும் முறையில் கைதேர்ந்தவராயும் டெமாஸ்கஸ் பிளேடுகள் (Demascus blades) எனக் கூறப்பட்டவற்றைச் செய்யும் ரகசியத்தை அறிந்தவராயுமிருந்தனர். பின்னதைச் செய்யும் முறையை இந்தியர்களிடமிருந்து பாரசீகர்களும், பாரசீகர்களிடமிருந்து ஸாரஸன்களும் கற்றறிந்தனர். 1500 வருடங்களாக நிற்கும் துருப்பிடிக்காத இரும்புத்தூண் குதுப்மினர் இத்துறையில் அன்னர் அடைந்த திறனுக்கு ஓர் எடுத்துக்

காட்டாக இன்னும் விளங்குகிறது. பிரித்தெடுத்தல், சுத்தப்படுத்துதல், உலோகங்களை உருக்கி வார்த்தல் ஆகிய முறைகள் நன்கு அறியப்பெற்றதுடன் பழக்கத்தி லிருந்து வந்தன. தக்க சமயத்தில் கார்பன் நீக்கும் முறையில் திறமையுடன் குறுக்கிட்டு முதலில் அதிகக் கார்பனைச் சேர்த்துப் பின்னர் அவ்வதிக அளவைச் சிறிது சிறிதாகப் பிரித்தெடுப்பதன் மூலம் கார்பன் உள்ள பொருட்களை எஃகு உருவாக்கும் முறையில் இந்தியர்கள் பயன்படுத்தினர். பேரரசு காலத்தைச் சேர்ந்த ரோமர்கள் இந்தியர்களைக் கைதேர்ந்த தொழில் வல்லுநர்களாகக் கருதினர்கள். இந்தியர்களின் தொழில்களும், வியாபார முறைகளும், எகிப்து, பாரசீகம் போன்ற நாடுகளில் புகழ் பெற்றிருந்தன. இந்தியர்கள், வெளுத்தல், நிறம் கொடுத்தல், அச்சுக்கோத்தல், தோல்பதனிடுதல், சோப்பு, கண்ணடி, எஃகு ஆகியவை செய்தல், சிமெண்டு, துப்பாக்கி இரவைகள் போன்றவை தயாரித்தல் ஆகிய வேலைகளில் கைதேர்ந்தவராயினர்.

மருத்துவமும், இரணசிகிச்சையும்: இவற்றின் வரலாற்று முதன்மையுடன் மற்றத் துறைகளைப் போன்றே இத்துறையிலும் இந்தியர்கள் அடைந்த முன்னேற்றங்கள் அழிவற்ற சிறப்பை உடையன. இந்திய மருத்துவ, இரண சிகிச்சைத் துறையில் புகழ்பெற்ற இருவர் சரக (Caraka) சுஷ்ருத (Susruta) என்பவர்களாவர். முதல்வர் ஒரு மருத்துவ வல்லுநர். இரண்டாமவர் ஒரு இரணசிகிச்சை வல்லுநர். இவர்கள் இவ்வறிவியற் றுறையைத் தோற்று வித்தவரல்லாவிடினும் பல நூற்றுண்டுகளில் திரண்ட அனுபவத்தையும் கொண்டு மருத்துவ இரண-சிகிச்சைகளை அதற்கு முன்பிருந்த குழப்பத்திலிருந்து அறிவியலின் மதிப்பிற்கு உயர்த்திய பெருமையுடையவர்கள் ஆவர். இரணசிகிச்சை முறை கி.பி. 2-ம் நூற்றுண்டிலேயே நன்கு முன்னேற்றமடைந்தது. அவ்வப்போது தக்கவாறு பரி சீலனை செய்யப்பெற்ற புது மருந்துகள், காய்கறிகள், உயிர்வகைகள், தாதுக்கள், சிகிச்சை முறைகள் இவற்றுடன் கூடியதாக மருத்துவ முறை காலப்போக்கில் வளர்ச்சியடைந்தது. கி. மு. 3-ம் நூற்றுண்டிலேயே இந்தியர்கள் வைத்தியசாலைகளும் ஆஸ்பத்திரிகளும் நிறு வினர். மக்களும், மிருகங்களும், மருத்துவ சிகிச்சை

அடைந்த புகழினை அசோகரது பாறைக் கல்வெட்டுக்கள் பறைசாற்றுகின்றன. ஐரோப்பியர்களுக்கு முன்பே இந்தியர்கள் காசநோவிற்கு ஊமத்தையைப் புகைத்தலும், பாரிச வாயுவிற்குச் சிகிச்சையும், அஜீரணத்திற்குச் சிகிச்சையும் ஆகியவற்றை நன்கு அறிந்திருந்தனர். பாதரசத்தை உட்செலுத்தியாகப் பயன்படுத்துதலை முதன் முதல் இந்தியர்களே கண்டனர். தொழில் பயில்வோர்களால் பாதரசத்தினின்றும் தயாரிக்கப்பெற்ற மருந்துகள் உடல் விருத்தி மருந்தாகப் (Tonic) பயன்படுத்தப்பெற்றன. உணர்ச்சியற்ற நிலையை ஏற்படுத்தும் மூச்சு உள் இழுக்கும் பவுடர்கள், மருந்துகள் ஆகியவற்றைத் தயாரிக்கும் முறைகளையும் அறிந்திருந்தனர்.

6–ம் நூற்றுண்டிலிருந்து ஒவ்வொரு இந்தியப் புத்தகமும் உலோகங்களினின்றும் தயாரித்த பஸ்மங்களை (Bhasmas) உட்கொள்ளும் மருந்தாகப் பயன்படுத்தச் சிபாரிசு செய்தன. சுவர்ண பஸ்பம், இரச - சிந்தூரம், இரசத - சிந்தூரம் ஆகியவை பொதுமருந்தாகப் பயன்படுத்தப்பெற்றன. இந்திய மருத்துவர்கள், மருந்துப் பொருள் தயாரிப்பவர்கள் ஆகியோரின் நூல் பண்டைய கிரீஸிலும், ரோமிலும் நன்கு அறியப்பெற்றன ; மருந்தின் தந்தை என வழங்கப்பெறும். (கி. பி. 450) ஹிப்போக்ரடீஸ் (Hippocrates) இந்திய மருந்துப்பொருள்களான மிளகு, ஏலம், இஞ்சி, இலவங்கப்பட்டை, ஆகியவற்றை நன்கு அறிந்திருந்தனர். இந்திய மருத்துவச் சாலைகளில் தயாரிக்கப்பெற்றவை கிரீஸிலும், கிரேக்க ரோம உலகிலும் பயன்படுத்தப்பெற்றன. இந்திய மருத்துவர்கள் பாக்தாத்திலுள்ள சரசன் ஆஸ்பத்திரிகளில் மேற்பார்வையாளர்களாக நியமிக்கப்பெற்றனர்.

இந்தியாவின் மருத்துவ அறிவியலில் மிகப் பண்டைய பிரிவுகளுள் இரண சிகிச்சையும் ஒன்ருகும். மருத்துவத் துறைகளில் முதன் முதல் கண்ட மிகவும் நம்பத்தக்க முறைகள் அமைந்தன. ஊகம், அனுமானம் நிறைந்த பயிற்சிகளால் பெற்ற போலிவாதங்களுக்கு இம்முறைகள் மற்றவைகளைவிடக் குறைந்த அளவில் இடம் தந்தன எனப் பண்டைய இந்திய இரண சிகிச்சையாளர்கள் கருதினர். ஆங்கிலத்தில் சர்ஜரி (Surgery) எனப்படும். இந்த இரண சிகிச்சை எனும் வார்த்தை சால்ய (Salya)

எனும் வார்த்தையினின்றும் பிறந்தது. 'சால்ய' என்பதற்கு உடலினின்றும் அம்புகளையும் அதுபோன்ற புறப் பொருட்களையும் நீக்கும் கலை என்பது பொருளாகும். மேலும் இது போர், மற்றும் வேட்டையினால் உண்டாகும் இடர்களிலிருந்தும் தோன்றியது. இக்காலத்தில் உள்ள இரண சிகிச்சையின் நிறைவுடன் பண்டைய இரண சிகிச்சை முறையை ஒப்பிட்டுப் பார்க்க இயலாதெனினும் பண்டைய இரணசிகிச்சையாளர்கள் இறந்த முதுசூல்களைப் பிரித்தெடுத்தல், உடலின் உறுப்புப்பொருள்களினின்றும் புறப்பொருட்களை அகற்றல், பல்வேறு கட்டிகள், சீழ்க்கட்டிகள், இரணங்கள், மற்றும் பல நோய்களை இரண சிகிச்சை முறையினால் போக்குவதில் வல்லுநர்களாகத் திகழ்ந்தனர். எலும்புகளை வெட்டுதல், சரியாகப் பொருத்துதல் போன்ற ஆபத்துக்கள் நிறைந்த சிகிச்சைகள் வெற்றியுடன் நடத்தப்பெற்றன என்று புலப்படுகிறது. உடலின் உள்ளமைப்பை நன்கு அறியவேண்டுமானால், மனித உடலைப் பிளந்து ஆய்வதே முக்கிய முறைகளுள் ஒன்றாகும் என்ற கருத்தை ஸுஷ்ருதாவைப் பின்பற்றியவர்கள் மேற்கொண்டனர். இது மனித உடலமைப்பியலைப் பற்றிய தக்க அறிவைக் கொடுப்பதுடன் உடலின் உயிர்ப்பகுதிகளை ஒதுக்கி இரணசிகிச்சை முறைகளை மிகுந்த கவனத்துடன் கையாளப் பெரிதும் உதவுகிறது. இரண சிகிச்சைப் பரிசோதனைச் சாலை அறுவை வாட்கள், ஈட்டிகள், ஊசிகள், கத்திகள், கத்தரிக்கோல்கள், குறடுகள், போன்ற குறைந்த அளவில் 127 கருவிகளைக்கொண்டிருந்தது. பயிற்சிக்கு அரக்கினால் செய்யப்பெற்றவை, வெள்ளரிக்காய்கள் சுரைக்காய்கள் முதலியவைகளும், கட்டுகள் கட்டும் பயிற்சிகளுக்கு நெகிழும் தன்மை கொண்ட மனித உடலின் மாதிரிகள் ஆகியவையும் பயன்படுத்தப் பெற்றன.

ஜீரணத் தொகுதியில் உடற்கூறு அமைப்பு, கரு வளர்ச்சியியல் ஆகியவற்றைப் பற்றிய பண்டைய இந்தியர்களின் அறிவு புரியத்தக்கதாகவும், திருத்தமாகவும் இருந்தது. ஐந்து வகைக் கூறுகளின் சேர்க்கைகளைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ள உணவு பிராணவாயு (Prana vayu) எனக் கூறப்படும். ஒரு குறிப்பிட்ட உயிர், இயக்க

ஆற்றலினுல் இரைக் குழலில் தள்ளப்பட்டதாகக் கருதப் பெற்றது. வயிற்றினில் ஜலட்டின் கோழையோடு (Jelatinoes mucus) கலந்து இவ்வுணவு மேலும் புளிப்பாக் கப்படுகிறது. அங்கு உண்டாகும் இரைப்பைப்பாகு சமான வாயுவினுல் (Samana Vayu) முதலில் முன் சிறுகுடலுள்ளும் பின்னர் அங்கிருந்து உட்குடலுள்ளும் தள்ளப்பெறுகிறது. இவ்விரைப்பைப்பாகு, பின்னர், பித்த நீரின் ஜீரண நீர் களால் குடற்பாலாக மாற்றப்பெறுகிறது. உடலில் உருவாகும் நிலப்பொருட்களேயும், வெப்பமுண்டாக்கும் கூட்டுப்பொருட்களேயும், ஆற்றலுண்டாக்கும் காற்றுப் பொருட்களேயும், சிறந்த ஈதருள்ள பொருட்களேயும் தன்னகத்தே கொண்டுள்ள இக்குடற்பால் நனவு நிலேயை யூட்டும் கருவியாக உதவுகிறது. இக்குடற்பாலின் சாறு சிறுகுடலினின்றும் பிராணவாயு எனப்படும் உயிர் ஆற்ற லினுல் தமனி (Dhamani)யின் வழியாக முதலில் இதயத் திற்கும் பின்னர் கல்லீரலுக்கும் செலுத்தப்பெறுகிறது. இக்கல்லீரலில் தான் குடற்பாலின் மேல் இயங்கும் பித்த நீர் இரத்தமாக மாற்றப்படுகிறது. இக்குடற்பாலின் பெரும் பாகம் வ்யான வாயு (Vyana Vayu) எனப்படும் ஒருவகை உயிர் ஆற்றலினுல் உடல் முழுவதும் இது செலுத்தப்பெறுவது. காற்றும் கோழையும் சேர்ந்து இயக்கும் இவ்விரத்தம் தசை உடல் உறுப்பாக்கப் பொருள்களாகவும், அவற்றின் சிறந்த சாருகவும் மாற்றப் பெறுகிறது. இச்சாற்றினேக் காற்று, உடல் வளர்ச்சி மாற்றம், வெப்பம் உண்டாக்கப்பட்ட கொழுப்புச் சத்து ஆகியவை ஒன்று சேர்ந்து இயக்குகின்றன. இச் செயலுக்கு நீர்ப்பொருள்கள் பெரும்பாலும் உதவு கின்றன. சிறந்த கொழுப்புச் சத்து. எலும்புக்குள் செல்லும் வழியில் காற்றினுலும் அங்குண்டாகும் உடல் வளர் வெப்பத்தினுலும் உந்தப்பட்டு பின்னர் இறுதியாக விந்துவாக (Semen) மாறுகிறது. இந்த விந்து இரு ஏற்குங்கலங்களுக்குள் செலுத்தப்பெறுகிறது. மேலும் இவ்வாறு வெளிவிடும் ஆற்றல் திரும்ப இதயத்திற்குச் சென்று பின்னர் உடல் முழுவதும் பரவுகிறது. இவ்வாறு உடல் வளர்ச்சி மாற்றச் சுற்று தானுகவே தொடங்கி நடைபெறுகிறது: இரத்த ஓட்டம் கால்வாய் சிரைகள் (Siras) வழி, தமனிகள் (Dhamanies) குழாய்கள் (Srosas) இவற்றின் வழியாக நடைபெறுகிறது. இவைகளுள்

நரம்புகள், இரத்தச் சிறு குழாய்கள், இரத்தப் பெருங் குழாய்கள் ஆகியவையும் சேர்ந்துள்ளன. மேலும் தமனிகள் அசுத்த இரத்தத்தைக் கல்லீரலுக்கு எடுத்துச் செல்லுகிறதெனவும், சிரைகள் சுத்த இரத்தத்தை மீண்டும் எடுத்துச் செல்லுகின்றனவென்றும் அறியப் பெற்றது. உடலில் சிரைகள், தமனிகள் இவற்றின் அமைப்பு முறைகளைப்பற்றி ஸாரகாவிலும், ஸுஷ்ருதாவி லும் புரியாத முறையில் காணப்பெற்றதால் இவற்றின் பொது இயல்புகளைப் பற்றிய ஒரு சிறு குறிப்பே கொடுக்க இயன்றது. உடல் திரவங்களை எடுத்துச் செல்லாத சிரை களும், தமனிகளும் மண்டையோட்டு நரம்புகளாக அமைந்து, அவை இதயத்திலிருந்து மண்டையோட்டிற்குச் செல்கின்றன. முதுகெலும்புப் பகுதியின் நடுவிலுள்ள சுழிமுனையிலிருந்து இடது, வலது பக்கங்களுக்குச் செல்லும் பரிவு நரம்புத் தொகுதிகளின் இரு சங்கிலிகள் உள்ளன. இவற்றிற்கு இடா (ida) பிங்கள (pingala) எனப் பெயர். ஈண்டு மொத்தம் 700 நரம்பு நாண்கள் உள்ளன. இவற்றுள் இயக்கங்களுக்குக் காரணமாயுள்ள 14 நரம்பு நாண்கள் மிக முக்கியமானவை. ஸரகரும், ஸுஷ்ருதரும் காற்றுக்களை, முதன்மை இயக்கக் காரணங் களாகவும், உறுப்புக்களையும் மனத்தையும் இயக்கவைக்கும் விசைகளாகவும் விரிவாகவுரைக்கின்றனர். இவைகளே முதுசூல்களின் வளர்ச்சிக்கும் காரணமெனகருதப்பெற்றது. இக்காற்றுக்கள் ஐந்து வகைப்படும். அவையாவன: பிராண வாயு, (Prana Vayu). இது மூச்சு உறுப்புக்களையும், குரலின் கருவிகளையும் இயங்கச் செய்கிறது. இருமல் பெருமூச்சு ஆகியவற்றிற்குக் காரணமான தசைகளைக் கட்டுப்படுத்து கிறது. அபான வாயு (apanavayu) இது கழிவு உறுப்புக் களைச் சேர்ந்தது. வியான வாயு (Vyana Vayu) தசை இயக்கத்தைச் சேர்ந்தது. சமான வாயு (Samana Vayu) இது உடல் வளர்ச்சி மாற்றத்தின் மூலம் உடல் வெப்பத் தைப் பேணுகிறது. உதான வாயு (Udhana Vayu) இது உறுப்புக்களைச் சரியான நிலையில் வைத்துப் பேணுகிறது.

கரு உயிர்த்திரள் (Ovum) கரு மூலத்தின் (Sperm) சேர்க்கையால் உரம்பெற்றும் உடல் வெப்பத்தின் மூலம் வளர்ச்சி அடைந்தும் வரும் முட்டை, ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றாக வளர்ச்சியடையும் உயிரணு அடுக்குகளை உரு

வாக்கியது. இரசாயனச் செய்கையாலோ அல்லது உடல் வளர்ச்சி மாற்றத்தினுலோ குடற்பால் இரத்தமாக மாற்றப் பட்டது. பின்னர் இவ்விரத்தம் தசை, கொழுப்பு, எலும்பு, மஜ்ஜை போன்றவைகளாக மாற்றப்பெற்றது. தலை, மற்ற உறுப்புக்கள் மூன்ருவது மாதத்தில் தோன்றவாரம்பித்து நான்காவது மாதத்தில் வளர்ச்சியடைந்தன. ஆனால் எலும்புகள் அவற்றை இணைக்கும் தசைகள் நகங்கள், தலைமயிர் ஆகியவை ஆருவது மாதத்தில் தோன்றின. இரண்டாவது மாதத்திலேயே அதன் பால் (Sex) குறி காட்டப்பெற்றதாகக் கருதப்பெற்றது.

தாவர இயலும் உழவியலும்: இப்போது அறியப் பட்டது போன்றே பண்டைய இந்தியர்களும், ஒழுங்கு முறையான தாவரவியல் அறிவு உள்ளவராயிருந்தனரா எனும் வினவிற்கு விடையளிப்பது கடினமாயிருக்கக்கூடும். முதலில் உணவு தருவிப்புச் சிக்கல்களினின்றும் இரண்டா வதாக, நீண்ட வாழ்க்கையளிக்கும் பலவித நோய்களைத் தீர்க்கும் திறனும் வாய்த்துள்ள மூலிகைகளைத் தேடுவதன் மூலமும் தாவர இயல் ஆராய்ச்சியில் ஆர்வம் எழுந்தது. இவ்வழிகளில் செய்த ஆராய்ச்சிகளின் விளைவாகச் செடி களின் முறையற்ற பாகுபாடுகள் ஏற்படுத்தப்பட்டன. ஸரகரும், ஸுஷ்ருதரும் தாவரங்களைக் கீழ்க்கண்டவாறு பிரித்தனர். (1) வனஸ்பதிகள் (Vanaspatis) மலர்களின்றிப் பழங்கள் மட்டும் உடைய மரங்கள் (2) வனஸ்பத்யங்கள் (Vanas patyas) மலர்களும் பழங்களும் உடைய மரங்கள் (3) ஔஷதிகள் (Oshadis) ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட மூலி கைகள் (4) விருதங்கள் (Virudhs) பரவிய தண்டுகள் உடைய மூலிகைகள். பின்னே கூறியவை (1) கொடிகள் (2) புதர்களும் தண்டுகளும் உடைய மூலிகைகள் எனப் பிரிக்கப்பெற்றன. பிரசஸ்பதர் (Prasaspata) இப்பிரிவில் (1) புற்கள் (2) புதர்கள் (3) செடிகள் ஆகியவற்றையும் சேர்த்துள்ளார். அமரர் (Amara) ஒட்டுயிர்ச் செடிகளைக் கொடிகளின் வகைகளில் சேர்க்கிருர். ஆனால் அவை மரக் கிளைகளினின்றும் தொங்கியவாறு தொடரும் வேர்களைக் கொண்டவற்றினின்றும் வேறுபட்டவையாகும். இந்திய மருத்துவமுறை மற்றத் தொகுதிகளான வானக்கொடிகள், அசுத்தமான குட்டைகளில்மிதக்கும் புல்பூண்டுகள் காளான் கள், பாசிகள் ஆகியவற்றைப் பற்றியும் கூறுகிறது.

செடி அமைப்பு முறை: உதயணன் (Udayanan) செடிகளிலும், இறப்பு, தூக்கம், விழிப்பு, நோய், மருந்துண்ணல் அனுகூலமானவற்றை நோக்கி இயக்கம், அனுகூலமில்லாதவற்றை அகற்றுதல் சான்ருக சூரியகாந்தி மலர்களின் சூரியனை நோக்கியுள்ள இயக்கம் போன்ற வாழ்க்கைத் தோற்றங்களைக் கண்டறிந்தார்.

சத் - தரிசன – சமுச்சயத்தின் (Sad – darsana – Samuchaya) உரையில் குணரத்னம் (Gunaratna) செடி வளர்ச்சியின் தோற்றங்களைக் கீழ்க்கண்டவாறு குறிக்கிருர். (1) குழந்தைப் பருவம் (2) முறையான வளர்ச்சி (3) தூக்கம், எழுச்சி, ஊக்கங்கள் அளிக்கும் பதில் போன்ற பல்வேறு இயக்கங்கள் (4) காயத்தினுல் வாடுதல் (5) மண்ணின் இயற்கைக்கேற்ப உணவைத் தன் வயப்படுத்துதல் (6) நோய், நோயினின்றும் மீட்சி, மலர்களின்றிப் பழங்கள் மட்டும் உடைய மரங்கள் கூட மலர்கள் உடையனவாக மாற்றப்படலாம். எல்லா முறைகளிலும், பிறப்பு, வளர்ச்சி, வாழ்க்கை இவற்றில் செடிகள் மக்கள் வாழ்க்கையோடு ஒப்பிடத்தக்கவை. இதனைக் கீழுள்ள வினு – விடையினின்றும் நன்கு அறியலாம்.

ஹரிதா (Harita)வின் வினு : ஏ முனிவரே :. சேர்க்கையன்றி வேறு வகைக் கருத்தரித்தல் இல்லையோ ? (பால்களின் – of the sexes) சேர்க்கையன்றி மலர்களும் பழங்களும் உண்டாகாவா ? செடிகளிலுள்ளவற்றைப் போன்றே பெண்களிலும் அத்தகைய பலனை ஏன் காண இயலவில்லை ?

ஆதிரேயரின் (Atreya,) விடை: செடிகள் யாவும் சிவம் (Siva) (Sak thi) சக்தி, அதாவது பிறப்பிக்கும் ஆற்றல்கள் உடைய ஆண்மை, பெண்மை இவற்றுடன் கூடியனவாக உள்ளன. நிலையான தன்மை உடையது சிவம் (Siva) ஆண் எனவும், இயங்கும் தன்மை உடையது சக்தி (Sakthi) என்றும், ஓ, உயர் மனமுடையவனே, வழங்கப்பெற்றது.

செடிகளும் ஒருவகை மறைந்த நனவு நிலையை உடையனவாயும், இன்பம், துன்பம், உள்ளனவாயும், செவிப்புலன் கொண்டனவாயும் இருந்தன என்று இந்திய மறைகள் கூறின.

தாவரவியலில் ஆராய்ச்சியில் ஆர்வம் எழுவதற்குச் சிறந்த காரணமாயிருந்த உழவியற் றுறையின் வளர்ச்சி இருக்குவேதத்தைப் போன்று மிகப் பண்டைய காலத்தைச் சேர்ந்ததாயுளது. பல ஆறுகள் நிறைந்த நீர்த்தருவிப்பு இவற்றின் பலனாய், சிறப்பாக வடக்கில் முனிவர்கள் உழவியலைப் புண்ணியமும் பெருமையும் நிறைந்த ஒரு தொழிலெனக் கருதினார்கள். உழவியலில் காணப்பெற்ற ஆர்வம் ஆடுமாடுகளின் வளர்ச்சியிலும், நன்மையிலும் உள்ள சம ஆர்வத்தின் மூலம் வெளிப்பட்டது. கி. மு. 4-ம் நூற்றாண்டிலேயே உழவியற்கலை மாகாணத்தின் சிறந்த கவனிப்பைப் பெற்றதுடன், ஒருவாறு முழுமையும் அடைந்தது. பயிர் வளர்ச்சிக்கு விதைகள் சேகரித்தல், தானியங்களைப் பாதுகாத்தல், தொழிலை நடத்துதல் போன்ற பொறுப்புள்ள கடமைகளும், பொறுப்புகளும் கொண்ட மேற்பார்வையாளரின் கீழ் நடத்தப்பெற்ற அரசாங்கத்தின் முக்கிய பகுதியாக மாறியது. க்ருஷிபரசார (Krishi - Parasara) என்னும் சிறந்த புத்தகம் சிறப்பாக நெற்பயிரிடுதலையும், பருப்பொருள் ஆராய்ச்சிகள் போன்ற உழவியலின் மற்றத் துறைகளைப் பற்றியும் கூறுகிறது. இப் பருப்பொருளாராய்ச்சிகள் அக்காலத்தில் இந்தியர்கள் அடைந்த முன்னேற்றத்தையும், நல்ல அறிவையும் எடுத்துக்காட்டும் சான்றுகளாகத் திகழ்கின்றன. உழவைப் பற்றிய ஒரு செய்யுள் பின்வருமாறு காணப்படுகிறது.

உயர்ந்ததொழிலாம் உழவியலதனால்
இலையுதிர் பருவம், ஈவது பொன்னே
இளவேனில் தரும் செம்பொடு வெள்ளியும்
கோடை கொடுப்பது தானியம் ஒன்றே
மழைதரு பருவம் ஏழ்மையைத் தருமே.

விதைகள் விதைக்கவும், செடிகள் பயிரிடவும் இத்தகைய வழிகள் கூறப்பட்டுள்ளன.

விலங்கியல் நூல்: உணவுப் பொருள், சிக்கன வாழ்வு, மருத்துவம், கவின்கலைகள், சமயம் இவற்றுடன் இணைக்கப்பெற்று, விலங்குகளுக்கு முதன்மை இடம் இந்தியர்களால் கொடுக்கப்பெற்று விலங்குகளின் வாழ்க்கைப் பழக்கங்கள், வாழ்விடங்கள், வீட்டு விலங்குகள் காட்டு விலங்குகள் இவற்றின் பண்புக் கூறுகள் ஆகியவற்றை நன்கு அறிந்திருந்தனர். விலங்குகளின் பலவிதப்

பாகுபாடுகள் அக்காலத்திலேயே இருந்து வந்தன. ஸரகர் கருத்தின்படி நான்கு முக்கிய பிரிவுகள் உள்ளன.

1. ஜராயுஜ (Jarayuja): கருப்பையினின்றும் பிறப்பவை (மனிதன், நாற்கால் விலங்குகள்).

2. அண்டஜ (Andaja): முட்டையினின்றும் பிறப்பவை (மீன்கள், நச்சுயிரிகள், பறவைகள்).

3. ச்வேதஜ (Svedaja): ஈரத்தினின்றும் பிறப்பவை புழு பூச்சிகள், கொசுக்கள்).

4. உத்பிஜ (Udbhijja): தாவரக் கூறுகளினின்றும் பிறப்பவை.

இருபால் சேர்க்கையினின்று உண்டாகும் உயிரினங்கள் க்ஷுத்ரஜந்துக்கள் (Kshudra jantus) சிறு உயிரினங்கள் என்பன. இவ்வகை சொந்த இரத்தம் இல்லாதவை; எலும்புகள் அற்றவை; அதிக இனப்பெருக்கம் செய்பவை; நசுக்கப்பட இயலாதவை என வரையறுத்தனர். உணவுப்பொருளாகும், பற்பல வகையான மாமிசங்களைக் கருதி சரகர் பறவைகளையும் விலங்குகளையும் பிரித்துள்ளார். இப்பிரிவு பயன்தரும் குறிப்பைக் கொண்டது. ஸுஷ்ருதரும், நாகார்சுனரும் பாம்புகளைச் சிறப்பாக நச்சுப்பொருளியலிற்கெனக் குறித்து வைத்தனர். இவர் கொள்கையைச் சார்ந்தவர்கள் மேலும், ஆறுவகை எறும்புகள், ஆறுவகைப் பூச்சிகள், ஐந்துவகைக் கொசுக்கள், முப்பது வகைத் தேள்கள், பதினறு வகைச் சிலந்திகள் எனப் பிரித்துப் பெயரிட்டுள்ளனர். மிகப் பண்டைய காலத்திலிருந்தே இந்திய இரண சிகிச்சையாளர்களால் அட்டைகளும் பயன்படுத்தப்பட்டன. அவற்றின் வகைகள் பழக்கங்கள், அவற்றைப் பயன்படுத்தும் வழிகள் ஆகியவற்றைப் பற்றிய சிறந்த விவரங்கள் ஸுஷ்ருதரால் கொடுக்கப்பெற்றுள்ளன. இந்தியர்களின் விலங்கியல் நூலறிவு, விலங்கின வாழ்க்கை முறைகளில் அவர்களுக்கிருந்த அளவிறந்த அறிவியல் ஆர்வத்திற்கு ஒரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டாக விளங்குகிறது. விலங்கினச் சிகிச்சை அறிவியலின் தொடக்கமும் மிகப்பழமையானதாகவே காணப்படுகிறது. வெள்ளாடு, ஆடு, குதிரை போன்ற யாக விலங்குகள், போர்களுக்குப் பயன்படுத்தப் பெற்ற யானைகள் போன்ற விலங்குகளின் உடலமைப்பில் உள்ள முக்கிய சிறப்புக்களை இந்தியர்கள் நன்கு அறிந்திருந்

தனர். கி. மு. 3ம் நூற்றுண்டிலேயே விலங்கின் சிகிச்சைக்கென ஆஸ்பத்திரிகள் நிறுவினர். விலங்குகளுக்கேற்படும் எலும்பு முறிவுகளையும், எலும்பு இடப்பெயர்ச்சிகளையும் சரி செய்யவும் அவற்றின் பல்வேறு நோய்களுக்குச் சிகிச்சை புரியவும் அவர்களால் இயன்றன.

முடிவுரை: கிரேக்கர்கள் மற்றும் முன்னேற்றத் துறையிலுள்ளோர் பலரைப் போன்றே பண்டைய இந்தியர்களிடமும் பிரபஞ்சத்தின் இயற்கை முறையை விளக்குவதில் காரணம் செயல் இவற்றை இணைப்பதிலும் அறிவியற் சிந்தனையிலும் ஊக்கம் நிறைந்து காணப்பெற்றது. பொருட்களின் முடிவான அமைப்பு, மூலக் கூறுகளின் வளர்ச்சி, பலவித நிலப்பொருட்களை உருவாக்கும் அவைகளின் சேர்க்கைகள், கூட்டுப்பொருட்களின் பிரிவுகள் ஆகியவை அவர்களுக்கே உரித்தான தனிமொழியில் உரைக்கப்பெற்று முதன் முதல் இந்தியர்களாலேயே வெளியிடப் பெற்றதெனப்புலப்படுகிறது. முன்னேற்றத்திற்கு முக்கியத் தடையாக அவைகளுக்குத் தகுந்த சிறந்த கருவிகள் இல்லை என்றாலும், அவைகளின் பரிசீலனைகளைப் பற்றிய தனிக்குறிப்புக்கள் ஏதும் உறுதிப்படுத்துதற்குக் கிடைத்தல் மிக அரிது என்றாலும் நன்கு பிரித்தெடுத்து ஆராயப் பெற்ற பரிசீலனைகளைக் கொண்டே அவர்களது அறிவியல் துறை ஆய்வுகள் நிகழ்ந்தன எனக்கூறுவது மிகையாகாது.

ஒவ்வொரு பிரிவிலும் தனிக் கலைச் சிறப்பை உடையதாகச் சிறந்த அறிவியல் நூல்கள் வளர்ச்சியடைந்தன. பௌதிகம், கணிதம், இரசாயனம், செடியியல், விலங்கியல், உழவியல், விலங்கினச் சிகிச்சை, மருத்துவம், இரண சிகிச்சை, உடலமைப்பியல் ஆகிய ஒவ்வொன்றும் தனிச் சிறப்பு நிலையை அடைந்திருந்தன, ஒருவர் மற்றொருவர் செயல்களைத் தடையின்றிக் கண்டிக்கவும் காட்டவும் ஒவ்வோர் துறையிலும் பல்வேறு கொள்கை முறையினர் இருந்தனர். சிறப்பாக உடலமைப்பியலில் இந்தியர்கள் மற்றவரைக் காட்டிலும் சிறிது முன்னணியிலேயே இருந்தனர். ஏனெனில் அவர்கள் இறந்த உடல்களைப் பிளந்து ஆய்ந்து நன்கு பழகினர். இத்தகைய இறந்த உடல் பரிசீலனைகள், மற்றும் பிள்ளைப் பிறப்பைச் சேர்ந்த இரண சிகிச்சை முறைகளிலுள்ள முக்கிய அறுவைகளும் கருவளர்ச்சியியல் ஆராய்ச்சிகளுக்கெனப் பயன்படுத்தப்

பட்டன. நோய்களின் குறிகளும், சுருக்கமான, நொடி நேர அறிவியற் பரிசீலனைகளைக் கொண்டே அறியப் பட்டன. மருத்துவத்துறையில் ஆர்ஸெனிக் (Arsenic) பாதரசம் (Mercury) ஆன்டிமனி (Antimony) போன்ற விஷமருந்துகளைத் துணிவுடனும், வெற்றிகரமாகவும் பயன் படுத்தியது, அருகேயுள்ள நாடுகளான, பாரசீகம் மெஸ்பொடேமியா, எகிப்து போன்றவைகளின் கவனத்தையும் பாராட்டுதலையும் பெற்றது. மேலும் இந்நாடுகளில், இந்திய மருத்துவர்கள் நன்கு வரவேற்கப்பட்டு தக்க மரியாதை அளிக்கப்பெற்றனர். உலோகத் தொழிலில் போற்றத்தக்க திறமையை இந்தியர்கள் அடைந்தனர். அவர்களது பரிசீலனைகள், வர்ணங்கள், சாயங்கள், வாசனைச்சாமான்கள், மருந்துப்பொருட்கள் ஆகியவற்றின் செய்முறைகளிலும் கலைகளிலும் பெரிதும்முன்னேற்றத்தை ஏற்படுத்தின. தாவரவியலில் செடிகளின் பிரிவுகள் ஒரு வகையில் மேற்போக்காக இருந்ததெனினும் சிகிச்சை முறைகளிலும் உழவியற் றுறையிலும் செய்த பரிசோதனைகள் மிக முக்கியமானவையாகவும், பலதரப்பட்டவையாகவும் இருந்தன. விலங்கியலில் இனங்களின் பிரிவுகள் அவற்றின் உடலமைப்புத் தன்மைகளைக் காட்டிலும், புறத்தன்மைகளையும் வாழ்க்கைப் பழக்கங்களையும் கொண்டே வரையறுக்கப்பெற்றனவென்று தோன்றுகிறது. ஒவ்வொரு பிரிவிலும் உள்ள விவரங்களினின்றும் நாம் காண்பது யாதெனில் பண்டைய இந்தியர்கள் நேர்க்காட்சி அறிவியலில் கண்டவற்றுள் பல நிலையான மதிப்பு உள்ளவையாகவும் மற்ற நாடுகள் அடைந்த முன்னேற்றங்களைவிடச் சிறந்தும் விளங்குகின்றன. இத்தகைய சிறந்ததோர் அறிவுச் செல்வம் இவ்வாறு சேர்க்கப்பட்டதெனினும் அவ்வறிவை முறைப்படுத்தித் தொகுத்தது பின்னரே நேர்ந்தது.

சுருங்கக் கூறின், இக்கால உலகில் காணப்படும் அறிவியல் முன்னேற்றங்களுடன் இந்தியர்கள் கண்டவற்றை ஒப்பிட்டு நோக்குதல் தகுந்ததன்று. எனினும் இன்றைய உலகில் காணப்படுவதைப் போன்றே அக்காலத்திலும் அவர்களிடையே தகுந்த அறிவியற் சிந்தனை ஊக்கம் நிறைந்து காணப்பெற்றது எனக் கூறுதல் மிகையாகாது.

———

அதிகாரம் 17

இந்திய அழகியல்

முன்னுரை :—

இந்திய நோக்கத்தின் குறிப்பைக்கொண்டு அழகியலை அணுகும் முறை இங்கு அறிமுகப்படுத்தப் பெறுகின்றது. அழகியல் என்னும் சொல், தெளிவில்லாத அறிவைத் தெளிவில்லாததாகக் காட்டும் விஞ்ஞானத்தை உணர்த்துவதன்று; உணர்ச்சி மூலம் பெறும் அறிவை உணர்த்துவதும் அன்று; 'பௌமகார்த்தன்' (Baumgarten) எண்ணியவாறு சொல்லினுல் தக்க முறையில் உணர்த்த இயலாத அறிவைக் குறிப்பதும் அன்று; 'ஹெகலி' என்பவர் கருதியவாறு அழகுக் கலையின் மெய்ப்பொருள் இயலைக் குறிப்பதும் அன்று; பொதுவாக, மனிதர்கள் அழகு என்னும் சொல்லில் குறிப்பிடும் இயற்கையிற் காணும் அழகு, கலைகளின் அழகு முதலியவற்றின் கொள்கைகளை இச்சொல் உணர்த்துவதும் அன்று. இங்கு இச்சொல், நுண் கலையின் விஞ்ஞானத்தையும் அதன் மெய்ப்பொருளியலையும் உணர்த்தி நிற்கின்றது. (1) கலைகளின் முதல் சிக்கல் அக் கலைகளின் தொழில் நுணுக்கம் பற்றியதாதலின், அது கலையின் விஞ்ஞானத்துறையாகின்றது. கலைகளின் மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றிக் கூறுகின்ற நூல்கள் முக்கியமாக கலைத் தொழில் நுணுக்கத்தைப் பற்றியே தொடர்புகொள்கின்றன. இவற்றுள் காணும் மெய்ப்பொருளும் இதனுடன் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டதாகவே அமைகின்றது. (2) நுண்கலையின் அழகைப் பருகும் ஒருவன் மனத்தில் எழும் உணர்ச்சிகள், இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலின் பல கொள்கை முறைப்படி இங்கு விளக்கப் பெறுகின்றன. ஆதலாலும், மூன்று நுண்கலைகளாகிய கவிக் கலை, இசைக்கலை, கட்டிடக் கலையாகிய மூன்று நுண்கலைகளின் ஆசிரியர்கள், பரம்பொருளையே தாங்கள் கருதியவாறு அவரவர் கலைகளில் உணர்த்துவதாகக் கூறுவதாலும் நுண்கலையின் மெய்ப்பொருள் என்ற பாகுபாடு பொருத்தமாகின்றது. கலைகளிற் காணும் மெய்ப்பொருள் இயலைப்

பற்றி மூன்று வகைக் கொள்கை முறைகள் (1) இரசபிரம வாதம் (2) நாதப்பிரம்வாதம் (3) வஸ்த்து பிரமவாதம் என்பவை உள்ளன. கலையின் பகுதியாகக் கருதப்படாத இடத்து இயற்கையில் விளைந்தவை எவையும் தாராத ஒரு உணர்ச்சியை நுண்கலைகள் தருவதால் அவை வெறும் கலைகள் எனக் கருதப்படாமல் ஒரு தனி மதிப்பைப் பெறுகின்றன. பயன்தரும், கைத்தொழில் கலைகளிலிருந்து நுண்கலைகள் வேறுபடுவதால், இங்குக் கூறும் மெய்ப்பொருள் பற்றியவை எல்லாம், நுண்கலைகளைப் பற்றியவைகளே.

அழகுக்கலையின் சிக்கல்களை அணுகும் முறைகள்

அழகுக்கலைகளைப் பற்றிச் சிக்கல்கள் உண்டு. அவற்றைத் தீர்ப்பதற்குத் தொழில் முறை, புலன்கடந்த பொருள் ஆய்வு முறை, உள்ளத்தியல் முறை, அறிவியல் ஆய்வு முறை, அளவை முறை, திறன் ஆய்வு முறை என்ற நோக்கக் குறிப்புக்களுடன் அவைகளை அணுகுகின்றனர். இந்திய அழகியலில் அக்கலைகள் உணர்த்தும் பொருளைப் பற்றிய கொள்கை முக்கிய பகுதியாக அமைந்துள்ளது. தொழில் முறை நோக்கக் குறிப்புடன் பல்வகைக் கற்கள், நிறக்குழம்புகள், இசை ஒலிகள், சொல் அமைப்புக்கள், உடல் அமைப்புக்கள் முதலியவற்ருல் கலைகளைப் படைக்கும் வழி முறைகளைப் பற்றி இங்குக் கூறப்பெறுகின்றன. புலன்கடந்த பொருள் இயல் நோக்கத்தோடு நுண்கலைகளை அளிக்கும் கருத்து, அவற்றின் உட்பொருள், அவை தரும் நுகர்வின் தன்மை முதலியவைகள் புலன்கடந்த பொருள் இயலின் பாகுபாட்டின்படி விளக்கப்பெறுகின்றன. உள்ளத்தியலைக் குறித்து, அழகுணர்ச்சியால் நேரும் உள்ளத்தியக்கங்களின் பலவேறு நிலைகள் விளக்கப் பெறுகின்றன. அறிவாராய்ச்சியைக் குறித்து (1) நுகர்வோனுக்கும் நுகரும் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பின் உண்மைத்தன்மை விளக்கப் பெறுகின்றது. (2) கலைச்செல்வத்தில் பதிந்திருக்கும் உணர்ச்சியை போன்ற ஒரு உணர்ச்சி கலைப்பண்பறிஞன் உள்ளத்தில் எழுதலைப் பற்றியும், கலைகள் உணர்த்தும் அழகிற்குப் பொருள்காணுதற்குரிய அகநிலையின் தன்மையைக் குறித்தும் கூறப்பெறுகின்றன. (3) காண்போன் மனத்தில் அழகுருவம் வளரும் நெறியில், தொழிற்படும் மனத்திறன்கள் விவரிக்கப்பெறு

கின்றன. (4) இவற்றிற்கும் அறிவு ஆராய்ச்சி நிலையிற் தொழிற்படும் திறன்களுக்கும் உள்ள வேறுபாடுகள் உணர்த்தப்பெறுகின்றன. (5) புறப்பொருளிலும், அகநிலையிலும் ஏற்படும் ஒவ்வொருவரின் தனி இயல்புகளை விளக்கலும் அழகுணர்ச்சியின் நிலைமையும் மற்றக்குறைபாடுகளும் தெரிவிக்கப்பெறுகின்றன. தருக்க முறையின் நோக்கத்தோடு அறிவியல் தீர்ப்பும் அழகியல் தீர்ப்பும் எவ்வாறு வேறுபடுகின்றன, எது தவறு, எது தவறில்லாதது, எது ஐயந்தருவது, எது பொய்த்தோற்றம் தருவது என்பவை விளக்கப் பெறுகின்றன. திறன் ஆய்வைக் குறித்துக் கலைப் பண்பு, பொருள் நிலை, படைப்பின் உயிர்நாடி எது என்பவை விளக்கப்பெறுகின்றன.

கலைகளின் நோக்கம், கலைஞர்களின் நோக்கம், அழகுப் பண்பறிஞன் நோக்கம் இவற்றைக் கருதியும், இப்பொருள் விளக்கப்பெறுகின்றது. முற்காலத்தே கலைகளைப் பற்றி உண்டாகிய கருத்துக்கள், இன்பம்தரும் கொள்கை, நீதி புகட்டும் கொள்கைகள் முதலியவை, கலைகளின் நோக்கத்திலும் அந்நோக்கம் தருவிளைவிலும் விளக்கப்பெறுகின்றன. ஒன்றைப்போல் அமைத்தல், பொய்த்தோற்றம் அளித்தல், உயர் குறிக்கோளுடன் அமைத்தல் முதலியவை கலைஞன் நோக்கத்தைக்கொண்டு உணர்த்தப் பெறுகின்றன. தனக்குத் தெய்வீக ஊக்கம் தருகிற பொருள்களைக் கலை முறைப்படி எப்படிக் கலைஞன் கையாளுகிறான் என்பதை இவை காட்டுகின்றன. இவற்றைப் போலவே கலக்கமுள்ள பாகுபாடு செய்ய இயலாத உணர்வு அனுமானம், உணர்ச்சியை வெளிப்போக்கும் வழி அனுபூதி, முதலிய கொள்கைகள், அழகுப் பண்பை அறிவோன் நோக்கத்தைக்கொண்டு விளக்கப்பெறுகின்றன. கலை அமைப்புக்கள் எழுப்பும் அவன் உணர்வின் தன்மைகளையும் அவற்றைப் பெறுதற்கு அவன் கையாளும் அறிவின் வழிகளையும் இவை உணர்த்துகின்றன.

வரலாறும், இலக்கியமும்

நாடக இயலைப் பற்றி 'சிலாலி' (*śilāli*) இயற்றியது ஒன்று, 'கிரிசாசுவா' (*kṛśāśva*) இயற்றியது ஒன்று, ஆகிய இரு நூல்களைப் பாணினி குறிப்பிடுகிறார். (4-3 ; 110-111). இவை, நாடகக் கலை, கிரேக்கர் நாட்டில்

எழுவதற்கு முன் இந்தியாவில் இருந்தது என்பதைக் காட்டுகின்றன. இந்நூல்கள் மீண்டும் பெற முடியாதபடி இறந்தன. ஆதலின், பரதனைக்கொண்டு வரலாற்றைத் தொடங்குகிறோம். இசையைப் பற்றிச் சாரங்க தேவரின் சங்கீத ரத்னாகரம், பரதன் நூலைத் தலைமையானதாக ஒப்புக் கொள்கின்றது. போஜன் அவருடைய சமராங்கன-சூத்திர தாரம் *(sama rāngana šūtra dhāra)* என்னும் நூலில் படிமங்களை அமைக்கும் முறையைக் கூறும் பகுதிகளில் பரதனுடைய நூலின் தன்மையை ஒப்புக்கொள்கின்றார். கையால் உணர்த்தும் குறிகளுக்குப் பரத நாட்டிய சாத்திரத்தின் சொற்களையே மிகவும் ஆளுகின்றார். ஓவியத்தைக் குறித்து 'இரசதிருஷ்டி' *(resa-dṛṣṭ)* எனக் கூறுமிடத்துப் பரதன் கூறும் முறையிலேயே பெரும்பாலும் கூறுகிறார். (Ch. VIII)

நாடகம்

பரதன் காலம் (கி. பி. 500) முதல் பட்டலொல்லாதா காலம் (கி. பி. 850) வரையில் 350 ஆண்டுகளில் நாடகம் சார்ந்த அழகியலின் சிக்கல்கள் அதன் தொழில் முறைகளைக் குறித்தனவாகவே இருந்தன. பரதன் நாட்டிய சாத்திரத்தின் முக்கிய நோக்கம் நாடக ஆசிரியர்களுக்கும், நடிப்போர்களுக்கும், நாடகம் நடத்துவோருக்கும் வேண்டியவற்றைப் போதிப்பதும் நாடகத்திற்கு வேண்டிய உறுப்புக்களைப் பற்றியும், நாடகம் நடத்த வேண்டிய பொருள்களைப் பற்றியும், நடத்தும் வழி வகைகளைப் பற்றி போதிப்பதாகும் இக்காலத்தில் ஏற்படும் சில சிக்கல்களைத் தீர்க்கவும் அவர் அப்போதே முயன்றிருக்கின்றார்.

(1) பரதன் கருத்தின்படி கண்ணும் காதுமே அழகை நுகரும் பொறிகள் ஆகும். ஊறு, சுவை, மனம் இவற்றை அழகுணர் புலன்களினின்றும் விலக்கிவிட்டார். மேல் நாட்டு அழகியல் அறிஞர்களுள் தவத்திரு தாமஸ், அடிசன், காண்ட் ஆகியோர் இக்கருத்தோடு உடன்படுகின்றனர்.

(2) பரதன் கருத்தின்படி நாடகக்கலையின் முடிவு நாடகம் காண்போன் நல் ஒழுக்கத்தின் வளர்ச்சியும் அதைப் பெறுவதும் நாடகத்தில் கூறும் அறிவுரையால் ஏற்படுவன அல்ல. நாடக நிகழ்ச்சிகளைக் குவியச் செய்வ

தால் காண்போர் நாடக நிகழ்ச்சிகளில் ஒன்றுபட்டு நல் நடத்தையின் நன்மையைத் தாமே உணர்தலால் நல்லொழுக்க வளர்ச்சி நேர்கின்றது. நாடகக் காட்சியின் மூலம் பெறும் உணர்ச்சியில் சிற்றின்ப உணர்ச்சியும் உள்ளது என்பதை மறுக்க இயலாது என்று நிலை நாட்டு கிருர் பரதன். ஆனுல் அது தொடக்க நிலையில் சேர்ப்பது. அழகுக் கலை என்பது, இன்பம் தருவதே என நுண்கலை களையெல்லாம் பிளாடோ தன் நூலான 'ரிபப்ளிக்கில்' கண்டித்ததையும் 'அரிஸ்டாடில்' அதை ஆசிரியத் தொழிலுக்குரியதாக்கி நுண்கலைகளை ஆதரித்துரைத்த தையும் பரதன் ஒன்றுபடுத்தி விடுகிருர். அவர், (4) நாட கத்தில் பெண்கள் பங்கு கொள்ள வேண்டிய அவசியத்தை ஒப்புக்கொள்கிருர். (5) ஒரு நாடகத்தில் அழகுணர்ச்சி பெறுதற்கு வேண்டிய அகநிலைகளின் தன்மையையும் கூறு கின்ருர். அவற்றுள் முக்கியமானது காட்டப்படும் காட்சி யில் குவிந்து காண்போன், ஒன்ருகும் தன்மையைப்பெறும் ஆற்றலாகும். (6) அவர் கருத்தின்படி நாடகம் சுவை தரும் நான்கு வகைச் செயல்களாவன : கைக்குறிகள், (அங்கிகா,) பேச்சு (வாசிகா,) மெய்ப்பாடு – (சாத்துவிகா), புறச்சேர்க்கை – (ஆகாரியா) ஆகியவைகளின் மூலம் நேர் வது. (7) நாடகக் காட்சிக்குத் திரைகளின் ஏற்பாடு இன்றியமையாததாக அவர் கருதுகின்ருர்.

சுவை 'இரசா' அழகுப் பொருளாக அமைதல்

'இரசா' என்னும் சொல் நாடக ஆசிரியன் உணர்த்து வதைக் குறிக்கின்றது. அதுவே, அழகின் சுவைதரு பொருளாகின்றது. அது இயற்கையின் அமைப்பில் காணப்படுவதன்று. அது ஒரு தனிப்பட்ட ஒற்றுமை அன்று ; பற்பலவற்றுள் காணும் ஒற்றுமையாகும். பற்பல வற்றுள் ஒற்றுமை காணும் கூறு, மனத்தின் அடிப்படை யான ஸ்தாயி பாவம் (*Sthāyi Bhāva*) என்னும் நிலை. அது கீழே கண்டவைகளை எல்லாம் சேர்த்து ஒன்ருகக் கட்டு கின்றது. (1) உணர்ச்சியைத் தூண்டும் நிலை (விபாவம்). மனிதச் சூழ்நிலையில், அடிப்படையான மனே நிலையை உண்டாக்கும் உடலைக் காரணமாகக் கொண்ட உணர்வின் நிகழ்ச்சி. (2) ஒன்றைப்போல நடித்துக் காட்டும் மாற்றங்கள் (அனுபவம்) இம்மாற்றங்கள், எழுச்சி பெற்ற மன நிலைகளால் தூண்டப்பெற்று உள்ளே காணும் நிலை

மையை உணர்த்துவன. (3) நிலையற்ற உணர்ச்சிகள் (வியபிசாரி பாவம்). அடிப்படையான மன நிலையே இதன் வடிவத்தின் மையப் பகுதியும் முக்கியப் பகுதியும் ஆகும். மற்றவைகள் தேவைப்படி உடன் செல்பவை; அரசனுடன் எடுத்துச்செல்லும் பொருள் தொகுதி போல்வன. அடிப் படையான மன நிலையை, முன் தோன்றுமாறு அவை உயர்த்துகின்றன. அம்மன நிலையே காண்போரின் கவர்ச்சிக்கு மையமாக அமைகின்றது.

ஆனால் நாடகத் தலைவனாக நடிக்கும் நடிகனைத் தாக்கும் நிகழ்ச்சிகள், மேடையில் இடைவிடாது நிகழும் உணர்ச்சியையும், காண்போரிடத்தே நிகழும் உணர்ச்சி யையும், எழுப்புவனவாகக் கூற முடியாது. அந்நிகழ்ச்சிக் கும் அவன் நடிக்கும் வரலாற்றில் உண்மையான ஒருவ ருக்கும் ஏற்பட்டிருந்த தொடர்பு நடிகனுக்கும் இல்லை; காண்போனுக்கும் இல்லை. எடுத்துக்காட்டாக வரலாற்றின் படி உண்மையான சீதையிடம் காதல் கொண்டவனாக நடி கனையும் கொள்ள இயலாது. காதல் கொண்டோராகக் காண்போரையும் கொள்ள இயலாது. ஏனெனில் சமயச் சார்பாகச் சீதையிடம் ஏற்றப்பட்ட தொடர்பு அவ்வித உணர்ச்சியைத் தடுக்கும். இதற்கு மாறாகக் காதலுக்கு முற்றிலும் வேறுபட்ட வழிபாட்டிற்குரிய நன்மதிப்பு உணர்ச்சியை அவை எழுப்புகின்றன. காரணம் இல்லாத தால் காரியம் இருக்க இயலாது. ஆதலினால் நடிகன் காட்டும் முகமாற்றங்களும் மற்றவைகளும், காதல் அல்லது உணர்ச்சியால் எழுந்தவைகள் என்று கூறுதல் இயலாது. நடிகன் காட்டும் உடற் குறிகளும் ஆட்டங்களும், நிலை பெறாத மன நிலைகளும், தொடர்ந்து காணப்படும் உணர்ச்சிக்கு எப்பொழுதும் நிகழும் உடலின் நிகழ்ச்சிக ளாகவும் கருதப்படா. அந்நிகழ்ச்சிகள் எல்லாம் நடிகனை உணர்ச்சியின் உச்ச நிலைக்குக் கொண்டு சேர்ப்பதற்கு வழியாக அமைகின்றன. நிகழ்ச்சிகளுக்கு உள்ள தொடர் பின் இவ்வேற்றுமையை உணர்த்தவே, நடிகன் காட்டும் உடல்நிலை மாற்றங்களையும் உணர்ச்சியுடன் எப்போதும் காணப்படும் உடன் நிகழ்ச்சிகளையும் காரணமென்றும், காரியமென்றும் நீங்காது யாண்டும் உடனாய் நிகழ்பவை என்றும் இங்குக் குறிப்பிடவில்லை. இதற்குப் பதிலாக விபாவம், அனுபவம், வியபிசாரிபாவம் எனப் பெயர் கொடுக்கப்பட்டன.

மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகொண்டு காணுதல்

கலைகள் தரும் சிக்கல்களைத் தீர்க்க, மெய்ப்பொருள் இயல் நோக்கத்தோடு அணுகியவர்கள் காஷ்மீர் நாட்டைச் சேர்ந்தவர்களாகும். இவர்கள், (1) நியாயம் (2) சாங்கியம் (3) வேதாந்தம் (4) காஷ்மீர் நாட்டு ஒருமைச் சைவம் இவற்றின் கொள்கை முறைகளைக் கொண்டு கலையின் சிக்கல்களைக் காண்கின்றனர்,

பட்ட லொல்லாதா (கி. பி. 850)

அபிநவ பாரதியின் இரசசூத்ர உரையில் குறிப்பிடப் படும் மிக முக்கிய உரையாசிரியர் 'பட்டலொல்லாதா' என்பவர் ஆவர். இவருடைய நோக்கம், முக்கியமாகச் செயலுக்குரியவைகளைப் பற்றியதே. காண்போர் மனத்தில் தோன்றும் அழகுணர்ச்சியின் வடிவுக்குக் காரணம் காண இவர் முயன்றார். இவர் மனத்தில் எழுந்தவை இரண்டு கேள்விகள். எந்த இடத்தில் இரசத்தின் பல்வேறு பகுதிகள் சேர்ந்து ஒன்றுகின்றன? இப்பகுதிகள் ஒவ்வொன்றும் எவ்வாறு ஒன்று சேர்ந்து, ஒன்றுகும் இரசத்தில் தொடர்பு கொள்கிறது. பன்மையில் ஒருமை அமைப்பது, மனத்தின் அமைப்பு என்பது அவருக்குத் தெரியும். ஆதலினால் மனித மனத்தில் மட்டும் தான் அது தோன்ற முடியும். ஆதலினால் இரசம் என்பது வரலாற்றின் படி மூலமாக உள்ள ஒருவனிடம்தான் அது தோன்ற முடியும். அவனைப் போன்று நடிக்கும் ஒருவனிடம் இரண்டாவது படியாக ஒரு நிலையில்தான் அது மேடையில் தோன்றுகிறது. இதற்குக் காரணத்தைப் பின்வருமாறு கூறலாம்.

நடிப்பவன், வரலாற்றின்படி உள்ள ஒருவனோடு ஒன்று கின்றான். ஆதலினால் அவனுடைய உணர்வின் மூலங்களை ஒன்றுபடுத்தி முதல் தலைவனிடம் தோன்றிய அதே மன நிலையை ஒத்த மனநிலையை அமைத்துக்கொள்கிறான். இரண்டாவது கேள்விக்கு அவர் விடை வருமாறு:

அடிப்படையான மனநிலை அதற்குரிய உண்மையான காரணம் ஏற்படுகின்றபோதுதான் ஏற்படும். ஆனாலும், நடிப்பவன், தன் பயிற்சியாலும் மேடையின் சூழ்நிலை களினாலும் பாவலன் கருதிய ஒருவனோடு ஒன்று பட்டு அவனைப்போல் நடிக்கிறான்; செயலாற்றுகிறான்; உணர்

கின்றான். பாவலன் கருதிய அதே உணர்ச்சியைத் தானும் பெறுகிறான். அந்நிகழ்ச்சிகளுக்கும் அவன் அடிப்படையான மன நிலைக்கும் உள்ள தொடர்பு, மறைப்புகொள் குறிகளுக்கும் (Mystic symbol) மறைப்புகொள் உணர்வுகளுக்கும் (Mystic experience) உள்ள தொடர்பைப் போன்றது. ஆதலின் ‘பட்டலொல்லாதா’ என்பாரின் கருத்தின்படி அழகியல் பொருள் என்பது, விபாவத்தில் பெறுகின்ற பன்மையில் அதன் ஒவ்வொரு உட்கூறுகளும் ஆதரவுபெற்று வலிமைபெற்று ஒரே முனைப்பாகி, மேம்பட்டிருக்கும்போது ஏற்படுகின்ற ஸ்தாயிபாவ ஒற்றுமையே ஆகும்.

கலைகளின் பொய்த்தோற்றக் கொள்கை

எல்லா இடங்களிலும் தொடக்க காலக் கலைகளின் வரலாற்றின்படி கலைகளைப் படைக்கும் முறை ஒன்றைப் போல அமைத்தலேயாகும். இப்போலி அமைப்பு வெற்றிகரமாக அமையும்போது பொய்த்தோற்றத்தை அளிக்கின்றது. கலைகள் தரும் பொய்த்தோற்றம் மேலைநாட்டின் ‘கார்க்கியஸ்’ (Gorgias) என்ற சோபிஸ்டாலும் (Sophist) போற்றப்பட்டது. பிளேட்டோ இக்கருத்தை ஒப்புக்கொண்டதால் கலைகளையே கண்டித்தார். “இக்கொள்கை போன்ற கலைக் கொள்கை, கலை உலகின் பொய்த் தோற்றத்தைப் படைக்கின்றது. கலைப்பண்பு, காண்போனை ஏமாற்றுகின்றது. அவன் கலையின் படைப்பை இயற்கைப் படைப்பாக ஏற்கின்றான். அவன் உள்ளத்திலும் உடலிலும் அதற்கேற்ற எதிர்ச்செயல்கள் ஏற்படுகின்றன” என்பவை பட்டலொல்லாதாவின் கருத்துக்களாகக் கூறப்படுகின்றன.

முத்துச் சிப்பியில் காணும் வெண்மையை வெள்ளி எனக் கருதுவதைப் போன்று உண்மையான வெள்ளியைக் கண்டபோது உண்டாகும் அதே உணர்ச்சி ஒரு கணம் உண்டாகின்றது. அப்படியே வரலாற்று முறைப்படி மேடையிற் காணும் பொருள் காட்சியிலேயே உண்மைக் காட்சியில் பெறும் உணர்ச்சிக்கு மிக மிக ஒப்பாகின்ற மிக்க இன்ப உணர்ச்சி ஒரு கண நேரம் தோன்றுகிறது. நிகழ்ச்சிகள் குவியும் இடத்தில் உணர்ச்சிநிலை இல்லையாயினும் காண்போர் இருப்பதாக உணர்கின்றனர்.

கலைகள் பொய்த்தோற்றத்தைப் படைப்பதானல் அவை சாதாரண நோக்குகளையும் மறுதலைச் செயல்களை யும் எழுப்புவன என்பது இக்கொள்கையைப் பற்றிக் கலை ஆராய்ச்சியாளர் கூறும் கருத்துரையாகும். இதை ஒப்புக் கொள்வது கலைகளுக்குத் தனிப்பட்ட மதிப்பை மறுப்ப தாகும். துன்பியல் காட்சிகளைக் கண்டிப்பதும் ஆகும். ஏனெனில் அவற்றிலிருந்து துன்ப உணர்ச்சிகள் எழுவதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். துன்ப உணர்ச்சியை அப்படியே ஒருவரும் சுவைப்பதில்லை.

நியாய அழகியல் (NYAYA)

ஸ்ரீசம்குகா என்பவர் 'நியாயக்' கொள்கையின்படி இச்சிக்கலை அணுகினர். ஒன்றை ஒப்பச் செய்தலும் அனு மானமும் ஆகிய கொள்கைகளின்படி அழகுணர்ச்சியை விளக்க முயன்றார். அவர் கருத்தின்படி காட்டப்படும் பொருட்காட்சியால் அவ்வழகுணர்ச்சி ஏற்படுவதாகும். காட்டப்படும் அடிப்படையுணர்ச்சியின் அனுபவத்தை முக்கியமாகக் கொண்டது இது. இவ்வழகுணர்ச்சி நுகர் வோனிடம் தோற்றுவதை விளக்குவதிலேயே அவருக்குச் சிக்கல் ஏற்பட்டது. கலைக் காட்சிகளின் முக்கியமான உண்மை, அவை தரும் அடிப்படையான மனநிலையே யாகும். இக்காட்சியின் மற்றப் பகுதிகளை உணர்வது போல இம்மனநிலை உணரத்தக்கது அன்று. மனநிலை யையே இவ்வுணர்ச்சி குறிப்பது ஆதலின் கண்ணல் காணும் பொருள் தன்மையை ஏற்பதன்று. ஆகையால் அவர் அனுமானத்தைக் கொண்டு விளக்க முன்வந்தார்.

அழகுணர்ச்சியின் உட்காணும் உணர்வுநிலை ஒப்புமை பொருந்த நடிக்கும் மாற்றங்களும், நிலையில்லா உணர்ச்சி களும் அடிப்படையான மனநிலைகளும் சேர்ந்த நிகழ்ச்சி களின் வடிவமன்று. கடைசியாக உணர்த்தப்பட்ட அடிப் படையான மனநிலை ஒன்றே அதன் உட்பொருள். நாடகக் காட்சியளிப்பதற்கு இரண்டு முக்கிய வழிகள் உள்ளன. அவை நடிகர்கள் பெறும் மொழிப் பயிற்சியும், உள்ளப் பயிற்சியோடு கூடிய உடற்பயிற்சியும் ஆகும். மற்றக் கலைகளின் துணையைக் கொண்டு காண்போர் உண்மையே என்று கருதுமாறு வரலாற்றுத்தலைவனை மேடையில் காட்ட முடியும். இம்முறைகளாலும் அடிப்

படையான மனநிலையைக் காணும் பொருளாகக் காட்ட இயலாது. அதைக் காண்பிக்கும் வழி ஒன்றை ஒப்பச் செய்யும் (Imitation) வழியே (அனுகரண) என்பார். இதன் பொருள் யாதென்று அவர் விளக்கவில்லை. ஆதலின் அவர் நிறுவியவற்றைக் கீழே காண்க:

"அடிப்படையான மனநிலையை ஒப்ப நடிப்பதன் உணர்ச்சியே காண்போர் உணர்வில் படுகின்றது. இதுவே அழகுணர்ச்சி எனப்படுகின்றது. மேடையில் உண்மையாகக் காணும் மூன்று வகைக் காரணங்களைக் கொண்ட அனுமானத்தால் இவ்வுணர்வு ஏற்படுகின்றது. (1) மேடையில் காட்டும் நிகழ்ச்சியே அதன் காரணம். (2) ஒப்புமை பொருந்த நடிக்கும் மாற்றங்களே, அதன் விளைவு. (3) அடிப்படை மன நிலையைச் சார்ந்து நிகழும் நிலைபெருத உணர்ச்சிகளே அதனுடன் எப்போதும் நீங்காது என்றும் உடன் நிகழ்வன. (Invariable concomitants). அனுமானத்தால் நாம் அறியும் ஒப்புமை பொருந்த நடிக்கும் மனநிலையே 'இரசா', சுவை எனப்படும். உண்மையான தலைவன் இராமனைப் போலவே அடிப்படை மனநிலை தோன்ற நடிப்பதே சுவை (இரசா) ஆகும். கவர்ச்சியுள்ள நிகழ்ச்சியுடன் கூடித் தனிப்பட்ட வனப்பைச் சேர்த்துக் கொண்டு காண்போர் மனத்தில் அது மகிழ்ச்சி தரும் உணர்வு நிலையாக வளர்கின்றது".

ஓவியக் கலை தரும் ஊக்கம்

நாடகக் காட்சியால் பெறும் அழகுணர்ச்சியின் தன்மையை விளக்கக் கைதேர்ந்த ஓவியக் கலைஞன் வரைந்த குதிரையின் ஓவியம் ஊக்கும் உணர்ச்சியை ஒப்பிட்டுக் காட்டுகிருர். அழகுக் காட்சியின் உணர்வு தனிப்பட்ட இயல்புடையது. நியாயக் கொள்கை முறை ஒப்புக் கொள்ளும் மற்றக் காட்சி உணர்வுகளினின்றும் இது வேறுபட்டது. இதை அறிவது உண்மை என்றோ பொய்த் தோற்றம் என்றோ ஐயமுடையது என்றோ பகுக்க இயலாதது. முன்பே மனத்தில் ஏற்பட்டிருக்கும் வடிவத்தோடு கலைப்பண்பேற்ற பொருளின் வடிவமும் ஒன்றுசேர அது எழுவதாகும். குதிரையின் ஓவியத்தையோ குழைவுப்பொருளாற் செய்த குதிரை உருவையோ காண, உண்மைக் குதிரையின் உணர்வை நாம் பெறுவது போலவே, உண்

மையையே ஒப்பும் மேடைக் காட்சியால் அதன் உண்மைப் பொருள்தரும் உணர்வைப் பெறுகிறோம். இக்கருத்துக்கள் எல்லாம், இவ்வாசிரியர் காட்டும் ஒப்புமையால் பெறப் பட்டவை. இக்கொள்கையின் ஒவ்வாத தன்மைகள் வெளிப்படை. காண்போன் இக்காரணங்களைக் கொண்டு உண்மையைப்போல, மேடையிற் காண்பதை உண்மை என்றே கொண்டால் அதிலிருந்து உணரும் அடிப்படை மனநிலையை, மற்றொன்றை ஒப்பது என்று எவ்வாறு கூற முடியும்? இவைகள் எல்லாம் கலையின் விளைவே என்று கொண்டால் இதிலிருந்து பெறும் அனுமானம் என்பதற்கே இடமில்லை. மேலும் மேடையிற் காணும் தலைவனைப் பற்றி மீண்டும் அறியும் அறிவின் முடிவை எவ்வாறு பகுக்க முடியாதது என்று கூறமுடியும்? அம்முடிவு மறுக்கப்பட வில்லை என்றால் அதுவே சரியானதாகும். அது மறுக்கப் பட்டால், அது தவறுடையதாகும். ஓவியத்தின் ஒப்புமையும் தவறானதாகும். ஓவியக் காட்சியில், அதன் உண்மைப் பொருளை நாம் மீண்டும் அறிவதில் அதன் ஒப்புமையை மட்டுமே அறிகிறோம்.

சாங்கிய அழகியல்

சாங்கிய காரிகையில் அழகியலைப் பற்றி இரண்டு குறிப்புக்கள் உள. அவற்றில் ஒன்று நடிப்போனுக்கும் அவன் யாரை ஒப்ப நடிக்கின்றானோ அத்தலைவனுக்கும் உள்ள தொடர்பின் தன்மையை விளக்குகின்றது. இதன் படி நடப்போன் தலைவனை ஒப்ப நடிப்பதில்லை. அத்தலை வனே ஆகின்றான். நடிப்போனுக்கும் அத்தலைவனுக்கும் உள்ள தொடர்பு, சூக்கும சரீரத்திற்கும், தூலசரீரத்திற்கும் உள்ள தொடர்பைப் போன்றது. சூக்கும சரீரம், மனிதனாக (பவதி) அல்லது விலங்காக மாறுவதுபோல, நடிப்போனும் தான் நடிக்கும் தலைவனாகவே மாறுகிறான். மற்றொரு குறிப்பின்படி அழகுணர்ச்சியில் உணர்வோன் இரசோ தமோ குணங்களினின்றும் நீங்கியவனாகின்றான். ஆகையால் அவன் தன்னலத்திலிருந்தும் ஒரு குறித்த நோக்கத்திலிருந்தும் முடிவாக ஒன்றை அறியும் அறிவு நிலையிலிருந்தும் நீங்குகிறான். (காண்ட் கருத்தை இங்கு ஒப்பிடுக). தன் முடிவான நிலையைஉணர்தல் புருஷன் பிரகிருதியில் உள்ளதுபோல அவன் அழகுணர்ச்சி தோன்ற நடிப்பது ஒன்றையே அறிவது ஆகும். அறிவியல்

கருத்தின்படி, துன்பம் தரும் காட்சி, துன்பத்தைத் தருவதேயாயினும் அழகுணர்ச்சியில் அது துன்பத்தி னின்றும் நீங்கியதாகின்றது.

வேதாந்த அழகியல்

பட்டநாயகா என்பவர் கி பி 883, அத்துவிதக் கொள் கையின் மூலம் இச் சிக்கலைத் தீர்க்க முயன்ருர். சாங்கியக் கருத்தின்படி அகஉணர்வும் புறப்பொருள் உணர்வும் பொதுவாக்கப்படுகிறது என்பதை அவர் ஏற்றுக் கொண்டார். அழகியல் படியில் இவை இரண்டும் எவ்வாறு பொதுவாக்கப்படுகின்றன? இருவகை ஆற்றல்களை உள் ளனவாக மேற்கொண்டு இதற்கு அவர் விடையளித்தார். கவித்தன்மை பொருந்திய மொழிகளுக்குச் சாதாரணமாக மரபின்படி பொருள்தரும் ஆற்றலோடு இரு ஆற்றல்கள் உள. அவற்றுள் ஒன்று பாவகத்துவா (Bhavakatva); உணர்த்தப்படும் அழகியல் பொருளை அது போன்ற பொருள் சாதாரண வாழ்க்கையில் காணப்படும் நிலையி லிருந்து விடுவித்துப் பொதுவாக்கும் ஆற்றலாகும். மற் ருென்று போசகத்துவா (Bhojagtva) என்பது. இது அழகியல் பொருளைக் காண்போரின் இரண்டு குணங் களாகிய 'இரசோ', 'தமோ' குணங்களைப் பின் தள்ளிச் சாத்துவிக குணத்தை முன்கொண்டு வருகின்றது. சத்துவ குணம் மேம்படுதலால் தாமச குணம் செயலற்று விடுகின் றது. ஆகையால் காணும் பொருளைப்பற்றி ஒரு அறிவு நிலை ஏற்படுகின்றது. அந்த அறிவுநிலை, அறிவு அழியாத நிலையில் பிரமத்தை உணரும் மறைப்பு கொள் (Mystic experience) உணர்ச்சியை ஒப்பது. அது மன உறுதிச் செயல், உள்ளத்தின் செயல், உடற்செயல் அற்று நிற்பது; பிரமத்தை உணரும் மறைப்பு கொள் உணர்விற்கு வேறு பட்டது. அது வரையறைக்குட்பட்ட உணர்ச்சி. ஆனல் பொதுமையாகப் பெற்ற புறப்பொருள் அழகு உணர்வு அப்போதும் பொதுமையாகப் பெற்ற அக நிகழ்ச்சியைத் தாக்குவதால், அது நிகழும்போது வரையறைக்குட்பட்ட தாகப் புலப்படுவதில்லை. பட்டநாயகா என்பவரின் கருத் தின்படி அழகுணர்ச்சி என்பது பொதுமையாக்கப்பெற்ற அழகியற் பொருளை புதுமையாக்கப்பெற்ற அகநிகழ்வு, சத்துவ குணம் மேம்படுதலால் நிறைந்த ஆனந்த நிலையில்

அதைக் காண்கின்றது. இவ்வழகுணர்ச்சி மறைமுக மெய்ப்பொருள் உணர்ச்சியை ஒப்பது என்பது மேலை நாட்டு பிளோட்டினஸ் என்பவரின் கருத்தும் ஆகும்.

இக்கருத்தும் தவறுடையது. ஏனெனில் மொழியில் இரு ஆற்றல்களை உள்ளதாக மேற்கொள்கிறது. ஒரு இடத்தைச்சார்ந்த அறிவு நிகழ்ச்சியை அது ஏற்கின்றது; உணர்ச்சியை விளக்க மாறுபட்ட கருத்துக்களைச் சேர்க்கின்றது. சாங்கியம், வைசேடிகம், போகம் இவற்றின் கொள்கைப்படி 'போகம்' என்பது ஒரு வரையறைக்குட்பட்ட அகப்புறத் தொடர்பைக் கொண்டது. இந்த அகப் புறத்தொடர்பு உள்ள வரையில் ஆனந்தம் என்பது நேரக் கூடியதன்று.

காஷ்மீர் சைவ அழகியல்

அபிநவ குப்தா என்பர் காஷ்மீர் சைவ ஒருமைக் கொள்கையைக் கொண்டு இச் சிக்கலைத் தீர்ப்பதை மேற் கொண்டார். அழகுணர்வு உயர்ந்த நிலையில் ஆனந்த உணர்வு என்பதை ஒப்புக்கொண்டார். ஆனால் சத்துவ குணம் மட்டும் மேம்படுதல் ஆனந்தமாகாது. பொதுமை பெற்ற புறப்பொருள் உணர்வும் பொதுமைபெற்ற அக நிகழ்வும் எதிர்ப்படும் நிலையில் ஆனந்தம் நிகழ்வதன்று எனவும் குறிப்பிட்டார். ஆனந்தம் நிகழுகின்ற, எல்லாம் கடந்த நிலையை, சாதாரண பாவத்தின் மனமாசுகளைப் போக்கும் நிலையிலிருந்து வேறுபடுத்தி உணர்த்தினர். மனமாசுகளைப் போக்கும் நிலையில் புறப்பொருள் உணர்வைப் பொதுமை பெறச் செய்வதும் அக நிகழ் உணர்வுகளைப் பொதுமை பெறச் செய்வதும் நாடகத் தொழில் முறைகள் என்றார். கவித்தன்மை பெற்ற மொழிகளின் ஆற்றலும், தனிப்பட்ட அறிவு நிகழ்ச்சி நிலையும் வேண்டுவன அல்ல எனவும் அவர் உணர்த்தினர். அழகுணர்ச்சி என்பது வெறும் உணர்ச்சிவயப்பட்டதன்று, அது ஸ்ரீசம்குகா என்பவர் கொள்கையின்படி நிகழ்ச்சிகளை நீக்கி, ஒப்புமை தோன்ற நடைபெறும் மாற்றங்களை நீக்கி, நிலை பெறாத உணர்ச்சிகளை நீக்கி, தனித்து நிகழும் அடிப்படை உணர்ச்சியும் அன்று. அது, சுவையின் (இரச) உணர்ச்சி. அதில் மேலே கூறியவைகள் யாவும் பானக இரசத்தின் உட்பொருள்கள் ஒன்று சேர்வதுபோல் ஒன்று சேர்

கின்றன. உள்ளத்தியலின்படி அழகுணர்ச்சிப் பொருள், ஒப்புமை ஏற்கும் பொருள் அன்று. அது பொய்ம்மைத் தோற்றம் தருவதுமன்று. அது பிரதிபிம்பமும் அன்று உட்பொருள்கள் சேர்ந்த வடிவக் காட்சியுமன்று. அது உலகச் சார்பு அற்றது; அல்லது உலகுக்கு அப்பாற் பட்டது. அழகியல் 'ஆளுமை' (personality) என்பது அறிவியலுக்கு வேருனது. அது சுவை காணும் இயல்பு (ரசிகத்துவம்), அழகின் வயப்படும் தன்மை (சிரத் தயத்துவா), நோக்குப்பெறும் ஆற்றல் (பிரதிபா), அறிவுப் பண்பாடு (பாவியானுசீலன்), ஆழ்ந்து கருதும் பழக்கம், (பாவனு), ஒன்றுபடும் தன்மை, ஒன்றில் தன்னை இழக்கும் தன்மை (தன்மயிபாவனு) இவைகள் சேர்ந்து உண்டானது. அழகியல் ஆளுமை என்பது உள்ளத்தியல் முறைப்படி எவ்வாறு நாம் அறிவியல் நிலையிலிருந்து பல அழகு உணர்ச்சி நிலைகளுக்கு எழுகிருேம். அதாவது, புலன் நிலை, கற்பனை நிலை, உணர்ச்சி நிலை, மன மாசு போகும் நிலை, எல்லாம் கடந்த நிலையைக் கீழே கண்டவாறு பெறு கிருேம் என விளக்கிக் காட்டினுர்.

அழகியல் நோக்கு

நாடகக் காட்சிக்கு நாம் செல்வதற்கு முடிவு செய்த போது நாம் கொண்ட நோக்கத்திலிருந்து நாடகக் காட்சி யால் பெறும் அழகுணர்ச்சி எழுப்பும் நிகழ்ச்சி முறைகள் தொடங்குகின்றன. இந்த நோக்கம் சாதாரண வாழ்க்கை யில் ஏற்படும் செயல்முறை நோக்கத்திலிருந்து வேறுபடு கின்றது. நாம் போகும்போது நம்மை உண்மையாக நடிக்குமாறு அழைப்பார்கள் என்று நாம்எதிர்பார்ப்பதில்லை. அழகிய காட்சிகள், இசைகள் நிறைந்த மிகச் சிறந்த உலகில் சிறிது நேரம் வாழ்வதே நாம் எதிர்பார்ப்பது. நாந்தி அல்லது தொடக்க வழிபாடு தொடங்கும்போதே அது நம்முடைய கவனத்தை நிலைப்படுத்துதற்குக் காரண மாகின்றது.

நாந்தி முடிந்தவுடன் நாடகத்தை நடத்தி வைப்போன் தோன்றுகிருன். நடத்தப் போகும் நாடகம் யாதெனக் கூறுகிருன். ஆடலையும், பாடலையும் தொடங்கி வைத்துப் பார்ப்போர் தம்மை மறக்குமாறு செய்து, நாடகத் தலைவன் (Hero) வருகையையும், சில முக்கிய நாடக மாந்தர் ருகையையும் அறிவித்து மறைகின்ருன். தன்னையே

மறக்கச் செய்கின்றதுஇசை என்பது காளிதாசன் அபிக் ஞான சாகுந்தலத்தில் கூறுவது ஆகும்.

இத்தோற்றக் காட்சியினுல் மனத்தில் உண்டாகும் விளைவு வெளிப்படை. பார்ப்போர் நோக்கத்தை உறுதி செய்கிறது. காண்போன் எந்த அடிப்படை மனநிலையோடு நாடகக் காட்சியைக் காண்பது என்பதை மேலாக நிகழச் செய்கிறது. அவன் தான் காணும் நிகழ்ச்சிகள், குவியும் நிலையில் ஒன்றுபடும் இயல்பையும் அவ்வாறு தான் ஒன்று பட்ட நிலையின் கண்களைக் கொண்டு காண்பதும் காதைக் கொண்டு கேட்பதும் ஆகிய இயல்பையும் தொடக்கக் காட்சி தீர்மானிக்கிறது.

ஒன்றெனக் காணும் வழிமுறை

அழகை நுகர்வோன் தன்னைத்தானே மறந்திருக்கிற நிலையில் நாடகம் தொடங்குகிறது. ஆதலினுல் நாடகத் தலைவன் மிக விருப்பம் தரும் இடத்தில் கலைப் பண்புகொள் தோற்றத்தோடும் மனநிலையோடும் தோன்றும்போது அவன் உணர்த்தும் குறிப்புக்களிலும், முகச் சுளிப்பிலும் நடிகனின் தனி ஆளுமைக் கூறு ஒன்றும் அறியத்தக்கதாக இல்லை. காண்போர் காணும் உருவத்தில் நடிகனைக் காண இயலாது. காணும்உருவம் எவ்வாறு தோன்றினும் அதுவே வரலாற்று உருவமாகும். காலமும் மற்றும் சில கூறுகளும் வரலாற்றுத் தலைவன் அவனுகக் காண இடம் தருவதில்லை. ஆதலின் மாறுபாடு கூறுகளால் நாடகக் காட்சி நடை பெறுகிறது.

எப்போது நிகழ்வது இது: மனம் அதன் அமைப்பின் இயல்பால் ஒரு நிகழ்ச்சியின்கண் இழுக்கப்படுகின்ற போதும் அதனிடம் இன்பம் காண்கின்றபோதும் அது எழுச்சியற்றவைகளையும் மாறுபட்டவைகளையும் புறக் கணித்து விடுகிறது. ஆதலினுல் அழகுணர்ச்சியைத் தரும் நிகழ்ச்சியைக் காணும்போது, காண்போனின் அழகுணர்வு நிலையில் மனம் அக்காட்சியில் முரண்பாடுள்ளவைகளை விலக்கி மற்றவைகளைத் தன்னுள் இருத்திக் கொள்கிறது. காட்சியில் மூன்று முரண்படு உறுப்புகளாகிய காலம், இடம், ஆள் இவைகள் தடை செய்யப்பெற்று எஞ்சியவை களே, காண்போரின் உணர்வைத் தாக்குகின்றன.

இவ்வாறு தன்னை மறந்த ஆன்மாவின் அகஉணர்வும், புறப்பொருள் உணர்வின் மன நிலை உடல்நிலைகளும் ஒன்று சேர்ந்து 'தாதாத்துமியா' என்னும் காணும் காட்சியொடு தான் அதுவேயாகி ஒன்றுபடும் நிலையைத் தருகின்றன.

ஒன்றெனக் காணுதலில் தொடங்கிக் கற்பனையைச் சேர்தல்

மேடையில் நாடகத் தலைவன் ஒரு குறிப்பிட்ட நோக்கத்தோடுதான் தோன்றுகிறான் ஒவ்வொரு நோக்கத்திற்கும் ஒரு பொருள் குறிப்பு உண்டு. ஆதலின் அது மனநிலை உடல் நிலைகளை இயற்கையாக உட்படுத்துகிறது. ஆதலின் காண்போர் தலைவனுடன் ஒன்றுபடுகிறபோது எதிர்ப்படும் அந்த நிகழ்ச்சியில் ஒரு மனநிலை முன் வருகின்றது. அந்நிலையில் அழகுணர்ச்சியின் பகுதிகளாகக் கீழே காண்பவை வெளிவருகின்றன.

1. சுவை, காணும் காட்சியில் கவனத்தை அசையாது நிறுத்துகின்றது. காண்போரிடத்துத் தன் நினைப்பு என்பதை உண்டுபண்ணும் எக்கருத்தையும் முன் வருவதற்கு விடுவதில்லை.

2. கண்ணுற் காணாத நிலையில் மாறி மாறி ஒளியைத் தடுக்கும் தடையைப் போன்ற அறிவு நிலையையும் உணர்ச்சியற்ற நிலையையும் பிரிக்கின்ற தடையை மனத்தால் காணும் ஆற்றல் ஒருவாறு அப் புறப்படுத்துகின்றது. தடைக்குப் பின் இருந்து வெளிப்பட்டுக் காணும் தோற்றத்தையும், மேடையிற் காணும் தோற்றத்தையும் ஒன்று சேர்க்கின்றது. ஒன்று சேர்ப்பதால் உண்டாகும் வடிவத்தை அறிவாற்றல் சேர்ந்த சூழ்நிலையில் சேர்த்து இவ்வாறு கற்பனை உலகத்தை அது படைக்கின்றது.

கற்பனையிலிருந்து உணர்ச்சிக்கு

அழகை நுகர்வோன் மனத்தாற்காணும் ஆற்றலாலும் அறிவின் பின்னிலைக்களனாலும் கற்பனை உலகத்தில் தான் இருக்கின்ற பொழுது மற்றுமொரு அகத்தில் எழுகின்ற ஆற்றல் அழகை நுகரும் உள்ளத்தைத் தூண்டி ஆட்கொள்கின்றது. அதன் ஒழுங்குபட்ட வேலை, மற்ற அக நிகழ்ச்சியின் உட்பகுதிகளோடு அழகின் உருவத்தை அமைத்துக்

கொள்கிறது. இதற்குத் தக்க எதிர்ச்செயல்கள் பின் தொடர்கின்றன. உணர்ச்சி நிலை வந்து அடைகின்றது.

உணர்ச்சியிலிருந்து மாசு கழிந்த நிலை வரையில்

மாசு அற்ற நிலையைப் பற்றிய சுருக்கமான கருத்தைக் காஷ்மீர சைவம் என்னும் அதிகாரத்தில் ஆபாசவாதத்தைக் கொண்டு காணும் அழகு உணர்ச்சி என்னும் பிரிவில் காணலாம்.

மாசற்ற நிலையிலிருந்து உணர்ச்சிக்கு மேற்பட்ட நிலை

ஜெகன்னாதன் என்பவர் அவர் எழுதிய 'இரசகங்காதரம்' என்னும் நூலில் அபிநவகுப்தா கூறியதாக ஒரு குறிப்பை உணர்த்தி அதனினின்றும் தான் மாறுபடுவதைக் காட்டுகின்றார். அடிப்படை சித் என்னும் பொதுமை பெற்ற ஆன்மா, அதை மங்கச் செய்யும் குணம் என்னும் கட்டுக்களிலிருந்து நீங்கி இரதி அல்லது காம இன்பம் போன்ற ஒரு அடிப்படையான மனநிலையில் பெறும் உணர்ச்சி அழகுணர்ச்சியாகின்றது என்பர். இங்கு அழகுணர்ச்சியின் அனுபவத்தில் மனத்தின் அடிப்படையான தன்மையிற் குணமாக ஆன்மா ஒளிர்வதன்று. இதற்கு மாறாக அவ்வடிப்படை மனநிலை மூலப்பொருளின் குணமாகவும், அவ்வடிப்படைக்கே மூலப்பொருளாகும் ஆன்மா ஒளிர்கின்றது எனக் குறிப்பிட்டு வேற்றுமையை உணர்த்துகின்றார்.

இப்படிப்பட்ட கருத்து அபிநவகுப்தருக்கு இருந்ததாகத் தோன்றவில்லை. ஆன்மா பருப்பொருள் அன்று. புறத்தே இருப்பதும் அன்று. ஆதலின் பொருளும் அதன் குணமும் என்ற தொடர்பு ஆன்மாவிற்குப் பொருந்துவதாகப் பேச இயலாது என அபிநவகுப்தரே கூறுகின்றார். ஆன்மாவுடன் ஒத்த நிலையில் வைத்துக் கருதக் கூடியது பொருள்களிடத்தில்தானே, பொருளும் அதன் குணமும் என்ற தொடர்பு பொருந்தும். ஆதலின் ஆன்மாவை அடிப்படையான மன நிலையின் குணமாகக் கூறுவது தவறு; ஆன்மாவையும் அடிப்படை மனநிலையையும் சரிசமமாகக் கருதவும் இயலாது. அபிநவகுப்தர் தம் கருத்தைத் தம் சொந்தக் கருத்தென்று தெளிவாகக் கூறுகிறார். உன்னத நிலையில் அழகுணர்ச்சியின் நுகர்வு, தூய இன்பமான ஆன்ம நுகர்வு ஆகும். இந்த நிலையின் ஆழ்ந்த

உள்நோக்கால் காண்போன், காணப்படும் பொருள் என்ற இருமை அற்றுப்போகின்றது. அடிப்படை மனநிலை முற்றிலும் புறக்கணிக்கப்படுவதால் உன்ளுணர்வுக்குள் அது அமுழ்ந்திவிடுகிறது. மாசு கழிந்த நிலையில், பொதுமை பெற்ற 'இது' வென்பது பொதுமை பெற்ற நான் என்பதற்கு எதிராக ஒளிவிடுகின்றது என்பதை அவர் ஒப்புக்கொள்கிறார். ஆனால் அவற்றிற்குள்ள தொடர்பு காஷ்மீர சைவத்தின் நான்காம் வகையைச் சேர்ந்த ஈசுவர நிலையில் ஏற்படும் தொடர்பை ஒப்பது என்று அவர் கூறுகிறார்.

கவிப்பண்பு

நாடக நூலோர் பாவன்மையை நாடகத்தின் வேலைக் காரியாகக் கருதினும் பாவலர் அதற்குத்தனியான ஒரு மதிப்பு நிலை உண்டு எனக் கூறுவர். கவிப்பண்பைப் பற்றிப் பல கொள்கை முறைகள் உண்டு. இவற்றிற் குள்ள வேற்றுமை, கவிப்பண்பின் உயிர்நாடி எது என் பதைப் பற்றிய சிக்கலேயாகும். காண்ட் என்பவரும், 'ஹெகல்' என்பவரும் கலைகளைக்குறித்த இச்சிக்கலைத் தீர்க்க முயன்றனர். கவிப் பண்புகளின் வரலாற்றை நாம் காணப் புகுந்தால் 'இரசம்' என்பதே நாடகத்தின் உயிர் நாடி என்று முடிவாகப் பரதன் கூறுகிறவரையில் இக்கவிப் பண்பின் வளர்ச்சி மந்தமாக நிகழ்ந்தது என்பதைக் காண லாம். பாவலர்கள், நாடக ஆசிரியர்கள் கூறுவதற்கு மாறுபடுதல் கவிப்பண்பின் சாரத்தைப்பற்றி மட்டும் அன்று; அது தரும் நுகர்வைப் பற்றியும் மாறுபடு கின்றனர். பாமா என்பவர் கவிப்பண்பின் நுகர்வைப் பற்றி இரசவாதம் என்னும் சொல்லையே ஆளாமல் பிரீதி (மகிழ்ச்சி) என்ற சொல்லைபய ஆளுகின்றனர். கவர்ச்சி யுள்ள கருத்தைக் கவர்ச்சி தரும் சொற்களால் அழகுபெறக் கூறுதலே (வக்கிரயுத்தி) கவிப்பண்பின் உயிர் என்பர்.

இதைவிடச் சிறந்த இலக்கியத் திறன் ஆய்வு முறையைக் கூறுபவர் தண்டி என்பவர். பல பகுதிகளில் வழங்கிய பாக்களில் ஆழ்ந்த அறிவுடையவர். நுணுகி ஆராய்ந்து வைதர்ப்ப முறை கௌதீய முறை என்னும் இருமுறைகளுக்கும் உள்ள வேற்றுமையை உணர்த்தினர். பரதனல் இயக்கப்பெற்றுப் பரதன் கூறும் கவிக்குள்ள பத்துவகைப் பண்புகளையும் ஏற்றுக்கொண்டார். இவை

களே வைதர்ப்ப முறையின் உயிர் எனக் கூறுகின்றார். அவர் இனிமை (மாதுரியம்) என்பதைக் கவிப் பண்பாகக் கருதியதிலிருந்து கவிப் பண்பில் இரசம் என்பது முக்கிய கூறாகக் கண்டு கொண்டார் எனத் தோன்றுகிறது.

வாமனர் என்பவர் ரீதி அல்லது நடை, அல்லது சொற்களின் யாப்பு முறையில் விருப்பம் கொண்டவர். பா நடைக்குப் பத்துவகைக் குணங்கள் உண்டு. அவை ஆற்றல், தெளிவு, ஒளி முதலிய பத்து என்றும் அவையே கவிப் பண்பின் உயிர் என்றும் கூறினர்.

நாடகப் பண்புகளுக்கும், கவிப் பண்புகளுக்கும் உள்ள வேற்றுமையின் கடைசி நிலையை உத்பாதர் என்பவரின் கருத்துக்களில் காணலாம். விருத்தி என்ற கருத்து, சிறப்பாக அவர் உதவியதாகும். விரும்பிய உணர்ச்சியை எழுப்புதற்கு ஒரு கருத்தைக் கூறும் சொற்களின் எழுத்தொலி முக்கியமானது என்பதை அவர் கண்டார். கருத்துக்களை மூன்று வகையாக (1) தூண்டி விடுவன, (2) மகிழ்ச்சி தருவன, (3) இவற்றிற்கு இடைப்பட்டன எனப் பிரித்தார்; சொற்களின் எழுத்தொலிகளையும் இவ்வாறே பிரித்தார். ஒருவகைப்பட்ட கருத்திற்கு அவ்வகைப்பட்ட எழுத்தொலிகளே முக்கிய மானவை என்பது அவர் கருத்து. 'ஆனந்தவர்த்தன' என்பவர் 'தொனி' அல்லது இசைப்பொருள் பற்றிய கொள்கையை உதவினர். 'அபிநவகுப்தர்' என்பவர் உளநூல் முறைப்படி பொருள் உரைகளில் துணையுரை, மரபுரை, இடத்திற்குத் தக்க உரை என்பவற்றை மற்ற உரைகளிலிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டினர். மகிமபட்டர் என்பவர் 'தொனி' என்னும் கருத்தைத் தகர்க்க முயன்றார். ஆனல் இதைப் பற்றிய ஆய்வுரைக்கு 'உருயக்கா' (Ruyyaka) என்பவர் தக்கவாறு பதில் கூறியுள்ளார்.

இசைக்கலை

இந்தியாவில் இசைக்கலை மரபு சாம வேதத்திலிருந்து தொடங்குகிறது. பரதன் தன் நாட்டிய சாத்திரத்தில் கூறிய இசைமுறை சாம வேதத்தில் இருந்து தொடங்கியது. இப்போது கிடைக்கக்கூடிய பழைய இசையின் மிக முந்திய இசைமுறை இதுவேயாகும். இம்முறையின் முக்கிய கொள்கைகள், வேண்டிய மாறுதல்களோடு

இன்றும் கையாளப்படுகின்றன. சங்கீதத்தின் கவர்ச்சி, மற்ற நுண்கலைகளின் கவர்ச்சியைவிட, விரிந்து செல்வது என்று சாரங்கதேவர் (கி. பி. 1210) என்பவர், தன் சங்கீத இரத்தினுகரத்திலும், நாரதர் என்பவர் அவருடைய சங்கீத மகரந்தத்திலும் கூறுகின்றனர். சிவன், பிரமன், கிருஷ்ணன், சரஸ்வதி, நாரதர் முதலியவர்கள் இசையை மிக விரும்பிய தெய்வங்களாகும். இசை, தொட்டிலில் ஆடும் குழந்தையின் மனத்தைக் கவர்கின்றது. மான்களையும் பாம்புகளையும் கூட மயக்குகின்றது.

சுரங்களின் இயைபே இசையின் அடிப்படைக் கொள்கை

சுரம் என்பது கேட்போர் மனத்திற்கு மகிழ்ச்சி தருவதால் அப்பெயர் பெற்றது. ஆனுல் சுரங்கள் சேர்ந்த கீதம் என்பது அவ்வாறு அமைந்தது அன்று; இசையில் தோன்றும் வெறுப்பு, சுரங்களின் இயைபின்மையால் ஏற்படுவது; மற்ற சுரங்களோடு ஒத்து அல்லது இயைந்து அமையாததால் ஏற்படுவது என்று உரைக்கப்பெறுகின்றது. ஆதலினுல் சுரங்களின் இசைவுக் கொள்கையே மிக முக்கியமானது. இசை, அறியக் கூடியவற்றைக் கருத்தாக்கிக் காட்டுகின்றது. இசையின் ஓசை, பொருளின் நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பது அன்று. பொருள் வடிவத்தின் உள்ளிருக்கும் பகுதிகளினுடைய இயக்கத்தையும், நடுக்கத்தையும் அது குறிக்கும்; இராகங்கள், சுரங்களின் மூலம் ரசத்தைக் குறிப்பால் உணர்த்துகின்றன. இசையிலும், கவியிலும் ஒலியே அதன் ஆன்மீக உட்பொருள் ஆகும். கவிப்பண்பில் ஒலி ஒரு கருத்தின் குறியாகும். அக்கவியின் உட்பொருள் ஆகாது. இசையில் ஒலி, கருத்து, உணர்ச்சி முதலியவற்றின் வெறும் குறியன்றி, ஒரு தனிப்பட்ட வாயிலாகவும் அமைகின்றது. ஆகையினுல் இசை வகைகளின் கலைப்பண்பைப் பொருந்தப் பெருக்குவது, அதனுடைய முக்கிய நோக்கமாகவும், குறிக்கோளாகவும் அமைகின்றது. இசையில் அதன் குரல் உட்பொருளாக உள் வாழ்வைப் பெறுகின்றபோதிலும். அது அவ்வுட் பொருளிலின்றி முற்றிலும் அறுத்துவிடப் பட்டதாகும். இசையின் ஒலி, உணர்ச்சியை ஊடுருவிச் செல்கின்றது. அதன் உட்பொருளாகிய உணர்ச்சியோடு உணர்வு நிலையில் நுகரப்படும் பொருளின் தன்மையாக அமைகின்றது.

நாதப் பிரம வாதம், இசையின் மெய்ப்பொருளியல்

இசையின் மெய்ப்பொருள் இயல் ஒலியைச் சார்ந்தது; ஆதலின் இலக்கண மெய்ப்பொருளியலின் சப்த பிரமம் என்பதை நாதப் பிரமம் என்ற பெயரோடு ஏற்றுக்கொள் கின்றது. பரா என்பதற்கும், பஸ்யந்தி என்பதற்கும் உள்ள வேற்றுமையை ஒப்புக்கொள்ளாத பத்ருகரி என்பவரின் கொள்கை முறையை அது பின்பற்றுகின்றது. நாதம் என்பதற்கும் நாதப் பிரமம் என்பதற்கும் அது வேற்றுமை காண்கின்றது. இவ்வேற்றுமை பஸ்யந்தி என்பதற்கும், மத்தியமா என்பதற்கும் பத்ருகரி கூறிய வேற்றுமைக்கு ஒப்பதாகும். உள்ளத்திலுள்ள நாதத்தை அது ஒப்புக்கொள்கின்றது. நாதப்பிரமத்தின் வெளித் தோற்றமே சுருதிகளின் தோற்றம் என்று அது ஏற் கின்றது. இலக்கண மெய்ப்பொருளியலில் "ஸ்போடா" என்பதை இந்நாதம் மிகவும் ஒத்திருக்கின்றது. சப்த பிரமத்திற்கும், ஸ்போடா என்பதற்கும் உள்ள தொடர்பைப் போன்றதே நாதத்திற்கும், நாதப்பிரமத்திற்கும் உள்ள தொடர்பாகும். நாதம் என்பது மத்திம நிலையில் வெளித் தோன்றும் ஸ்போடா ஆகும். தீக்குச்சியில் பொதிந் திருக்கும் நெருப்பு, காணப்படும் தீச்சுடருக்குக் காரணம் ஆவதுபோல் இந்நாதம் உள்ளக்குகையில் இருப்பதாகும். புத்தியால் அறியப்படுவது மட்டுமாக இருந்த அது பல நரம்புகளின் செயலாலும் மற்ற பேச்சுறுப்புக்களின் உதவி யாலும் பல சுருதிகளுக்குக் காரணம் ஆகின்றது. உருவம் பெற்ற நாதம் சுருதி ஆகின்றது. சுருதிக்கும் நாதத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு, காணும் ஒன்றுக்கும் உட்பொதிந்த ஒன்றுக்கும் உள்ள தொடர்பாகும்.

பரம்பொருளை அடைவதற்கு இசை, இன்பம் பொருந்திய வழியாக ஒப்புக்கொள்ளப்படுகின்றது. நாதத்தின் உடனடியான வெளிப்பாடு சுருதிகள் ஆவன. ஆதலால், இயற்கையாக இதை உணர்தல் நேர்கின்றது. நாதத்திற்கும் பரம்பொருளிற்கும் உள்ள தொடர்பு மாணிக்கத்திற்கும் அது தரும் ஒளிக் கதிருக்கும் உள்ள தொடர்பைப் போன்றதாகும். ஆதலினல் மாணிக்கத்தின் ஒளியைக் காண்பது மாணிக்கத்தையே அடையச் செய் வதைப்போல நாதத்தை அறிவது பரம்பொருளை அறிவதில் முடிகின்றது.

இசை, நாதயோக முறையாலும் இயக்கப்பட்டதாகும். உள்ளத்தின் உள்ள அனுகத நாதம் என்பது என்றும் உள்ள நாதமாகும். இது பொருள் அறிவால் அறிய முடியாதது. உடல் அமைப்பின் நடுவண் உள்ள அனலைப் பிராணன் தட்டுவதால் உண்டாகின்ற ஒலியன்று இந்த நாதம்; இது யோகிகளால் ஒருமுகப்பட்ட உட்காட்சியில் அறியப்படுவதாகும். இது பரம்பொருளை அடைவதற்கு ஒரு வழியுமாகும். விடுதலையைப் பெற இவ்வழியை மேற்கொள்ளுதல் கடினமானது. இவ்வழியிற் செல்ல யோகப்பயிற்சிவேண்டும். அனுகதநாதம் என்பது இன்பம் ஆவதன்று. அழகாவதாகும். ஆனால் அனுகத நாதம் தட்டுதலால் எழும் ஒலி, மனிதனுடைய எண்ணத்தின் விளைவு ஆகின்றது. சுருதிகள் மூலம் அது வெளிப்படுவதை இன்பத்தோடு உணரமுடியும். மனித உடலில் பத்துச் சக்கரங்களை அது ஒப்புக்கொள்கின்றது. அவற்றுள் சுத்தாதார விசுத்தி சக்கரங்களில் பிராணவாயு நிலைப்பதால் இசையில் நிறைவு எய்தக் கூடும் என்று இம்முறை கருதுகின்றது.

இசையின் மெய்ப்பொருள் இயல், புலன் அறிவின் வழியான இசையின் ஒலியால் நாதப் பிரமத்தை இது காட்டுகின்றது. இங்கு 'ஹெகல்' என்பவரை ஒப்பிடலாம். இனிய ஒலியின் மூலம் பரம்பொருள் பிரகாசிப்பதால் இசை அழகுடையதாகக் கருதப்படுகின்றது. செவி உணர்வு, மன உணர்வு ஆகிய இரண்டிற்கும் இது செல்கின்றது. புலனுல் உணரப்படும் பொருள்கள் எல்லாம் அழகுடையன அல்ல. அவற்றின் ஊடே பரம்பொருள் பிரகாசிப்பதை மனம் காண்கின்றபோது அது அழகைக் காண்கின்றது. கீதம், அல்லது சங்கீதம் என்னும் வடிவில் பரம்பொருளை உணர்கின்ற அழகுணர்ச்சி, காண்போன், காணப்படும் பொருள் என்னும் இரண்டின் ஒற்றுமையைக்கொண்டு திகழ்கின்றது. இதில் மனம் அதன் விடுதலை பெற்ற நிலையில் தன் சிந்தனையுள் ஆழ்கின்றது ; இவ்வாறு இது எல்லையற்றதாகின்றது. பரம்பொருளின் நிலையை அடைகின்றது. உடனே நிகழ்வது இதன் தன்மையாகும்.

கட்டிடக்கலை

வாஸ்த்து சாத்திரம் முக்கியமாக நகரங்கள், பட்டினங்கள், கிராமங்கள், அரண்மனைகள், மண்டபங்கள்,

கோயில்கள், வீடுகள் முதலியவற்றை அமைக்கும் முறைகளைப்பற்றியும், அவற்றிற்குரிய திட்டங்களைப் பற்றியும் கூறுகின்றது. சிற்பக் கலையைப்பற்றியும், ஓவியக் கலையைப்பற்றியும், இவற்றை யெல்லாம் அழகு செய்வதைப் பற்றியும் கூறுகின்றது. பலவகை இயந்திரங்கள், மரத்தாற் செய்த வான ஊர்திகள், வீட்டின் காவல் இயந்திரங்கள் முதலிய பலவகை இயந்திரங்களைப் இதுபற்றியும் கூறுகின்றது. ஆனல் இவற்றை அமைக்கும் முறைகளைப்பற்றிக் கூறவில்லை. இவ்வாறு கூருதது அமைக்கும் முறை தெரியாததால் அன்று; அவை மறை பொருளாக இருத்தல் வேண்டும் என்பது பற்றியேயாகும். ஹரப்பா, மொஹன்ஜெதாரோ முதலிய இடங்களிற் கண்டு பிடிக்கப்பட்டவை இந்தியாவின் கட்டிடக்கலை மரபு கி. மு. 3000 ஆண்டுகளுக்கு அப்பால் செல்கின்றது என்பதை மெய்ப்பிக்கின்றன. கட்டிடக்கலை என்பது புறப்பொருளின் கலை. அதன் அமைப்புக்கள் ஆன்மீகக்கருத்தின் புறப் பொருள் தொடர்பை உணர்த்துகின்றன. ஒரு கருத்தை அவைகள் உருவாக்குவன அல்ல. ஓவியக்கலையும் சிற்பக் கலையும் ஆன்மீகக் கருத்தை உடனுக்குடன் வெளியிடும் முறையை அளிக்கின்றன. கட்டிடக்கலையோ அவற்றின் சூழ்நிலைகளை மட்டுமே அளிக்கின்றது.

வாஸ்த்து பிரம வாதம், கட்டிடக்கலையின் மெய்ப்பொருளியல்

வாஸ்த்து பிரமம் என்பது கட்டிடக்கலையின் தொடர்பில் கருதிய புலன் கடந்த மெய்ப்பொருளின்படி உள்பொருளாகும். பிரகிருதியின் தோற்றங்களாக அறிபவைகளை இது படைக்கின்றது; உடல் அமைப்புக்களையும் இது படைக்கின்றது; உடல் அமைப்புக்களைப் படைப்போனக இது உருவகம் செய்யப்படுகின்றது. இதன் ஆளுமையாகிய பல தன்மைகளிலிருந்து பல உடல் அமைப்புகள் தோன்றியவாகக் கூறப்பெறுகின்றன. கட்டிடக்கலையின் தொழில் முறையில் இவ்வுள்பொருள் பிரபஞ்சத்தின் ஆளுமையாகக் கருதப்படுகின்றது. பிரபஞ்சத்தின் ஒழுங்குமுறை, கட்டிடக்கலையின் அமைப்பைத் தோற்றுவிக்கின்றது. கட்டிடக் கலைமுறைகளையும் தக்க அளவையையும், ஒன்ருேடு ஒன்று இசைவதையும் இது

குறிக்கின்றது. கட்டிடக்கலை ஒரு குறிக்கோளை நமக்கு அளிக்கின்றது ; வானுலகத்தை நில உலகத்தில் அமைக்கின்றது. வியப்பை உண்டு பண்ணுகின்றது. அற்புதம் என்னும் அழகுணர்ச்சியில் நம்மைச் சேர்க்கின்றது.

படிமக்கலை

சலவைக்கல், களிமண், இரத்தினம், தங்கம் முதலிய உலோகங்களின் மூலமாகப் படிமக்கலை, புலன்கள் உணருமாறு ஆன்மீகத் தொடர்பை அளிக்கின்றது. சமயக் கருத்துக்களை அமைப்பதே இந்தியாவில் அதன் முக்கிய வேலையாக இருந்து வருகிறது. படிமம், அதனை தியானம் செய்யும் பக்தனுக்குச் சமயக் கருத்துக்களை வெளிப்படுத்துகின்றது. அழகியலைத் தியானம் செய்பவனுக்கு, இரசம், போலவும், கனவில் காணும் தலைவன் அழகிய வடிவத்தைத் தோற்றுவிப்பதைப் போலவும், இப் படிமங்கள் அதைச் சூழ்ந்து தியானம் செய்யும் பக்தர்களுக்குச் சமயக் கருத்தைத் தோற்றுவிக்கின்றது. தான் பக்தி செய்யும் பொருளைப் பக்தனுக்கு நேர் எதிராகத் தோன்றும்படிச் செய்கின்றது. ஆன்மீகக் கருத்தைக் காட்சிப் பொருளாகச் செய்வதற்கு இது ஒரு வழியாகும். குறிப்பிட்ட பொருளை உணர்ச்சியில் எழுப்புவதற்கு – நினைவில் கொண்டு வருவதாக அன்று – இது ஒரு குறியாக அமைகின்றது. இது உடனே பற்றிக்கொள்ளப்படும் ஒன்ருகவும் அமைகின்றது.

ஓவியக்கலை

ஓவியக்கலை மேற்பரப்பின் அளவுகளால் கட்டுப்படுத்தப்படுவது; பார்க்கும் பொருளை நிறங்களால் பிரித்துக்காட்டும் காட்சியாகத் தனித் தன்மை பெறச் செய்கின்றது. மனிதன் உள்ளத்தில் பொங்கி எழும் உணர்ச்சி அல்லது நோக்கம் ஓவியம் தீட்டும் பொருளாக அமையலாம். பொருள்களில் தோற்றும் மாற்றங்களை இது வெளிப்படுத்துவதைப்போல, உள்வாழ்வின் ஒரு கணத்தை மட்டும் அது காட்டுகின்றது. ஆனுல் நாடகமோ அதன் நான்கு வகைகளால் தக்க சூழ்நிலைகளோடு எல்லா முக்கியமான பகுதிகளையும் காட்டுகின்றது. ஓவியத்தைக் குறித்த நூல்கள் எல்லாம் பரதனையே பின்பற்றுகின்றன.

பரதன் அங்கிக அபிநயத்தைப்பற்றிக் கூறுபவற்றைப் பற்றியே பெரும்பாலும் கூறுகின்றன. உள்நிகழ் நிலைகளை குறிகளாலும், முக மாற்றங்களாலும் தெரிவிக்கும். அழகிய உருவங்களை அவற்றின் இரசதிருஷ்டி என்னும் சுவை மிக்க கண் பார்வைகளைக்கொண்டு அவைகள் விளக்குகின்றன. அஜந்தா குகையில் உள்ள ஒரு நடமாடும் பெண்ணின் ஓவியம், அதன் தலை, அதன் கழுத்து முதலியவைகளின் நிலை பரதனுடைய நாட்டியக் கருத்தை ஒட்டி அமைந்திருப்பதாகத் தெரிகின்றது. அங்கிக அபிநயத்தைப்பற்றிய பரதன் கருத்துக்களை ஓவியம் பின்பற்றிற்று என்பதற்கு இது ஒரு விளக்கமாக அமைகின்றது.

———

அதிகாரம் - 18

இந்தியாவில் இஸ்லாமியக் கருத்துக்களின் வளர்ச்சி

ஹர்ஷர் என்ற அரசர் இறந்ததோடு, இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாற்றின் ஒரு கால அளவு முடிகின்றது. குப்தர்களுடைய இந்தியப் பேரரசு தனிப்பட்ட சிறு அரசுகளுக்கு இடம் கொடுத்து விட்டது. வட இந்தியாவில் இக் காலத்தை அடுத்த முன்னூறு ஆண்டுகளும், பேரரசர்கள் ஒருவருக்கொருவர் ஓயாது போர் தொடுத்த காலமாக அமைந்தன. இவர்களில் பெரும்பாலோர் இராஜ புத்திர குலத்தைச்சேர்ந்த சிற்றரசர்கள். இந்திய அரசியலில் ஒரு புதுமையான சூழ்நிலை தொடங்கிற்று. இவர்களின் ஆட்சிக்குக் கீழ் பழைய சமுதாயக் கொள்கை முறைகள், பெரிய மாற்றத்தை அடைந்தன. இம் மாற்றம் பழைய வழிபாட்டு முறைகள், சடங்குகள், சட்டங்கள், வழக்கங்கள், மொழி, கலை முதலியவற்றை உட்படுத்தியது ஆகும்.

தக்கண நாட்டிலும் தென்னாட்டிலும் இத்தகைய கொந்தளிப்பான வரலாறு ஏற்படவில்லை. அடிக்கடி போர்கள் நிகழ்ந்தாலும் வடநாட்டில் நிகழ்ந்த அடிப்படையான மாற்றங்களைப்போல, இங்குச் சமுதாய முறைகளும், அரசியல் முறைகளும் மாறவில்லை. சுமார் ஐந்நூறு ஆண்டுகள் வரையில் இங்கு வலுவான புரட்சிகள் ஏற்படவில்லை ; பண்பாட்டின் தொடர்ச்சி கலைக்கப்படவில்லை.

வட இந்தியாவில், பத்தாம் நூற்றுண்டிற்குப் பிறகும், அதற்கு இருநூறு ஆண்டுகளுக்குப் பிறகும் தென் இந்தியாவிலும், முஸ்லீம் ஆட்சியின் வளர்ச்சியால் அரசியல் விரைவாக மாற்றம் அடைந்தது. அக்காலத்திலிருந்து பதினெட்டாம் நூற்றுண்டு வரையில் சமுதாய முறைகளும், தனிப்பட்ட வாழ்க்கை முறைகளும், பண்பாட்டின் பொது அமைப்பும் ஏறக்குறைய மாற்றமில்லாமல் இருந்தன.

எட்டாம் நூற்றுண்டில் இஸ்லாமிய சமயம் இந்தியாவிற்குள் வந்தது. அது நாட்டில் ஒரு புது நிலைமையை

உண்டாக்கிற்று. முஸ்லீம்கள் வருவதற்கு முன்பே மைய ஆசியாவின் பண்பாடற்ற முரட்டுக் கூட்டங்கள் இந்தியாவிற்குள் புகுந்தன என்றாலும், அவை இந்திய சமுதாயத்திற்குள் விரைவாக ஒன்று சேர்ந்து விட்டன. புதிதாக வந்த முஸ்லீம்கள் மிக்க தனி இயல்பு கொண்ட சமயத்தை அவர்களோடு கொண்டு வந்தனர். இவர்களுக்கு முன் வந்தவர்களைப் போல் அல்லாமல், இவர்கள் பிறந்த நாட்டோடு மிகவும் ஆழ்ந்த தொடர்பையும் கொண்டிருந்தனர். இந்திய முஸ்லீம்களுக்கும், மேலை ஆசியாவில் இருந்த இஸ்லாமிய சமயத்தார்களுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருந்தது. இஸ்லாமிய நாடுகளுக்கும், இந்தியாவிற்கும் இடையே கருத்தோட்டங்களும் பண்பாட்டின் ஓட்டங்களும் தடையின்றி நிகழ்ந்தன. இவர்களின் உறவை நிலைக்கச் செய்யச் சிறந்த பங்கு கொண்டது மொழியாகும். இவ்விரு திறத்தார்களுள் இருந்த படிப்பாளிகள் பாரசீக மொழியையும், அராபிய மொழியையும் சமய மொழியாகவும் கல்வி மொழியாகவும் பயன்படுத்தினர். இடைக்காலத்தில் இந்தியா முழுமையும், மிகவும் சிறப்பாகத் தென்னாட்டிலும், பழைய கருத்தோட்டங்கள் மிக்க ஆற்றலோடு நிகழ்ந்தன. சமஸ்கிருத மொழியும், அது சுமந்து சென்ற அறிவும் மிக்க வன்மை பெற்றிருந்தன.

இவ்வாறு இரண்டு பண்பாட்டு அருவிகள் ஒன்றன் பக்கத்தில் ஒன்றாகச் சென்றன. இவ்விரண்டு அருவி நீர்களும் ஒன்று சேர்ந்து ஒரு புதிய பண்பாட்டைத் தோற்றுவித்தன. கலைகளையும், கைத்தொழில் வேலைகளையும் பொறுத்தமட்டில் இவ்விரண்டின் சேர்க்கை ஒன்றாகி விட்டது. இவற்றுள் தனிப்பட்ட பண்பாடுகளின் சுவடுகள் கொஞ்சமே காணப்பட்டன. மொழி, இலக்கியம், விஞ்ஞானம், மெய்ப்பொருள் இயல், சமயம் இவைகளில் ஏற்பட்ட ஒருமைப்பாடு வெவ்வேறு அளவில் அமைந்திருந்தது. இந்துக்களும், முஸ்லீம்களும் ஆகிய பொது மக்களின் பேச்சுமொழி ஒன்றாகவே இருந்தது. இவ்விரு வகுப்புக்களும், இக்காலத்திற் காணும் இந்திய மொழிகளின் வளர்ச்சிக்கு ஒத்துழைத்தன. இவற்றின் இலக்கியங்களின் வளர்ச்சியிலும் பங்கு கொண்டன. ஹிந்து அறிஞர்களுக்குள்ளும், முஸ்லீம் அறிஞர்களுக்குள்ளும் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களில் பல கருத்து முறைகள்

இருந்தன. இவற்றுள் சில மாறுபாடு விரும்பாதவை; பழைய மரபிற்கு உண்மையாக இருக்க முயன்றன. சில முறைகள் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று கடன் வாங்கின. வேறு சில இரண்டும் சேர்ந்த ஒன்றை உண்டாக்க முயன்றன.

இந்தியக் கருத்துக்களின் இடைக்கால வரலாற்றில் பற்பல வகைகளும், பல நுட்பங்களும் காணப்படுகின்றன பல வழிகளில் சென்ற ஆழ்ந்த சிந்தனைகளின் குறிப்பை இவ்வரலாறு குறிப்பிடுகின்றது. இந்துக்களின் கருத்துக்கள் பழைய சமய நூல்களின் போதனையை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தன. அருளால் வெளிப்படுத்தப்பட்ட உண்மைகளை ஆர்வத்துடன் காட்டி அவைகள் செல்வாக்குடையன ஆயின. இந்த அருளிப்பாடு மனிதக்கருத்தின் முதன்மையைக் குறைத்தது. ஆனால், கொள்கை முறைகளைக் கண்டவர்கள், அவரவர் ஆதாரமாகக் கொண்ட அருள்மொழிகளுக்கும் பொருள் காண்கின்ற முறையில், பல்வேறு மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கை முறைகளைத் தோற்றுவித்தனர். இந்தியப் பழைய மெய்ப்பொருளியலின் ஆழ்ந்த சிந்தனைகள் நீதி போதிக்கும் முறையையும் திட்ப நுட்பமுடைய மிகச்சுருங்கிய வடிவத்தையும் மேற்கொண்டன. இந்துக்களின் இடைக்காலக் கருத்துக்களின் முக்கிய ஆதாரங்களாகிய உபநிடதங்கள் பகவத்கீதை, ஆறு தரிசனங்கள் என்பவை சாதாரணமாகக் கொள்ளும் பொருளில் மெய்ப்பொருளியல் நூல்கள் அல்ல, சமய நூல்களும் அல்ல. அவை அம்முறைகளின் முடிவையே பெற்றுள்ளன. இவற்றுள் முந்திய நூல்கள் அம்முடிவைப் பெறுதற்குத் துணையான தருக்க வழிகளை உணர்த்தவில்லை. உள் ஒளியும், உட்காட்சியுமே – வழக்குரையாடும் பகுத்தறிவன்று – அறிவின் கருவிகளாக அமைந்தன.

இடைக்காலத்து அறிஞர்கள், இந்த ஆதார நூல்களைத் தாம் வெவ்வேறு வழிகளிற் பிரிந்து செல்வதற்கும் ஒரு நிலைக்களமாக் கொண்டனர். சங்கரர், இராமனுசர், நிம்பார்க்கர், மாத்துவர், வல்லபர் முதலிய ஆசாரியர்கள், இந்த நூல்களின் மூலபாடங்களுக்கு, முக்கியமாகப் பாதராயனரின் வேதாந்த சூத்திரங்களுக்கு, உரை எழுதினர். சூத்திரங்களின் போதனைகளை விளக்கும் வழியாக அவரவர்களின் சிறந்த கொள்கைகளை விளக்கினர்.

இவ்வாசாரியர்கள் தொடங்கிய சமயக் கருத்துக்களின் இயக்கம், இந்தியா முழுவதிலும் பக்திக் கொள்கையைப் பரப்பி நிலைநாட்டியது. இது தென்னாட்டில் தொடங்கிற்று. இதன் சிறந்த தலைவர்கள் தென்னாட்டைச் சேர்ந்தவர்கள். நாட்டின் இப்பகுதியிலும் இக்காலத்திலும் அவர்கள் தோன்றியது மிகச் சிறந்த நிகழ்ச்சியாகும். இக்காலத்திலிருந்த அரசு நிலைமையாலும், சமுதாய நிலைமைகளாலும், கருத்துக்களின் இயற்கையான வளர்ச்சியைக் கொண்டும் இவர்கள் தோற்றத்தை நாம் விளக்க முடியும். இஸ்லாமிய வரலாற்றின் மிக முற்பட்ட காலமாகிய ஏழாவது நூற்றாண்டிலிருந்து முஸ்லீம்கள் இந்தியாவின் தென்னாட்டுக் கடற்கரையில் இருந்த மக்களோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தனர் என்பதையும், இப்பகுதிகளின் வாழ்க்கையில் முக்கியமான பங்கை ஏற்கும் வாய்ப்பைப் பெற்றிருந்தனர் என்பதையும்கூட நாம் நினைவுகூர வேண்டும். இவ்வாறு வாய்ப்பைப் பெற்றிருந்தது, சமய வளர்ச்சிக்குத் துணையாயிருக்குமோ என்பதை உறுதியாக நிலைநாட்டுதல் இயன்றதன்று. ஆனால், இக்காலத்துச் சமயச் சீர்திருத்தக்காரர்களின் கருத்துக்களில் இஸ்லாமியக் கொள்கைகள், வழக்கங்கள் முதலியவற்றின் எதிரொலிகள் காணப்படுகின்றன.

இஸ்லாமிய வரலாற்றின் தொடக்க காலத்திலிருந்து இத்தொடர்புகள் வளர்ந்து வந்தன. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் இந்தியாவின் பெரும்பகுதி முஸ்லீம் அரசர்களின் ஆட்சிக்குள் கொண்டுவரப்பட்டது. இடைப்பட்ட நூற்றாண்டுகளில் முஸ்லீம் மத குருக்களும் (Divines) முஸ்லீம் புலவர்களும் சூபிக்களும் (Sufis) என்றும் பெருகிய முறையில் இந்தியாவிற்கு வந்தனர். இவர்களும் இந்தியாவில் பிறந்த இவர் மாணவர்களும் சிறந்த இஸ்லாமிய அறிஞர்களின் நூல்களைப் படித்துப் புது நூல்களை இயற்றினர். இஸ்லாமியக் கல்விக்கும் பயிற்சிக்கும் உரிய இடங்களையும் ஏற்படுத்தினர்.

இந்திய முஸ்லீம் மெய்ப்பொருள் இயலின் வரலாறு, இந்தியாவிற்கு வெளியே இருந்த வளர்ச்சியை ஒட்டியே தொடர்ந்து வருகின்றது. இவ்வரலாற்றில் இந்தியா ஏற்ற பங்கை மதிப்பிடுவதற்கு, இந்திய வளர்ச்சிக்கு முற்பட்ட இயக்கத்தை நாம் பின்தொடர வேண்டுவது அவசியமா

கின்றது. இஸ்லாமிய ஆழ்ந்த சிந்தனை, இந்திய மெய்ப்பொருள் இயலைப்போன்று மத நூல்களில் வேர் ஊன்றியது. குரானில் இருந்து அது பிரியத்தொடங்கிற்று. இஸ்லாமின் தூய மத நூல், குரான் ஒரு மெய்ப்பொருள் இயல் நூல் அன்று. முஸ்லீம் கோட்பாடுகளும், முக்கியச் சமயக் கருத்துக்களும் ஒழுக்கங்களின் அடிப்படையான கொள்கைகளும், சட்டமும், அரசியலும் குரானில் அடங்கியுள்ளன. இவை யாவும் ஒரு ஒழுங்கு பெற்ற அமைப்பை இங்குப் பெறவில்லை. இவற்றை உணர்த்தும் மொழி, பற்பல பொருள் கொள்வதற்கு இடம் தருகின்றது.

தொடக்க காலம் முதல் அரசியற் சண்டைகளும் விரிந்து கொண்டிருக்கும் பேரரசின் தேவைகளும் பல இனங்களில் இருந்தும், வேறு நாகரிகங்களில் இருந்தும் முஸ்லீமாக மாறியவர்களின் மனநிலைகளும், பல கொள்கை முறைகளையும், பல உட்பிரிவுகளையும் உண்டு பண்ணின. இவ்வுட்பிரிவுகளுள் பல வாக்கு வாதங்கள் நிகழ்ந்தன. ஒருவரை ஒருவர் துன்பப்படுத்தும் செயல்களும், இரத்தம் சிந்துதலும் பின் தொடர்ந்தன.

தொடக்க காலத்து மதத்தலைவர்களின் (காலிப்களின்) (Caliphata) நாடுகள், பல பழைய நாகரிகங்கள் கூடும் இடமாக இருந்தன. யூதர்கள் கிரேக்கர்கள், ஹெல்லநீயர்கள், ரோமானியர்கள், கிறித்தவர்கள் முதலியவர்களுடைய பண்பாடுகள் வளர்ந்த இடங்கள் மேற்கு ஆசியாவில் அமைந்திருந்தன. இவ்வாறே ஆசியாவின் கிழக்குப் பகுதி பாரசீகர், பௌத்தர், இந்துக்கள் முதலியோர் பண்பாடுகளின் இருப்பிடமாக இருந்தது. முஸ்லீம் ஆழ்ந்த சிந்தனைகள், 'பிளாட்டோ' 'அரிஸ்டாட்டல்' 'புளோட்டினஸ்' 'பைலோ' 'ஸொராஸ்டர்' 'மனி' முதலியோரின் கருத்துக்களாலும் மஹாயான, வேதாந்தம் முதலிய கருத்துக்களாலும் இயக்கப்பட்டிருத்தல் தவிர்க்க முடியாததாகும்.

குரானின் போதனை மிக எளியது. அதன் மையக் கொள்கைகள், கடவுள் ஒருவரே என்பதும், கடவுளை முற்றிலும் சார்ந்தவன் மனிதன் என்பதும் முற்றும் உணர்ந்த குருத்தன்மை (Prophethood) அவசியமானது என்பதும் ஆகியவற்றைக் கொண்டவையாகும். ஆனால் இவற்றுள் ஒவ்வொன்றிலும் இடர்ப்பாடுகள் நிறைந்

துள்ளன. முழுதும் உணர்ந்த குருவின் தோழர்கள், (சகாபா *Shābā*) கடவுள் தூதருக்கும் அவர் தெரிவித்த கொள்கைகளுக்கும் மிக அண்மையில் இருந்தவர்களாதலால் அருளால் வெளிப்படுத்தப்பட்ட உண்மைகளைப் பகுத்தறிவு கொண்டு ஆராய மறுத்தனர். ஆனால் அவர்களைப் பின்பற்றியவர்கள் (தாபிஊன் Tabiun) இவற்றைக் குறித்துக் கேள்விகளை எழுப்பினர். பொதுமக்கள், கடவுளின் தன்மையைப்பற்றியும், கடவுளுக்கும், மனிதனுக்கும் உள்ள தொடர்பைப்பற்றியும் கேட்கத் தொடங்கினர். குரான் கூறுவது என்றும் உள்ளதா? ஒரு காலத்தில் மட்டும் எழுதப்பட்டதா? மனிதனின் துணிவாற்றல் விருப்பத்திலும், செயலிலும் தடையற்றதா? நன்மை என்பது எது? தீமை என்பது எது? அவற்றிற்குப் பரிசிலும், தண்டனையும் எப்படி ஏற்படுகின்றன? ஏன் ஏற்படுகின்றன? தடையற்ற துணிவாற்றல் கொள்கைகளால் ஏற்பட்ட சிக்கல்கள், இரண்டு எதிரான பிரிவுகளை அறிஞர்களுக்குள் உண்டு பண்ணின. அவர்கள் முன்னை விதிக் கொள்கையர்கள் (ஜாப்ரியா Jabriya) என்றும் விடுதலைக் கொள்கையர்கள் (குவாத்ரீயா *Qadarīya*) என்றும் பெயர் பெற்றனர். துணிவாற்றலின் கட்டற்ற தன்னுரிமையை ஆதரித்தவர்கள் புதுச் சமயப் பிரிவை உண்டாக்கினர். இவர்கள் 'தெய்வ ஒருமைப்பாடு தெய்வ நீதி, மக்கள், அஃல் அல் தர்கித் வால்அடில் (Ahl al Tarhid wal Adl) என்ற பெயரைப் பெற்றனர் இவர்கள் 'முதாசிலர்' (M'utazila) – விலகியவர்கள் என்னும் பெயரால் நன்கு அறியப்பெறுபவர்கள். மனிதர்கள் எல்லோரும் துணிவாற்றல் செயல் முதலியவற்றின் உரிமையை நுகர வேண்டும் என்பதைக் கடவுள் நீதி விதிக்கின்றது என இவர்கள் கொண்டனர். இதிலிருந்து, கடவுள் கொள்கைகளைப் பற்றிய ஆழ்ந்த விளைவுகள் தோன்றின. கடவுள் நேர்மை உடையவர் என்றால், அந்நேர்மைக்குணம் அவருடைய முக்கிய தன்மையிலிருந்து வேறுபட்டதா? அவர் குணங்கள் என்றும் உள்ளவைகளாகவும், அவரினின்றும் தனிப்பட்டவைகளாகவும் இருந்தால் கடவுளின் ஒருமைத் தன்மை விட்டுக்கொடுக்கப்படுகின்றது. ஆனால் முதாசாலித்துக்களோ (Muta Zalites) இதை ஒப்புக்கொள்ளாது கடவுளின் ஒருமைக் கொள்கையை ஆதரித்தார்கள். கடவுளுடைய முக்கியமான தன்மை ஒன்றே என்று

முள்ளது. குணங்கள் என்பவை அவருடைய முக்கிய தன்மையின் (நிலைத்தவற்றை) வடிவங்கள் என்று கொண்டனர். இக்கருத்தைக் கடுமையாகப் பொருத்திக் கண்டால் குரான் என்றுமுள்ள அழியாப் பொருளாகக் கருத இயலாது என்ற முடிவு ஏற்படுகின்றது. அப்படி ஏற்பட்டால் படைக்கப்படாதவற்றுள் இருமை ஏற்படும்.

குரானின் போதனைகள் பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தியவை என்று நிலைநாட்டும் முயற்சியே 'முதாசிலர்' இயக்கமாகும். இது 'வாசில்-பின் அடா (*Wāsil-Bin' Atâ*) என்பவரால் தொடங்கப்பெற்றது. மணிகேயன் (Manichaeain) ஆதரவில் தோன்றிய இருமைக் கொள்கைகளை இவர் தாக்கினர். வாசில் என்பவரும், அவர் நண்பர்களும், சுமானியர் (Sumanias) என்ற பௌத்த சமயத்தார்களோடு வழக்குரைகள் நடத்தினர் என்றுகூட, கூறப்பெறுகின்றது. அப்பாஸைடைச் சேர்ந்த காலிப்களிற் (Abbaside caliphs) சிலர், இந்த இயக்கத்தை ஆதரித்தனர். மாமூன் (*Māmūn*) என்பவர் (கி. பி. 813–33). இக்கொள்கையை எதிர்த்தவர்களைத் துன்புறுத்தினர். அப்பாஸைடின் அதிகாரம் தாழ்ந்த பிறகு இந்த இயக்கமும் படிப்படியாக அதன் வேகத்தை இழந்தது.

ஆனாலும் 'முதாசாலித்துக்கள்' கருத்திற்குத் தூண்டுதல் அளித்தனர். அவர்களிடத்திலிருந்து மூன்று வெவ்வேறு ஆழ்ந்த சிந்தனையாளர்களின் வரிசைகள் தொடங்கின. அவற்றுள் ஒரு வரிசையைச் சேர்ந்த முதாகல்லாமின் (Mutakallamin) என்ற புலமையாளர்கள் பிடிவாதக் கொள்கையாளர்கள் ஆவர். இவர்கள் சமயக் கருத்துக்களைப் பகுத்தறிவு மூலம் நேர்மையானவை என்று காட்ட முயன்றார்கள். 'பாலாசிபா' (*Falàsifà*) அல்லது 'ஹுகாமா' (Hukama) என்ற மெய்யறிவாளர்கள் மெய்ப்பொருள் இயலின் சிக்கல்களில் ஈடுபட்டவர்கள் கிரேக்கர்களின் கருத்துக்களில் மிகவும் ஈடுபட்டனர். சுபீக்கள் (Sufis) என்ற மறைப்புறு மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள் (Mystics) ஆன்மாவைப் பற்றிய சமயக் கொள்கைகளில் மனிதர்களைச் சேர்க்கவும், கடவுளை அடையும் வழியில் செலுத்தவும் முயன்றனர்.

எல்லாவகைச் சிந்தனையாளர்களும் மெய்ப்பொருள் இயலில் ஈடுபட்டிருந்தனர். அதைக் கருவியாகவோ முடி

வாகவோ கொண்டனர். மெய்ப்பொருளியல் சிந்தனையின் வளர்ச்சிக்கு இவர்கள் யாவரும் உதவிபுரிந்தனர். சிந்தனையாளர்களின் ஒவ்வொரு வகுப்பும் பல சிறந்த அறிஞர்களைத் தோற்றுவித்தது. இவர்களுக்குள் ஏற்பட்ட வேற்றுமைகள், விவாதங்களைத் தூண்டின; புதிய கருத்துக்களின் முறைகளை எழுப்பின.

'இலும்-இ-கலாம் (Ilm–I–Kalam) என்னும் புலமைக் கொள்கைகளைப்பற்றி எழுதிய ஆசிரியர்கள், ஐரோப்பாவின் இடைக்கால அறிஞர்களைப்போல, சமயக் கொள்கைகளுக்கு மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைகளைத் தேடுவதில் ஈடுபட்டனர். இவர்கள் முதாசாலித் என்பவர்களுள் மிக முந்திய காலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்; அஷாரைதர் (Asharites) என்பவர்கள் பிற்காலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். முதாசாலித் அறிஞர்கள் கடவுள் ஒருவரே என்ற மிகச் சிறந்த கோட்பாட்டினர். கடவுட் கொள்கையில் அவர்கள் கடவுள் தன்மையையும், கடவுள் குணத்தையும் பற்றிய கேள்விகளைத் தவிரப் பிற்காலத்தில் தோன்றிய யாவையும் கடவுளே என்னும் அனைத்திறைக் கொள்கையின் வெளியோரத்தை அணுக நேர்ந்தது. இதனுடன் அவர்கள் கட்டுப்பாடில்லாத விதிகளின் புற ஒழுக்கக் கடுமையைத் தணிப்பதற்கும் உள் ஒழுக்கத்தின் கட்டுப்பாட்டையும் முறையையும் உண்டு பண்ணுவதற்கும் ஏற்ற வழியைக் கண்டனர். கடவுளின் இயல்பைப்பற்றி உரையாடுமிடத்து பிரபஞ்சத்தின் தன்மை, தோற்றம், இருப்பு இவைகளைப்பற்றிய புலன் அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட சிக்கல்களுக்கு எதிர்ப்படுதல் விலக்க முடியாததாயிற்று. இப்பிரபஞ்சம் கடவுளுடைய படைப்பு, உலகப் பொருள்கள் கடவுளால் வாழ்வைப் பெற்றன. ஆகையால் இப்பிரபஞ்சமும் இதிற்காணும் பொருள்களும் என்றும் உள்ளவைகள் அல்ல என இவர்கள் கருத வேண்டுவதாயிற்று என்பது வெளிப்படை. உண்மையாகவே பொருள் 'ஜௌஜார் (Jawjar) என்பது குணங்களின் சேர்க்கை. 'அர்ஸ்' (arz) பிரபஞ்சம் என்பது அளவற்ற மூலப் பொருள்கள் அல்லது அணுக்களால் ஆனது என இவர்கள் கருதினர்.

'முதாசாலித்' என்போரின் பகுத்தறிவுக் கொள்கைகளுக்கு எதிராக அவர்களின் உரைகளை மறுக்கக் கலாம் (Kalam) என்னும் கொள்கை முறை எழுந்தது. இக்

கொள்கை முறைகளை விளக்கியவர்களுள் மிக முக்கிய மானவர் 'அஷாரி' (Ashari) (கி. பி. 873) ஆவார். சமயக் கொள்கைகளுக்குப் பகுத்தறிவின் மூலம் இக் கொள்கை முறை பொருத்தம் காணவில்லை. அவ்வாறு காண்பது மெய்ப்பொருள் இயலுக்குச் சமயத்தைக் கீழ்ப் படுத்துவதாயிற்று சமய உணர்ச்சியினாலும் அருளிப்பாட்டி னாலும் நம்பிக்கையினாலும் சமயக் கொள்கைகளுக்கு இக் கொள்கையினர் பொருத்தம் கண்டனர். இக்கொள்கையை உடையவர்கள், மரபின் வழிவந்த உல்மா–இ–நகுல் (Ulma–I–Naql) பகுத்தறிவாளர்கள் Ulma–I–Aql) என்பவர்களுக்கும் நடுவான ஒரு வழியை மேற்கொண்டார்கள். முதாசாலித்தர்கள் கடவுள் தன்மையில் ஒரு பகுதி கடவுள் குணம் எனக் கொண்டனர். அஷாரிதர்கள் இதை உறுதி செய்தார்கள். மனிதனுடைய கட்டுப்பாடில்லாத துணி வாற்றலைக்குறித்து அவனுடைய விருப்ப ஆற்றலும் செயலைத் தொடங்கும் ஆற்றலும் முன்பே கடவுளால் அளிக்கப்பெற்றவை. ஆனால் மனிதன் அச்செயலை முடிக்க வன்மையைப்பெற முடியும் என்று இவர்கள் கருதினர்கள். கடவுளினுடைய தன்மையைப்பற்றி இவர்கள் கடவுள் ஒன்றே முடிவானதும் உண்மையாக இருப்பதுமாகும். இவ்விருப்பும், அதன் தன்மையுமான மாகீ-யத் (*Māhiyat*) ஆகிய இரண்டும் ஒன்று பட்டவை, கடவுளின் குணத்தையும் தம்முடன் தாங்கி நிற்பவை எனக் கருதினர். பொருள்களும் அவற்றின் குணங்களும் தற்செயல் நிகழ்ச்சிகள் ஆவன போலப் பிரபஞ்சமும் தற்செயல் நிகழ்ச்சியாகும்; குணங்கள் என்பன வெறும் உட்டொடர்புகளாகும். அப்பொருளும் அதன் குணத்தி லிருந்து வேருக இருக்க இயலாது. ஆகையால், பொருள் பிரபஞ்சம் என்பது தோற்ற முறைகளின் ஒழுங்குபட்ட உட்டொடர்பின் காட்சிகள். பொருள்களும் அவற்றின் தற்செயல் நிகழ்ச்சிகளும் தனித்தனி மூலப் பொருள்கள் அல்லது அணுக்கள் ஆகின்றன. இவை கடவுளின் விருப்பு ஆற்றலால் தொடர்ந்து படைக்கப் பெறுகின்றன, அழிக்கப்படுகின்றன. ஒவ்வொரு அணுவும் அதன் தன்மையில் எளியது அதற்கு அளவும், பரப்பும் இல்லை; தற்செயல் நிகழ்ச்சிகளிலிருந்து அதைப் பிரிக்க இயலாது. ஆனல் தற்செயல் நிகழ்ச்சிகள் என்பவை வெறும் ஆற்றல்களாகும். அவற்றின் உண்மை நிலையே

படைப்பு என்பதாகும். அணுக்கள் எப்பொழுதும் நிகழ்ச்சியோடு கூடி இருக்கின்றன. தெய்வீக விருப்பாற்றலால் அவை உளவாகின்றன. உடல்கள் என்பவை அணுக்களின் கூட்டம். இடம், காலம் என்பவை அணுக்களால் ஆனவை. இடம் என்பது அளவற்ற துகள்களின் இடை வெளியால் பிரிக்கப்பட்டது. காலம் என்பது கணக்கற்ற, சிறு இடை நேரங்களைக் கொண்ட தொடர்; சிறு இடை வெளிகளால் பிரிக்கப்பட்டது. உடல் நிகழ்ச்சிகள் மன நிகழ்ச்சிகள் என்பவை எல்லாம், அணுக்களும் வெளிகளும் இடத்திலும் காலத்திலும் தொழிற்படுதலின் விளைவாகும். குரான் கூறும் கடவுட் கருத்திலிருந்து தோன்றிய முடிவு, இப்பிரபஞ்சம் அணுக்களால் ஆனது என்ற கருத்தாகும். ஏனெனில் எல்லாம் கடவுளே. கடவுளிலிருந்து வேருக எதுவும் இல்லை. ஆதலின் கடவுளுடைய விருப்பம் முற்றிலும் தட்டுத் தடையற்றது; எந்த சட்டத்தாலும் அவசியத்தாலும் மாறுபடாததும் ஆகும். கடவுள் யாவற்றையும் இயற்றக் கூடியவர். இவ்வுலகத்தை ஒன்றுமில்லாத பாழிலிருந்து படைக்கின்றார். எல்லா மாற்றங்களும் அசைவுகளும் அவரிடத்திலிருந்து தோன்றுவன. இயற்கையான காரணம் என்பது ஒன்றும் இல்லை. ஒரு விதமான சட்டமும் இல்லை. ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சியும் ஒவ்வொரு தெய்வீக நிகழ்வு, இயற்கை ஒழுங்கு என்பது பொய்த் தோற்றம்.

அஷாரிதிகலாம் (Asharitekalam) என்பது பாக்யுலானி (Baquillani) பக்ருஷீன் ராஸி (கி. பி. 1222) செபுடின் ஆமாதி (Saiffuddinamadi) (கி.பி. 1233) என்பவர்களாலும் மற்றவர்களாலும் வளர்ச்சிபெற்றது. மாத்துரிதீ (*Māturidi*) (கி. பி. 944) ஆஷாரி என்பவரோடு ஒரு காலத்தவர், ஆனைபைட்கலாம்' (Hanafitekalam) கொள்கையை ஏற்படுத்தியவர். பல பொருள்களைப் பற்றி, அஷாரியினின்றும் அவர் வேறுபட்டார். பின்னர் இபின் தைமீயா (Ibntaimiya) (கி. பி. 1328) ஆஷாரிகளுடைய பிடிவாதக் கொள்கைகளை எதிர்த்தார். தம்முடைய புலமை முறையே விளக்கினர். இபின்தைமீயா, இலக்கியத்தை ஆதாரமாக்கிக்கொண்டவர். குரான் இலக்கியச் சொற்பொருள்களில் உறுதி கொண்டவர். ஹாடித் (Hadith) என்பவர் மனித மாற்றக் கொள்கை பூண்டவர். கடவு

ளுடைய குணங்கள் எல்லாம் மனிதர்களின் குணங்களைப் போன்றன என அவர் நம்பினர். இவர் மற்ற எல்லா உட்பிரிவுகளையும் தாக்கி எழுதும் விவாதத்தை விரும்பும் எழுத்தாளர். இவருடைய கருத்துக்கள் பல கொடிய எதிர் வாதங்களை எழுப்பின. ஆனால், அவருடைய இயக்கம் வெகு தூரம் இந்தியாவையும் சேர்த்துப் பரவியது.

இரண்டாவது வகுப்பு அறிஞர்கள் ஹுகாமா (*Hukamā*) அல்லது 'பாலா சிபா' (*Falasifā*) என்ற பெயரை உடையவர்கள். இவர்கள் முக்கியமாக விஞ்ஞானத்திலும் மெய்ப்பொருளியலிலும் ஊக்கம் செலுத்தினர். மெய்ப் பொருள் இயலுக்கும், கடவுள் கொள்கைகளுக்கும், இக் காலத்துள்ள சிந்தனையாளர்கள் காணும் வேற்றுமை, இஸ்லாமியக் கருத்துக்களுக்குக் கொஞ்சமும் பொருத்த மற்றது எனத் திருப்பித்திருப்பிக் கூறவேண்டுவதில்லை. கலாம் கொள்கையில் நேர்ந்தபடி விஞ்ஞானக் கல்வியும் மெய்ப்பொருள் இயலும் செயல் முறைகளின் தேவைக்கு வேண்டுவனவாக அராபியர்களிடம் தொடங்கிற்று அரா பியரின் வெற்றிகள், பாரசீகம், மெசோபொட்டோமியா, சிரியா, எகிப்து முதலிய நாடுகளை அராபியர் ஆதிக்கத்துக் குள் ஆக்கின. ஆனால் வென்ற அப்பகுதிகளில் வாழ்ந்த மக்களை இஸ்லாம் சமயத்திற்குள் கொண்டுவர அக்கறை கொள்ளவில்லை. நாளடைவில் இவர்களிற் பலர் தலைவாரி வரியைத் தப்பித்துக் கொள்வதற்காக முஸ்லீம் சமயத்தைத் தழுவினர் இவர்கள் மதமாற்றத்தை ஏற்றது பல எதிர் வாதங்களையும், வழக்குரைகளையும், அவரவர் கொள்கை களைக் காப்பவர்களுக்குள் உண்டாக்கின. பழைய நாகரிகங் களிலிருந்து மதமாற்றத்தை ஏற்றவர்கள் பழைய சூழ்நிலை களிலிருந்து பெற்ற கருத்துக்களைப் புது மதத்தில் கண்டார்கள்.

எதிரிகளின் வாதங்களை எதிர்ப்பதற்காகப் புதிதாக மதமாறியவர்களின் கேள்விகளை அடக்கவும் எதிர்க்கட்சி கள் கையாண்ட கேள்வி; விடை முறையையும் அவர்களின் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களையும் கடன் கொள்ள வேண்டுவதாயிற்று. முதாசிலாவின் ஆழ்ந்த சிந்தனை கள் கிரேக்கர், பாரசீகர், இந்தியர் ஆகியோரின் கருத்து நிறைந்த சூழ்நிலையில் தொடங்கின. இவர்களுடைய தலைவர்கள் மூஅம்மார் (Muammar) (கி. பி. 850) நஸ்ஸாம்

(Nazzam) (கி. பி. 845) அபுகாஷிம் (Abuhashim) (கி. பி. 933) என்போர் கலப்புக்கருத்து முறைகளை உண்டு பண்ணினர்.

இந்திய, கிரேக்க, சிரிய புத்தகங்களை அராபிய மொழியில் மொழிபெயர்த்தது ஆழ்ந்த சிந்தனைகளுக்கு மேலும் தூண்டுதல் அளித்தது. 'அப்பாஸைட்' 'காலிப்கள்' கல்வியை ஆதரித்தவர்கள். இவர்கள் கொண்ட பகுத்தறிவுக் கொள்கைக்கு ஆதரவுகாணுமிகவும் விரும்பினர். மாமூன் (Mamun) என்பவர் தம்மிடத்தில் புலவர் பலரைச் சேர்த்துக் கொண்டு ஞான இல்லம் 'பயித்-உல்-கிக்மத் (Bait-ul-hikmat) ஒன்றைத் தருக்க உரையாடலுக்காகவும் மொழி பெயர்ப்பதற்காகவும், தொகுப்பதற்காகவும் ஏற்படுத்தினர். கிரேக்க மொழியிலிருந்து மொழி பெயர்த்தவர்கள் ஹுனையின் (Hunain) (கி. பி. 80973) அவருடைய மகன் இஷாக் (Ishaq) (கி. பி. 870-910). இவ்விருவரும் அரிஸ்டாட்டில் பிளாட்டோ என்பவரின் நூல்களை அராபிய மொழியில் மொழி பெயர்த்தனர். 'அப்ரோடிஸியஸ்ஸைச் (Aphrodisias) சேர்ந்த 'அலெக்ஸாண்டர்' இயற்றிய உரைகளும் 'போர்பிரியஸ்' (Porphyrius) இயற்றிய உரைகளும், புலோட்டினஸ் எழுதிய என்னியத் (Enneads) என்னும் நூலின் பகுதிகளும் மொழி பெயர்க்கப் பெற்றன. அல்கின்டி (கி. பி. 873) (Alkindi) பாராவி (Farabi) (கி. பி. 950) இக்குவான் அல்சபா (Ikhwan-al-safa) என்ற தூய உடன்பிறந்தோர் (கி. பி. 978) இபின் மஸ்காவாகிப் (Ibn Maskawaib) (கி. பி. 1030) இபின் சினு (Ibnsina) (கி. பி. 1037) என்போர் கீழைநாட்டு முஸ்லீம் மெய்ப்பொருள் இயலில் வல்ல பெரியோர் ஆவர்.

அராபிய மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள், கிரேக்கர்களால் மிகவும் ஊக்கப்பட்டனர் என்பது உண்மையே; ஆனுல் இந்தியாவிற்கு இவர்கள் எவ்வளவு கடன்பட்டிருக்கின்றுர் என்பதை ஒப்புக்கொள்ளாதது தவருகும். இவர்கள் தாமே கொண்டகருத்துக்களைப் புறக்கணித்தலும் பயனற்றதாகும். இவர்கள் பெற்ற அரிஸ்டாட்டல் நூல்களின் அறிவு குறைவாகவே இருந்ததாயினும் சில வகைகளில் தவறுடையதாக இருந்தபோதிலும் தாம் அரிஸ்டாட்டலின் மாணுக்கர்களாகவே கருதினர். இவர்கள் புதிய பிளாட்டோ கொள்கைளிற் சில கருத்துக்களை அரிஸ்டாட்டலுக்கு

உரியவாகவும் கூறினர். இவர்கள் பிளேட்டோவின் 'குடியரசு' (Republic) நூலை அறிந்திருந்தும் அரிஸ் டாட்டலின் அரசியல் நூலை (Politics) அறியாதிருந்தது வியக்கத்தக்கதாகும்.

ஒவ்வொரு அராபிய மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களின் கருத்துக்களை விரிவாக ஆராய்வதை மேற்கொள்வது, அவர்களுடைய முக்கியமான கருத்துக்களை மட்டும் குறிப்பிடுதல் தகும். அல்-கிண்டி என்பர் முதலாக இவ்வறிஞர்கள் அக்கறை கொண்டவை, மெய்ப்பொருளியலின் இரு கிளைகளாகிய உள்ளத்தியலும் புலன்கடந்த மெய்ப்பொருள் இயலும் ஆகும். இவை இரண்டிலும் இஸ்லாம் மதத்தின் ஒரே கடவுள் என்னும் கடுமையான கொள்கை அமைப்பிற்குக் கிரேக்கர்களிடமிருந்தும், மற்ற மெய்ப்பொருள் இயல்களிலிருந்தும் பெற்ற கருத்துக்களைப் பொருந்தச் செய்வதே முக்கிய நோக்கமாகும்.

புலன்கடந்த பொருள் இயலில் முஸ்லீம் மெய்ப் பொருள் இயல் அறிஞர்களின் கவனம் 'உள்பொருள் ஒன்றும் பலவும்' என்னும் சிக்கலைச் சார்ந்திருந்தது. குரான் கடவுள் ஒருவரே என்று போதிக்கின்றது. அவரே பெரியவர். அவரே ஆற்றல் வாய்ந்தவர். அவரே பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தவர்; அவரே வானம் பூமிகளின் தலைவர்; அவருடைய ஆணைகளுக்கு எல்லாப் பொருள்களும் கீழ்ப்படிகின்றன. அவரே முதல்; அவரே இறுதி; வெளியே தோன்றுபவர் அவர். மறைந்திருப்பவரும் அவர். அவரே ஒப்பற்ற உண்மை. கற்பனை கடந்தவர். எண்ணத்துக்கு அப்பாற்பட்டவர். இக்குணங்களின் தகுதி என்ன? பொருள் என்ன? இவைகள் எல்லாம் மனிதருடைய குணங்களுக்கு ஒப்ப அமைந்தவை. மனித இயற்கையின் மாற்றங்கள் (முஷாப்பிஹா) (Mushabbiha) என்று ஒரு கொள்கை முறை கொண்டது. மற்றொரு கொள்கை முறையோ, கடவுள் நேரான குணங்களையும், எதிரான குணங்களையும் உடையவர்; ஆனால் அவருடைய குணங்கள் மனிதருடைய குணங்களுக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டவை என்று கருதிற்று. இப்படிக் கருதியவர்கள் சமயக் கட்டுக்கடங்கிய கடவுள் கொள்கையினர். (சைபாதியா, முதாகலாமின்). முதாசாலித்தர்கள் தெய்வ ஒருமையின் தூய்மையைக் காப்பதற்காக இக்குணங்களை

எல்லாம் மறுத்தனர். இவர்கள் மறுப்பவர்களுள் விரிவான நோக்கமுடையவர்கள் (மு. அட்டிலா). மூன்றுவது வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள் மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள். அவர்களுக்குக் கடவுள் அவசியமான பொருள் ; அவரே முதற் பொருள் ; எல்லாப் படைப்பும் தோன்றும் இடம். அவர் காரணமின்றி இருந்துகொண்டே இருக்கின்றார். அவருடைய இருப்பு, பொருளின் தன்மையற்றது, வடிவம் அற்றது. அவருடைய உண்மை நிலையே அவர் இருப்பு அவரே ஒப்பற்றவர். பெருமையிலும், அழகிலும், தன்மையிலும் முழுமை பெற்றவர் ; அவர் எளியவர் ; இவ்வாறு என்று குறிப்பிட்டுக் கூற இயலாத தன்மையவர்.

கடவுளுக்கு அவருடைய உண்மை நிலைக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு குணங்களும் இல்லை. அவரே அறிவுள்ளவர். அறிவும் அவரே. அறியப்படுபவரும் அவரே. அவருடைய அறிவு ஆற்றல், அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒன்றையும் வேண்டுவதில்லை. அவரே அறிவு. அறிதற்குப் புறப்பொருள் ஒன்றும் அவருக்குத் தேவையில்லை. அவர் அறிபவர் ஆதலால் அறிகின்றார். அறிவே அவருடைய முக்கியத்தன்மை. அவரே உண்மை, அவரே வாழ்வு. அவரே எல்லையற்ற இன்பம். கடவுளே அன்பு.

கடவுளுக்குக் குரான் பல பெயர்களைக் கொடுக்கின்றது. 99 அழகிய பெயர்கள் அவருக்கு உள்ளன. இப்பெயர்கள், அவருடைய முக்கிய தன்மை பலவற்றின் சேர்க்கையால் ஆனது என்று குறிப்பிடுவன அல்ல. அவருடைய உண்மை நிலைக்கு வேருக எந்தக் குணங்களும் இல்லை என்பதையும் குறிப்பிடுகின்றன. தெய்வத்தன்மைக்கு முக்கியமானவை, ஒருமையும், எளிமையுமாகும்.

உள்பொருள் என்பது ஒன்றேயானுல் இப்பிரபஞ்சம் பலவகைப் பட்டிருப்பதற்குக் காரணம் என்ன? அவ்வொன்று எப்படிப் பலவாயிற்று? கடவுளே கருத்தானுல் அவரைத்தவிர அவர் வேறொன்றையும் நினைப்பதில்லையானுல் அல்லது அவரே இயங்காது இயங்குவார் ஆனுல், அவருடைய முழுமை பொருந்திய தன்மையிலிருந்து அவரை இயக்குவது எது? படைப்போன் ஏன் படைக்க வேண்டும்?

முஸ்ஸீன் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்களின் விடை, படைப்பு என்னும் பல்வகைப்பட்ட பிரபஞ்சம் கடவுளின் அருள்-பயிஸ் (Faiz). அவருடைய தெய்வ அருளால் அவர் படைப்பில் புகுகின்ருர். அவருடைய அழிவில்லா அறிவே, அவரைத்தவிர இருப்பவை யாவற்றையும் படைப்பதன் காரணம்; அவருடைய கருத்துக்களே அவருடைய செயல்கள். இயற்கை ஒழுங்குமுறையைப் பற்றிய அவருடைய அறிவே அவ்வொழுங்கு முறைக்குக் காரண மாகும். இத்தோற்ற முறைக்கு இரண்டு அடிப்படையான முறைகள் பொருந்துவன. முதலாவதாக நிறைவு பெற்ற ஒப்பற்ற பரம்பொருளிலிருந்து ஒன்றே தோன்ற இயலும். இரண்டாவதாக அவ்வொன்றுக்கு இரு நிலைகள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று அவசியமானது அல்லது நிகழக் கூடியது ஆகும். அது அதன் உண்மைநிலை அல்லது அதன் இருப்பு எனப்படும். கடவுள் ஒருவரிடம் மட்டுமே அதன் உண்மை நிலையும் அதன் இருப்பும் ஒன்று சேர்ந்து காணப்படு கின்றன. மற்ற உள்பொருள்களில் எல்லாம் அவற்றின் உண்மை நிலை அவை இருக்கும் நிலையிலிருந்து வேருகவே தோன்றும். எல்லா உள்பொருள்களும் இவ்வுண்மை நிலையிலிருந்து தோன்ற முடியும் என்பது இதிலிருந்து பெறப்படும். படைப்புச் செயலால் இவை அவசியம் ஆகின்றன. இவ்வாறு உள்பொருளிடத்தில் எல்லாம் இவ்விரு நிலைகளும்-உண்மை நிலையும் இருப்பு நிலையும், உள்ளன.

எல்லா உள்பொருள்களும் இவ்வுண்மை நிலையிலிருந்து தோன்ற முடியும் என்பது இதிலிருந்து பெறப்படும். படைப்புச் செயலால் இவை அவசியம் ஆகின்றன. இவ்வாறு உள்பொருளிடத்தில் எல்லாம் இவ்விரு நிலைகளும்-உண்மை நிலையும் இருப்பு நிலையும் உள்ளன.

பரம்பொருளின் இரு நிலைகளுள் ஒன்ருகிய அவசிய நிலையிலிருந்து எழுகின்ற முதல் தோற்றம் ஒன்றே. அதுவே முதல் அறிவு ஆற்றல் ஆகும். ஒருவகையில் அதன் இருப்பு அதன் இயல்பிலே இருக்க இயல்வதா கின்றது. முதற் பொருளின் மூலம் அது அவசியமாகின்றது. மற்ருெரு நிலையில் அதனுடைய உண்மைநிலையை அது அறிகின்றது; அதன் முதற் பொருளின் உண்மை நிலையையும் அது அறிகின்றது. அதற்கு இருவகை இருப்பு

உண்டு. ஒன்று அதன் நிகழக்கூடிய நிலை, மற்றொன்று அதன் அவசிய நிலை. இவ்வாறு அது பற்பல தோன்றுவதற்கு ஊற்றாகின்றது. முதல் அறிவு ஆற்றலுக்கு மூன்று வகை அறிவு உண்டு. அவை (1) முதற் பொருளின் அறிவு. (2) அதன் உண்மை நிலையை அவசியமான வரையில் அறியும் அறிவு. (8) அது இயற்கையாக நிகழக் கூடிய நிலையின் அறிவு என்பனவாகும். ஆகையினால் இதன் முதல் அறிவாற்றலிலிருந்து மூன்று உள்பொருள்கள் தோன்றுகின்றன. அவையாவன (1) இரண்டாவது அறிவாற்றல் (2) முதன் ஆன்மா (3) விண் மீன்களை உடைய முதல் உலகு என்பன. இரண்டாவது அறிவிலிருந்து மற்றொரு அறிவாற்றலும் இரண்டாவது விண் உலகும், அதன் ஆன்மாவும் தோன்றுகின்றன. கடைசியாகிய பத்தாவது அறிவு ஆற்றல் தோன்றுகின்ற வரையில் இத்தோற்ற முறை நிகழ்கின்றது. அதனோடு ஒன்பதாவதாகச் சந்திரன் உலகும் அதன் ஆன்மாவும் தோன்றுவன ஆகும். இக்கடைசித் தோற்றம் மனித ஆன்மாக்களின் இருப்பிற்கும் மற்ற எல்லா உயிர் வகைகளை உண்டாக்கும் நான்கு மூலப் பொருள்களுக்கும் காரணம் ஆகின்றது.

இப்பத்து அறிவாற்றல்கள் ஒன்றின்மேல் ஒன்றாகப்படி வரிசையில் அமைந்தவை. முதல் பிறவி, முதல் அறிவாற்றலின் அருகே உள்ளது; உயர்ந்த இடத்தில் இருப்பது மற்ற எல்லாவற்றையும் விட அது உயர்ந்தது; ஒரே மையமுள்ள வட்ட முறைகளில் கடைசியாக வரும் பொருளினின்று மிக விலகியிருப்பதும் அது. இந்நிலப் பரப்பு அமைப்பு முறையில் மையத்தில் உள்ளது; அசையாதது எட்டுக்கோள் மண்டலங்கள் இந்நிலப் பரப்பைச் சுற்றிச் சுழல்கின்றன. ஒன்பதாவது உலகிற்கு அப்பால் என்றும் நிலைத்த விண் மீன்களின் பெரிய உலகு உள்ளது. இந்த உலகுகள் என்றும் வட்டமாகச் சுற்றிக் கொண்டே இருக்கின்றன. ஒவ்வொரு உலகின் ஆன்மா அவ்வுலகை இயக்குகின்றது. அந்த ஆன்மா அவ்வாறு செயவதற்குரிய ஆற்றலை அந்த உலகினுடைய அறிவாற்றலிலிருந்து பெறுகின்றது. முதற்பொருளே எல்லா உலகங்களையும் இயக்குவது. அதை நோக்கியே பத்து அறிவாற்றல்களும் சார்ந்துள்ளன. அம்முதற்

பொருளிடமிருந்து இவை தம் வடிவமும் நிறைவும் பெறுகின்றன. இவ்வாற்றல்கள் அம்முதற் பொருளைச்சாரும் கவர்ச்சியினுல் இப்பிரபஞ்சம் இயங்குகின்றது. கடவுள் அன்பே இப்பிரபஞ்சத்தை இயக்கும் முதல் இயக்கம்.

பத்தாவது அறிவாற்றல் கடைசி உலகத்தை இயக்குவது ; தெய்வ உலகங்களை இயக்குவதில் ஒரு பங்கும் கொள்வதில்லை. இந்த அறிவாற்றல் நம்முடைய உலகத்தில் செயல் புரிகின்றது. இது முதல் முதல் செயலற்ற சடப்பொருளை உண்டாக்குகின்றது. அறிவாற்றல்களிடமிருந்து தெய்வ வடிவு அல்லது இவ்வுலக வடிவை அது பெறுகின்றது. இச்சடப்பொருள் நான்கு மூலப் பொருள்களின் அடிப்படையாகின்றது ; அழிவிற்கும் எல்லா உயிர்களின் தோற்றத்திற்கும், அவ்வுயிரின் உடல் மாறுபாட்டிற்கும் ஆதாரமாக அமைகின்றது. இந்த மாற்றங்கள் எல்லாம் ஒரு ஒழுங்கு பெற்ற உலக இயக்கத்தையும் தெய்வச் சட்டத்தின் ஒழுங்கையும் பின் பற்றியவை ஆகும்.

இயற்கை ஒழுங்கின் அமைப்பு, பொருள்களின் நிகழ்ச்சிகள் யாவும், முன்பே தீர்மானிக்கப்பட்டவை என்று உணர்த்துகின்றது. அவ்வாறு தீர்மானிக்கப்பட்டவை அல்ல என்று தோன்றுவது அவற்றின் காரணங்களை நாம் அறியாததால் நேர்வது ஆகும். அக்காரணங்களில், சில அண்மைக் காரணங்கள் சில சேய்மைக் காரணங்களுமாகும்.

பத்தாவது அறிவாற்றல் அல்லது செயற்படும் அறிவாற்றல் உருவங்களைப் பொருள்களுக்கு அளிப்பது. அது ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் அதற்குத்தக்க வடிவத்தை அளிப்பது போல ஒவ்வொரு உடலுக்கும் ஒரு ஆன்மாவை அது ஏற்கும் நிலையில் அளிக்கின்றது, ஆன்மா என்பது எளியது, உடலைச் சாராத பொருளாவது ; அறிவுடைய வடிவத்தைக் கைப்பற்றிக் கொள்வது. அது ஒப்பற்றது ; தூய்மைக்கேடு அற்றது ; என்றும் இறவாதது ; மனிதர்களின் முழு உண்மையையும் கொண்டது. உடல் இறந்த பிறகும் வாழ்வது அது. வேறு வேறு அளவில் இன்பங்களை அல்லது துன்பங்களை நுகர்வதும் அது.

ஆன்மாவிற்குப் பல செயல்கள் அல்லது நிலைகள் அல்லது குணங்கள் உள. செயற்படும் அறிவாற்றல்

ஆன்மாவின் ஆன்மீக முறைமையாகும்.; அதன் தெய்வீக நிலையும் ஆகும். மனித அறிவிற்கு அது ஒளிதந்து செயலாற்றச் செய்கின்றது. காணும் கண்ணுக்கு ஞாயிறு போன்றது. அதன் நோக்கு, ஆற்றல் பொதிந்தது. ஞாயிற்றின் ஒளி பரவுகின்றபொழுது கண்ணுள் அடங்கி வெளிப்படாது இருந்த பார்வை, உண்மையாக நிகழ்கின்றது. மனித அறிவிற்குச் செயற்படும் அறிவாற்றல், உடலுக்கு வடிவம் உள்ளதுபோலவே அமைந்துள்ளது.

மனித அறிவு மூன்று படிகளைக் கொண்ட பகுதியாக அமைந்திருக்கின்றது. அதன் கீழ்ப்படி நிலை; உட்கொள்ளுவதும், வளர்வதும் பெற்றெடுப்பதும் ஆகிய மூன்று செயல்களைக் கொண்ட அறிவற்ற உயிரின்படி; அதற்கு மேற்பட்டபடி; விலங்கினத்தின் ஆன்மப்படிநிலை; இதற்கு இரண்டு தன்மைகள் உள. ஒன்று காணும் தன்மை, மற்றொன்று, பொறிகளின் இயக்கத்திற்குக் காரணம் ஆகும்தன்மை. இக்காணும் தன்மைக்கு ஐந்து புற வாயில்களும், ஐந்து உள் வாயில்களும் உள்ளன. (அவையாவன, புலப்பதிவு, காட்சி, கருத்து, கற்பனை, நினைவு). இவற்றுள் உயர்ந்தபடிநிலை அறிவாற்றல் பெற்ற ஆன்மாவின்படி அவற்றிற்குச் செயலாற்றல், கருத்தாற்றல் என இரண்டு கூறுகள் உள. செயலாற்றும் பகுதியைச் சேர்ந்தன இன்பம், துன்பம், நகைப்பு முதலிய உணர்ச்சி நிலைகள். அதன் கருத்தாற்றல் நான்கு நிலைகளாகப் பிரிக்கப் பெற்றுள்ளன.

(1) ஆற்றல் பொதிந்த அறிவு: ஒன்றைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு வேண்டிய அறிவில் ஆற்றல் இது.

(2) பழக்கமாக அமையும் அறிவு: இது அறிவுக் கொள்கைகளில் பயிற்சி பெற்ற அறிவாகும்.

(3) செயலாற்றும் அறிவு: அறிவுப் பொருள்களை அறியப் பயன் படுத்திய அறிவு இதுவாகும்.

(4) செயற்கை அறிவு: செயலாற்றும் அறிவாற்றலிலிருந்து வடிவத்தைக் கொடுப்பது இது. பரிசில் போல்வது.

மனித அறிவு அல்லது ஆன்மா சடப்பொருளும் வடிவமும் கொண்டு உயர்ந்து செல்லும் நான்கு வரிசைகளை

உடையது. வெளிப்பட்டுத் தோன்ருத உட்பொதிந்த அறிவு வெளி உலகத்திலிருந்து அறியக்கூடிய விவரங்களைச் சேகரிக்கின்றது. பழக்கமாக அமையும் அறிவும் செய லாற்றும் அறிவும் அவ்வாறு சேகரித்தவைகளிலிருந்து உண்மையாகப் புரியக்கூடியவைகளைப் பெறுகின்றன. பொருள்களில் பொதிந்துள்ள வடிவமாகப் பொருள்களின் வேருக இருந்தது உண்மை பெற்ற அறிவாக மாறு கின்றது ; அறிவு கைப்பற்றிய எண்ணப் பகுதியாக இது மாறுகின்றது. சடப்பொருள்களில் அறியத்தக்க தூயவை பொதிந்து உள்ளன. மனிதன் பெற்ற அறிவு, உள் ளுணர்வு கொண்டு, புலன் அறிவுத் தொடர்பற்ற புலனுக்கு அப்பாற்பட்ட வடிவத்தைக் கண்டு கொள்கிறது. தூய ஆன்மாவின் செயல்புரியும் அறிவாற்றலால் உடல் தொடர்பு கொண்ட அறிவாற்றல் வளர்கின்றது.

மூன்ருவது வரிசைக் கருத்துக்கள் அனுபூதி சூழ்நிலை களில் தொடங்கியன. இந்த எண்ணங்களின் வரிசைத் தொடக்கம் குரானிலிருந்து தொடங்குகிறது. குரானில் அனுபூதிமுறை கொண்ட பல செய்யுள்கள் உள்ளன. அனுபூதி முறையைக் காணும் விருப்பமுடைய முஸ்லீம் களில் மிக முந்திய கூட்டத்தார் ,துறவுள்ளம் பூண்ட வர்கள் ; ஆழ்ந்த கருத்துகளிலும், வழிபாடியற்றுவதிலும் தாங்கள் ஈடுபடுவதற்கு, மனக் குழப்பத்தைத்தரும் உலகத் தொடர்பை விட்டு விலகியவர்கள், ஆற்றல் பொருந்திய சமய உணர்ச்சிகளால் இயக்கப்பட்டவர்கள் ஆவர். மதக் கோட்பாட்டின்படி நடப்பதைவிட, சமயச் சடங்குகளைச் செய்வதைவிட, உள்ளத்து ஒழுக்கமும் தூய்மையுமே மிக முக்கியமாக இவர்கள் வற்புறுத்தினர்கள். மெய்ப்பொருள் இயல் வழக்குரைகளால் இவர்கள் மன நிறைவு பெற்ற வரிலர். அவ்வழக்குரைகள் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவுக்குப் பொருந்துவன ; ஆனல் ஆன்மீக உறுதிப் பாட்டின் வேட்கையைத் தணிப்பவை அல்ல. நபி அவர் களின் தோழர்களிற் சிலர் இவ்வகையோர்களைச் சேர்ந்த வர்கள். இவர்களுக்குத் துறவிகள், போதகர்கள், தவறு களுக்கு வருந்துவோர், கடவுட் பற்றுள்ளோர் எனப் பல பெயர்கள் உள. இவர்கள் தனிமையில் வாழ்ந்தவர்கள்; தம்மையே ஒறுத்தல், சிந்தனையில் ஆழ்தல் இவைகளைக் கைக்கொண்டவர்கள். மனிதர்களை மிகவும் எச்சரித்து நபி

அவர்களின் ஆர்வமுடைய போதனைகளின் மூலம், பாவத்தைப் பற்றியும் பாவத்திற்குத் தண்டனைகளைப் பற்றியும் எழுச்சியான உணர்வைக் கொண்டவர்கள் இவர்கள். எட்டாம் நூற்றாண்டின் முடிவில் இவர்களுக்கு "சூபி" (Sufi) என்ற பெயர் வழங்கப் பெற்றது. தொடக்க கால சூபிகள், இஸ்லாம் சமயப்படி விலக்குவன விலக்கியும் கொள்பவன கொண்டும் அச்சமயத்தைக் கடுமையாகப் பின்பற்றினர். இவர்களுடை வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் துறவு, தன்னலம் மறுத்தல், வறுமை என்பவைகள் ஆகும். இவர்கள் உண்ணு நோன்பிலும், கடவுளோடு ஒன்று படுவதிலும் அளவிற்கு மேற்பட்டு ஈடுபட்டார்கள். அனுபூதி முறைக் கொள்கையை மேற்கொண்டு கடவுள் காட்சி பெறுவதையும் அவரோடு ஒன்றுபடுதலிலும் நம்பிக்கை உடையவர்களாக இருந்தனர்.

"சூபி"க்களுடைய ஆன்மீக வாழ்வு கடவுளோடு ஒன்றுபடும் பெருவழியில் செல்லும் பயணமாக முடிந்தது. இப்பயணம் பலநிலைகளைக் கொண்டது. ஒவ்வொரு நிலையிலும் பொருத்தமான ஒழுக்கத்தின் வெற்றிகள் உள. இப் பெருவழியில் செல்லுவோருக்கு வரையறை பெற்ற நடத்தைகள் விதிக்கப்பெற்றன. இவர்களுள் வல்லவர்கள் இவற்றை நன்கு அறிந்திருந்தனர். இவ்வறிவு, சாதாரண அறிவிலிருந்து வேறுபட்டது. இது உள்ளத் துணர்வு. அறிவின் துணை கொண்டு அறிவது வேறுவகை அறிவு. கடவுளின் அருட் குறிப்பு இன்றி இவ்வுணர்வைப் பெற முடியாது. இவ்வுணர்வின் நோக்கம் பிரபஞ்ச உணர்வு, பேரின்பக் காட்சி மெய்ப்பொருளுடன் ஒன்றாகிப் பேரின்பத்தில் திளைத்தல் முதலியவைகளைப் பெறுதல் ஆகும். தொடக்க காலத்து "சூபி"க்கள் இக்கொள்கைகளை அவர்களுடைய போதனைகளில் காலப் போக்கில் சேர்த்தார்கள்.

மன்சூர் என்பவர் கி. பி. 922-ல் தூக்கிடப்பட்டதோடு இக்கொள்கைகளை முறைப்படுத்துதல் தொடங்கிற்று. பல புத்தகங்கள் இவற்றைப்பற்றி எழுதப் பெற்றன. எடுத்துக் காட்டாக 'அபு நசர் உள்-சர்ராஜ' (Abu Naśr Ul Saraj) என்பவர் எழுதிய 'கித்தாப்-உல்-லூமா (Kitab Ul Luma); 'கலாபதி' எழுதிய கித்தாப்-உங்-தா-அருப் (Kitab Ul Ta aruf) 'மக்கி' எழுதிய 'கூட்-உல்-, 'குலாப்', 'சுலாமி' எழுதிய 'தபாகட்-அல்-சூபியா'; இஸ்பாகானி எழுதிய

'தபாகத்-அல்-ஆசாபியா'; குஷாயிரீ எழுதிய 'ரிசாலா'; சூசைரீயா குச்வீரி எழுதிய கஷ்புல் மக்சூப்; முதலிய நூல்கள் ஆகும்.

பன்னிரண்டாம் நூற்றுண்டின் முடிவில் 'தசாவ்வுப்' கொள்கை முஸ்லீம் மனத்தைக் கவர்ந்து கொண்டது. ஒவ்வொரு கொள்கை முறைகளும் இக்கொள்கைகளில் தோய்ந்தன. தொடக்கத்தில் நேர்ப்பார்வையால் பார்க்கப் பெருதவை இப்பொழுது சமயக் கட்டுப்பாட்டின் ஒரு பகுதியாகவே அமைந்தன. இஸ்லாமிய சமயத்தின் மிகப் பெரிய சிந்தனையாளர், இஸ்லாமை மெய்ப்பித்தவர், என்னும் பெயர்களைக்கொண்ட 'இமாம் கசாலி' (Imam- Ghazali) என்பவரால் இது ஏற்பட்டதாகும். மெய்ப்பொருள் இயலை மிக விரிவாகவும் ஆழ்ந்தும் கற்ற பிறகு இவர் அவ்வறிவு போதியதன்று என்ற முடிவுக்கு வந்தார். தன் உணர்வும், தன்னொளியும், பேரின்பமுமே ஆன்மாவைத் தாக்குகின்ற ஐயங்களைப் போக்குவன; வாழ்க்கையை நடத்துவதற்குத் தக்க வழிகாட்டிகளாகும், உள்ளத் தெளிவைப் பெறுதலும் உறுதியை அடைதலும் கை கூடும் என்ற முடிவுக்கு வந்தார். அனுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலோடு, இஸ்லாம் மதப் போதனைகளைப் பொருந்தச் செய்ய முன்ருர். சமயக் கொள்கைகளுக்கும் கட்டுப்பாடுகளுக்கும் பகுத்தறிவு முறைப்படி பொருள் கண்டார். மனம் நன்ருக ஒழுங்கு முறைப்படி செயலாற்றப் பழகினர். புலன் அறிவுகளின் துணையின்றி, ஆத்ம அறிவைப் பெறக் கூடும். உலக அறிவு புலன் உணர்வை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இவ்விருவகை அறிவின் வேற்றுமைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது இவருடைய போதனை. ஆன்ம அறிவு அல்லது ஞானம் வேண்டிய ஒருவன் சமயச் சட்டத்தின் கட்டுப்பாடுகளுக்கு அடங்கி நடத்தல் வேண்டும். கழிவிரக்கம் காட்டும் வழியில் செல்ல வேண்டும், துறவை மேற்கொள்ள வேண்டும், ஊனை ஒறுத்தல் வேண்டும், நம்பிக்கை வேண்டும், ஒற்றுமை அடைய வேண்டும். ஒளியையும் பேரின்பத்தையும் தருகின்ற சிந்தனைகளையும், பயிற்சிகளையும் பெறவேண்டும். பயணம் செல்வோரின் முழுவாழ்வும் இவற்ருல் மாற்றம் அடைகின்றது; விருப்பமும், ஆசையும், அழிகின்றன; உலகப் பொருள்கள் யாவும் உணர்வினின்றும் கழிகின்றன; சிந்

தனை கடவுளிடத்தே உறுதி பெறுகின்றது. முடிவாக அருட்செல்வர்கள் அருட்காட்சி பெற்று, தன் தன்மையும் நீங்கித் தெய்வீக மெய்ப்பொருளிடம் என்றும் இருத்தலைப் பெறுகின்றார்கள்.

'கசாலி' என்பவரின் இயக்கம் எங்கும் பரவியது; நிலைத்ததும் ஆயிற்று. மெய்ப் பொருள் இயல் அறிஞர் களுள் இபின் தூபாயில் (Ibn tufayl) (கி பி. 1185) இவரை வியந்து பாராட்டியவராகும். 'சூபி'க்களுள் பல முறைகளை நிறுவிய பெரியோர்கள் இவரைத் தலைவராக ஏற்றனர். அப்துல் காதர் ஜீலாணி (Abdul Qadir Jilani) என்பவர் (கி. பி. 1166) காதிரியா முறைகளை ஊக்கியவர். அகமத் அப்பாயி (கி பி.1182) ரிபாயா என்ற முறையை ஏற்படுத்திய வர். ஜிகாப்-அல்-தின்-சுரவார்த்தி (கி.பி.1234) சுரவார்தியா முறையை ஏற்படுத்தியவர். இவர்கள் யாவரும் 'கசாலி என்பவருடைய போதனைகளைப் பின் பற்றியவர்கள். புகழ் வாய்ந்த முஸ்லீம் மெய்ப்பொருள் சிந்தனையாளர் முகி-அல் -தின்-இபின்-ஹல்-அராபி (கி. பி. 1164) என்பவர், கசாலி யின் இயக்கத்திற்குள்ளானர். எபின்-அல்-அராபி- மிகச் சிறந்த அனுபூதி மெய்ப்பொருள் அறிஞர். இவரிடத்தில் அனுபூதி மெய்ப்பொருள் இயல் அதன் உச்ச நிலையை அடைந்தது. இவருக்குப் பின் மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றி எழுதியவர்கள், உரை கண்டவர்களும் தெளிவுரை கண்டவர்களுமே ஆவர். புதுமுறைகளை உண்டு பண்ணிய வர்கள் அல்லர். எபின்-அல்-அராபி என்பவர் அவர்களுக்கு முன்பிருந்த அனுபூதி மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்கள் எல்லோருடைய கருத்துக்களையும் சேகரித்தார். எல்லாம் கடவுளே என்ற ஒரு முறையாக அவற்றை முடைந்தார். இது முஸ்லீம் கவிகளையும் சூபிகளின் போதனைகளையும் உடனே தூண்டுவதாயிற்று. இபின்-அல்-அராபி என்ப வரின் மெய்ப்பொருள் இயல், உள்ளது, ஒருமைப்பாடு உடையது என்னும் கருத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டது. இவர் கருத்துப்படி உள்ளது எல்லாம் ஒன்றே. அது முழு உரிமை பெற்றது. இப்பரம்பொருள் மனித அறிவால் அறியத்தக்கது அன்று. கடவுள் ஒருவருக்கு அன்றி எல்லாம் கடந்த அவர் தன்மை தெரிவதன்று. அவர் ஒருவ ரன்றி யாரும் அவருடைய ஒன்றுபடும் முக்கியத் தன்மை அறிய இயலாது. பண்பு யாதென உரைக்க இயலாத

தனிமை உடையது ; அறிவாலும் அறியப்படும் பொருளும் என்ற இருமை அற்றது. இதுவே ஒருமை நிலை எனப் பெறுவது.

அறிவால் உணரப்படும் ஒருமை என்பது எல்லாம் கடந்து நிற்கும் தனிமையும் யாவற்றுள்ளும் உள்ள தன்மையும் சேர்ந்த உள்பொருள் என்பதன் கருத்தாகும். இந்த உள்பொருளே பரம்பொருள், அவசியப்பொருள் தானே பிறந்தது. தானே உண்டாக்கிக் கொண்டதுமாகும். தற்செயலாய் நிகழ்வதற்கு மாறானது. படைத்தலும் காரணத்தால் தோன்றுவது உடையது. ஆனால், 'ஹக்' (Haqq) 'உள்பொருள் அல்லது அதன் முக்கியத் தன்மை அல்லது ஒருமை என்பதும் 'கால்க்' (Khalq) என்னும் தோற்றம் அல்லது வடிவம் அல்லது பலவகையாதல், இவ்விரண்டும் ஒன்றின் உள்ளும் புறமும் ஆகிய இரண்டு கூறுகளாகும்'. "அவரை அவர் மூலமே நினைத்தால், அவரும், தம் மூலமாகவே தம்மைக் கருதுகின்றார். இதுவே ஒன்றுபட்ட நிலை. ஆனால் அவரை உன்மூலம் நீ கருதினால் அவ்வொருமைப் பாடு மறைகின்றது". ஒன்றைப் பலவாகக் கூறுவதும் அதை வகைப்படுத்துவதும் அதைப்பெருக்குவதாகும். அவ்வொன்று தன்னிலையில் எளியது, பிரிக்க முடியாதது.

ஒன்றிற்குரிய பண்பும் பலவற்றிற்குரிய பண்பும் அவற்றின் உண்மை நிலையில் ஒன்றேடொன்று ஒப்புவவாயினும், அவற்றை ஒன்றிலிருந்து ஒன்றை வேறுபடுத்தி உணர வேண்டும். அவ்வொன்று வடிவம் கடந்தது. பலவோ, ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் கொண்டவை. அம்முதல் ஒன்று இன்றியமையாமையை ஏற்கின்றது. தலைமையையும் என்றுமுள்ள தன்மையையும் ஏற்றிருப்பது. இரண்டாவது தற்செயல் நிகழ்வையும், அடிமைத் தன்மையையும், நிலையாமையையும் ஏற்பது.

கடவுளும் பிரபஞ்சமும் அவற்றின் முக்கியமான தன்மையில் ஒன்றானவை; ஆயின் அவை இரண்டும் என்றுமுள்ளவை. உள்பொருளின் எல்லாம் கடந்த நிலை ஒன்று; மற்றொன்று எல்லாவற்றுள்ளும் உள்ளார்ந்த நிலை; ஒன்று பலவற்றைப் படைப்பதன்று ; படைப்பு என்பது முன்பே உள்ள ஒன்றின் தோற்றமே; என்றும் யாவற்றுள்ளும் இருக்கும் ஒன்று, வெளித்தோற்றம் பெற்று நிலையில்லா

வாழ்க்கை ஏற்கின்றது. பிரபஞ்சம் அதன் இருப்பைப் பெறுவதன்று, காரண காரியத் தொடர்பையும் வெளிப் பட்டுத் தோன்றும் நிலையையும் பெறுகின்றது.

கடவுளோடொப்ப என்றும் வாழும் பிரபஞ்சம், நாம் அறியும் பிரபஞ்சம் அன்று. என்றுமுள்ள பிரபஞ்சம் என்பது அதன் உண்மைநிலை; அதன் வடிவமன்று. இவ் வடிவப் பிரபஞ்சம் தோற்றுவிக்கப்பெற்றது. தற்செயலாய் நேர்வது, உள்பொருள் அன்று.

இபின் அல் அராபி என்பவரின் கருத்துப்படி உள் பொருள் நம் அறிவோடு தொடர்புகொள்ளும் மூன்று தன்மைகளைக் கொண்டது ;

1. புற உலகமாகத் தோன்றியும் கண்டும் அறியப் படும் உள்பொருள் நம் மனத்திற்குப் பொருளாவது.

2 எல்லாம் கடந்து நிற்கும் பரம்பொருளாகிய உள்பொருள் அதன் உளதாம் தன்மையையன்றி வேறெது வும் கூறத்தக்கதன்று.

3 உள்ளுணர்வால் உணர்வதும் கருதல் அளவை யால் அதன் உளதாம் தன்மையை அறிவதுமாகிய உள்பொருள்.

இவற்றுள் முதலாவது, நிகழ்ச்சிகளோடு பொருந்தித் தோன்றும் பிரபஞ்சம்; இரண்டாவது, பரம்பொருள் ; மூன்ருவது, நம் நம்பிக்கைகளில் தோன்றும் கடவுள் நிலை ; முதலாவதும் மூன்ருவதும் ஒன்ருேடொன்று தொடர்பு கொள்ளும் நிலை. இவை இரண்டிற்கும் குணங்கள் உள. முதலாவதற்கு, யாவற்றுள்ளும் காணப்படும் தன்மை யுண்டு ; மூன்ருவது எல்லாம் கடந்த நிலையின் தன்மை கொண்டது. கடவுளிடத்தில் ஒற்றுமையுடன் பலவாகப் பெறுதலும் காணப்படுகின்றது. பன்மையில் ஒருமை உள்ளது. தெய்வப் பெயர்களின் ஒற்றுமை கொண்டது.

இரண்டாவது பன்மை ஏற்பது அன்று. அதன் ஆற்றலின் முழுமை அதன் ஒற்றுமையாவது. அது அறியப்படும் பொருளும் அன்று. வழிபடும் பொருளும் அன்று. அறியாமையால் மூடப்பெற்று இருப்பதும், இருப்பு அற்றதும் ஆகும். கடவுள் நம்பப்படும் பொருள். நம் அறிவால் காணப்படுவது ஆதலினுல் நம்மால் அது

படைக்கப்பெற்றது. அற நெறிகளும், சமயங்களும் கூறும் உருவம்பெற்ற கடவுள், பரம்பொருளை மறைக்கும் முகமூடி.

தோற்றப் பிரபஞ்சத்திற்கும், கடவுளுக்கும் இடையே, ஒன்றிற்கும் பலவற்றிற்கும் இடையே, உள் பொருளின் தனித்தன்மை உறுதலில் முதல் இயல்பு தோன்றுகிறது. அது கடவுள் தனக்குத்தானே வெளிப்படுத்திக் கொள்வது ஆகும். கடவுள் தன் மனத்தின் உட் பொதிந்த நிலையிலும் அவர் தன்மையிலும் அறியும் கருத்துக்களிலும் தனிப்பட்ட வழிகளிலும் அளவற்ற வடிவங்களில் தன்னைத்தானே காண்கின்றார். மூலப்பொருள் போன்ற நிலைத்த இவ் வடிவங்கள் உட்பொதி நிலைகளே யாகும். அவற்றிற்குப் புற இருப்பு இல்லை.

அந்த உள்பொருள் அயான்–அல்–தாபிதா மூலம் தன்னைத்தானே வெளிப்படுத்திக் கொள்வதோடு, பிரபஞ்ச அறிவாகவும் உள்பொருளின் உண்மையான முதல் அறிவாகவும், தோற்ற உலகமாகவும் பிரபஞ்சத்தின் உடலாகவும், முதற்பொருளாகவும், தோற்றமளிக்கின்றார். தோற்ற உலகம் எப்பொழுதும் மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றது. என்றும் எப்பொழுதும் உள்ள வெளிப் பாடுகளாகக் கணக்கற்ற வரிசைகளில் தனிப்பட்ட குறிப்புக்களாக அது அமைகின்றது.

பிரபஞ்சம் என்பது உயிரற்ற உடல்; செம்மை பெறாத கண்ணாடியைச் செம்மைபெறச் செய்யக்கடவுள் விரும்பினார். அவ்வாறு செம்மை செய்வதால் அவருடைய குணங்களின் முக்கியமான தன்மை அதில் காணப்படுகின்றது. கடவுளுடைய உள் அறிவால் ஒரு நுண்ணிய உயிர் அவரிடம் தோன்றுகின்றது. அவ்வுயிரே மனிதன், அதுவே கடவுளின் அதிகாரத்தைப் பெற்றது. உடலில் தோன்றி உயிரில் என்றும் அழியாது இருப்பது.

இபின்–அல்–அராபி பிரபஞ்ச அறிவை முதல் அறிவு என்றும், உண்மை என்றும், சான்றோனாகிய மனிதனாகத் தோன்றும் முகமத் நபியின் ஆன்மா என்றும், அது நபிகள் எல்லோரின் மூலமும் தூயோர்களின் மூலமும் வெளிப்படு கின்றது என்று கூறுகின்றார். உள்ளே வாழும் ஆன்மா அதை உடையவர்களுக்கு தெய்வீக அறிவைத் தருகின்றது. தூய ஆன்மாவும், கடவுளின் படைப்பாற்றலும் பிரபஞ்சத்தைக் காத்து அதற்கு வழி காட்டுகின்றன.

பிரபஞ்ச அறிவு அல்லது பகுத்தறிவு தனிப்பட்ட ஆன்மாக்களாக அதன் முறையாக வெளிப்படுகின்றது. பிரபஞ்ச ஆன்மா தன்னை முழுவதும் அறிந்து கொள்ளும் அறிவை உடையதாகும். ஆதலின் அதன் உருவங்களை அறிந்ததாகின்றது. அதன் உருவங்கள் அல்லது தனிப்பட்ட ஆன்மாக்கள், ஒவ்வொன்றும் தனியாகத் தங்களை அறிந்து கொள்வன: ஆயினும் முழுமையும் அவைகள் அறிந்தவைகள் அல்ல. தனிப்பட்ட தனி ஆன்மாவுக்கு அல்லது மனிதனுக்கு மூன்று மூலப் பொருள்கள் உள்ளன. அவை உடல், ஆன்மா, உயிர் என்பனவாகும். மனிதன் உடல், பிரபஞ்ச உடலின் ஒரு தோற்றநிலை. மனித ஆன்மா உயிராற்றல் பெற்ற பிரபஞ்ச ஆன்மாவின் ஒரு தோற்ற நிலை ஆகின்றது. மனித உயிர் பிரபஞ்சப் பகுத்தறிவின் ஓர் உருவாகும். பரம்பொருளாகிய ஒன்றிலிருந்து மனிதன் வரையில் உள் பொருள்தானே வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவதில் தொடர்ந்த படிமுறை வளர்ச்சி உண்டு. அவ்வளர்ச்சி பல நிலைகளைக் கொண்டது. மனிதனிடத்தில், பொருளும், உயிரும், உண்மையானதும், இயல்வதும், உள்நோக்கும், புறநோக்கும் கூடுகின்றன. உள்பொருளாகிய ஒன்று பலவாகத் தோன்றும் நிலைமைகளில் பல நிலைமைகளில் அளவை முறைப்படி தோன்றுகிறது. மனிதன் மெய்ப்பொருளோடு தான் ஒன்ருகும் தன்மையை அடையத் தான் வந்த வழியே திரும்பிச் செல்ல வேண்டுவதாகின்றது; பரம் பொருள் நம்முடைய அறிவிற்படுமாறு இயங்கிவந்த நிலைகளின் வழியே மனிதன் ஏறிச் செல்லுகின்ருன். இபின்–அல்–அராபி என்பவர், மனிதன் தான் முக்கியமாக கடவுளோடு ஒன்றுபடும் ஒடுக்க முறை ஞானத்தில், ஏழு நிலைகளைக் கணக்கிடுகிருர். உறுதிப்பாடு தரும் அறிவிலிருந்து, உறுதியின் தன்மையின் மூலம் உறுதியின் உண்மைக்கு அவன் ஒன்றுபடும் உணர்வு செல்கின்றது. இம்முறை படிப்படியாக அறியாமையில் இருந்து எல்லாவற்ருேடும் தவறில்லாது ஒன்றுபடும் அறிவுக்குச் செல்கின்றது. எல்லா வடிவங்களும் மறைகின்றன. உள் பொருள்களே நிலைத்திருக்கின்றன. இவ்வாறு தோற்றப் பிரபஞ்சத்தின் அழிவிற்கும், உள்பொருளின் தோற்றத்திற்கும் இம்முறை செல்கின்றது. இதன் ஒவ்வொரு நிலையிலும் நிகழ்ச்சி உலகத்தின் ஒவ்வொரு தன்மைகளில் உள்ள ஒவ்வொரு மறைப்பும் நீக்கப்படுகின்றது. தேடிச் செல்வோன்

ஒவ்வொரு நிலையிலும் உள்பொருளின் அருகே செல்கின்றான். முடிவாக எல்லா மறைப்புக்களும் விலக்கப் பெறுகின்ற வரையில் உள்பொருளுக்கு ஒருபடி அருகே செல்கின்றான். கடவுள் அல்லாத மற்ற எல்லாம் நீங்கு கின்றன. மெய்ப்பொருள், நிறைந்த மேன்மையுடன் தோன்றுகின்றது. ஆன்மா கட்டுப்பாடில்லாத விடுதலை அடைகின்றது. எடுத்துக்கூற முடியாத இன்பத்தை அடைகின்றது. மனிதன் அவன் வீட்டை நோக்கிச் சென்ற பயணம் முடிகின்றது. அவன் குறிக்கொண்ட இடத்தை அடைகின்றான்.

சூபிகள் அவர்களுடைய குறிக்கோளின் இடத்திற்கு அநுபூதி வழியில் செல்கின்றனர். அவ்வழி அறிவு ஆராய்ச்சி இயல் அடிப்படையாகக்கொண்டு அளவை முறைப்படி அமைந்தது. இம்முறைப்படி அறிவு என்பது இருவகைப்பட்டது. பகுத்தறிவின் மூலம் பெறுகின்ற அறிவு ஒன்று, மற்றொன்று உள்ளுணர்வு அல்லது உடனே பெறும் அறிவு. முதல்வகை அறிவின் கருவிகள் புலன்களும், அவை தரும் அறிவும், அவ்வறிவின் மூலம் பெறும் பிரபஞ்ச அறிவும் ஆகும். இரண்டாம் வகையைச் சேர்ந்த அறிவு, மெய்ப்பொருளை மெய்ப்பொருளாக அறியும் அறிவு. அது, மனத்தால் அறியும் அறிவிற்கு வேறுபட்டது. மெய்ப் பொருள் நேர் உட்காட்சியை அது உணர்த்துவது. இவ்வறிவு, பிரபஞ்ச காரணத்திலிருந்து மனித பகுத்தறி விற்கு நேரே செல்வது. இது தெய்வீக அறிவு, விளங்காத, காண முடியாதவற்றின் அறிவு. அது கடவுளின் அருளால் பெறுவது. மனத்தால் பெறும் அறிவு அனுமானிக்கக் கூடியது, எல்லை உள்ளது, இடைப்பட்டது போலன்றி இது உறுதியானது, சொல்ல முடியாதது, நிறைவு கொண்டது.

ஆன்மா முற்றிலும் செயலற்று அமைதியுற்றுத் தூய்மை யுற்று இருக்கின்ற நிலையில், இவ்வறிவின் ஒளி அதன்மேல் வீசுகின்றது. இந்த நிலை உள்ளத்திற்குத் தூய்மை தரும். ஒழுக்கக் கட்டுப்பாடுகளால் இந்நிலை உண்டாவதாகும். இது, ஆன்மா கடவுளோடு ஒன்றுபடுகின்ற உணர்வைப் பெறுமாறு ஆன்மாவை நடத்திச் செல்கின்றது.

இபின்–அல்–அராபி என்பவரின் புலன்கடந்த அறிவியல் முறை, சமயத்தைப்பற்றி விரும்பத்தக்க முடிவில்

அவரைக்கொண்டுபோய்ச்சேர்த்தது. எல்லாச்சமயங்களும் ஒருமைப்பாடு உடையன என்று அவர் நம்பினர். அவர் கருத்தின்படி எல்லா வழிகளும் ஒரு நேர் வழியில் போகின்றன. அந்நேர் வழி கடவுளிடத்தில் கொண்டு போய்ச் சேர்க்கின்றது. கடவுள் ஒருவரே என்னும் சமயம் கடவுள் பலர் என்னும் சமயம், மெய்ப்பொருள் இயல் சமயம் பண்படாத உருவ வழிபாடு, எல்லாம் ஒரே கடவுளைப் பற்றிய சமயங்கள் ஆவன; ஒரே பிரபஞ்ச சமயத்தினை, வெவ்வேறு கூறுகள் என்று அவர் கருதினர். எவ்வாறு எனில் "உங்களில் ஒவ்வொருவருக்கும் நாங்கள் ஒரு சமயத்தையும் ஒரு வழியையும் உண்டுபண்ணியிருக்கிறோம்'' எனக் குரான் கூறுகின்றது. ஆதலினல் வழிபடும் எல்லாத் தெய்வங்களின் முக்கியத் தன்மையும் கடவுளே ஆகும். எந்த வடிவத்தில் வழிபட்டாலும் அவரையே வழிபடுவது ஆகும். உண்மையாகவே அவரைத்தவிர வேறு எவரையும் வழிபட இயலாது. ஏனெனில் "நீ அவரைத்தவிர எவரையும் வழிபடமாட்டாய்" என்று அவர் விதித்திருக்கின்றார். மனிதர்கள் வழிபடுகின்ற பொருள்களைப் பொறுத்து மனிதர்களின் சமயங்கள் வேறுபடுகின்றன. சிலர், விண்மீன்கள், மரங்கள், தெய்வங்கள், ஆண் தெய்வங்கள், பெண் தெய்வங்கள் முதலிய மனத்தின் படைப்பான இவைகளைக் கடவுளின் அரை குறையான வெளிப்பாடுகளை வழிபடுகின்றனர். ஆனல் ஒவ்வொருவரும் அவரவர் நம்பிக்கையில் தவறு இல்லாதவர் ஆகும். ஆனல் அவரை அவருடைய பிரபஞ்ச வடிவத்தில் எல்லாத் தெய்வீகப்பெயர்களிலும், உண்மையாகிய பெயராகிய, அல்லா என்னும் பெயரால் வழிபடுபவர்களே உண்மையான அறிவுள்ளவர்கள். எல்லா வழிபாட்டின் அடிப்படையும் வழிபடும் பொருளிடம் கொள்ளும் அன்பாகும். அன்பு என்பது உயிருள்ளவைகள் யாவற்றினிடத்திலும் பரவி அவை யாவற்றையும் ஒன்று சேர்த்துக் கட்டுகின்ற உலகப் புதுச்சட்டம். ஆதலினல் மிக உயர்ந்த வழிபாடு உண்மையான வழிபாடு, கடவுளை உயர்ந்த அன்பின் வெளித்தோற்றமாக வழிபடுவதே ஆகும்.

முஸ்லீம் சிந்தனைகள் எழுப்பிய மலைக்கச் செய்யும் மிகப்பெரிய அமைப்புக்களில் ஒன்று, இபின்-அல்-அராபி

என்பவரின் மெய்ப்பொருள் இயல் முறையாகும். இதன் பின் தோன்றிய எல்லா எண்ணங்களிலும் இதன் முத்திரை பதிந்திருக்கின்றது. இது தந்த தெய்வீக ஊக்கம், பாட்டுக்களிலும் செய்யுட்களிலும் மனிதர்களின் நடத்தை களிலும், சூபிக்கள், தூயோர்கள் முதலியோர் வாழ்க்கை யிலும் தூண்டுதல் அளித்தது எண்ணற்ற ஆசிரியர்கள் இவர் நூல்களைப் பற்றி உரை எழுதினர் புலமை சான்ற நூல்களையும், எல்லோரும் விரும்பும் புத்தகங்களையும் எழுதி விளக்கினர். இவர் சமயக் கட்டுப்பாட்டிற்கு அடங் காதவர் என்று சிலர் இவரைத் தாக்கினர்; சமயப்பகைவர் என்றும் சிலர் கண்டித்தனர். ஆனால் மக்கள் இவரைப் பெரும் புலவர்களுள் ஒருவராகவும் கடவுள் வெறிபெற்ற தூயோர் என்றும் கருதினர்.

உகிகாப்-அல்-தின்-சுக்ரவாதி-மக்தூல் (கி. பி. 1155-1190) என்பவர் இபின்-அல்-அராபியொடு உடன் காலத் தவர். அவர் மற்றொரு முக்கியமான அநுபூதி மெய்ப் பொருள் அறிஞர். இவர் யாவும் கடவுள் என்ற கொள்கையை உடையவர். இவருடைய முறை 'கிக்காமத்-அல்-இஷ்ராக்' என்று பெயர் பெறும். இவர், தனி முதல் ஒளி என்பது அதன் இயற்கைத் தன்மையில் எப்போதும் ஒளி தருவது; அது முடிவான உயிர் தத்துவ விளக்கம் கொண்டது என இவர் கருதினர். 'அப்துல் கரீம் ஜீலி' (கி. பி. 1365-1417) என்பவர் அல்-இன்-இன்சானுல்-காமில் (Al In Insanul Kamil) (நிறைவுபெற்ற மனிதன்) என்னும் நூலை எழுதிய புகழ் பெற்ற ஆசிரியர். இபின்-அல்-அராபின் கொள்கை முறையைச் சேர்ந்தவர். பதினைந்தாம் நூற்றாண்டின் மிகச் சிறந்த சூபிப் புலவர் நூர்-அல்-தின்-ஜாமி (கி. பி. 1414-92) என்பவரும் இக்கொள்கையைச் சேர்ந்தவர். இவருடைய சிறுநூல் 'லா-ஆயிக்' (Law-Aih) (திடீர் ஒளி) என்பது. அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலின் சுருக்கமான நூல். பொதுமக்களால் பெரிதும் விரும்பப் பெற்றது.

முஸ்லீம் ஆழ்ந்த சிந்தனைகளின் மூன்று அருவிகள் பிடிவாதக் கொள்கைகள், மெய்ப்பொருள் இயல், அநுபூதி இயல் என்னும் மூன்றும், குரானிலிருந்து தோன்றியவை. ஆனால் இவற்றின் வளர்ச்சி, முஸ்லீம் அறிவின் சூழ்நிலை களால் ஏற்பட்டது; சமுதாய நிகழ்ச்சிகளாலும் வரலாற்று

நிகழ்ச்சிகளாலும் ஏற்பட்டதன்று. இதன் ஒரு புறத்தில் கிறித்தவரின் ஆழ்ந்த சிந்தனைகளாகிய நியோப்ளா டோனிக் கொள்கை முறைகளும், மற்ருெருபுறத்தில், ஈரான், இந்தியக் கருத்துக்களும் சூழ்ந்திருந்தன. இவை ஒவ்வொன்றும் உதவிய பங்கின் அளவை மதிப்பிடுவது கடினமானது. இவற்றை மதிப்பிடுவதற்கும் இது ஏற்ற இடமன்று. ஆனல், பிரௌன், (Brown) மாக்ஸ் கார்டென் (Max Horten) கோல்டுசைஹர் (Goldziher) முதலியோரும் மற்றவர்களும் இந்தியாவிலிருந்து பெற்ற முக்கியமான மூலக்கருத்துக்கள் முஸ்லீம் சிந்தனைகளில் உள்ளன எனச் சான்று பகர்கின்றனர்.

வெவ்வேருன சிந்தனை முறைகள், பிடிவாதக் கொள்கைகள், மெய்ப்பொருள் இயல், அநுபூதி மெய்ப் பொருள் இயல் இந்தியாவில் நிலையாகத் தங்கியவைகளைப் பற்றிக்கொண்டு இந்தியாவிற்கு வந்தன. முஸ்லீம்களில் கற்றறிந்தோருக்கும் இந்துக்களுள் கற்றறிந்தோருக்கும் தொடர்பு ஏற்படும் வாய்ப்புக்கள் மிகச் சிலவாக இருந்தன. ஒருவருக்கொருவர் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களைக் கொடுத்து வாங்கியது மிகவும் குறைவு. சமஸ்கிருத மொழியைக் கற்ற முஸ்லீம் அறிஞர்கள் மிகச்சிலர். சூபி களாகிய முஸ்லீம் துறவிகளின் தன்னலமற்ற வாழ்க்கை யால் கவரப்பட்டு, அவர்களைச் சூழ்ந்தவர்கள் மூலம், இந்துக்கருத்துக்களை முஸ்லீம்கள் பெற்றனர். இத்தொடர் பால் அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களில் ஒரு வருக்கொருவர் மிக நெருங்கியவர்கள் ஆனர்கள். முஸ்லீம் சூபிகளும் அவர்கள் சமய அமைப்புக்களும், இந்துக்களின் பழக்கங்களில் பலவற்றை மேற்கொண்டன. சூபிக் கருத்துக்களை இந்து வேதாந்தம், மிக நெருங்கித் தன்வயப்படுத்திக்கொண்டது.

முஸ்லீம் அநுபூதி மெய்ப்பொருள் கருத்துக்களும், சமயக் கருத்துக்களும், இந்துக்களிடையே பல சீர்திருத்தக் கருத்துக்களைத் தூண்டின இவை நாடெங்கும் பரவி, இந்து எண்ணங்களையும், வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் களையும் ஆழமாகத் தாக்கின.

மொகலாயர் காலத்திற்கு முந்திய காலத்திய இந்திய முஸ்லீம் அரசர்களின் அரசவைகளில் மைய ஆசியா,

பாரசீகம் முதலிய நாடுகளிலிருந்து பல புலவர்கள் கூட்டமாகக் கூடினர். அவர்களுக்குள் பலர் பாவலர்; பலர் வரலாற்று அறிஞர்கள்: பலர் சமயச் சித்தாந்திகள். அப்போது மெய்ப்பொருள் இயல் மிக விரும்பப்பெறவில்லை ஆனால் சட்ட நூல்கள் பயிலப்பட்டன. அநுபூதி மெய்ப்பொருள் முறைகள் நிறையத் தெரிவிக்கப்பட்டன. சிறந்த சூபிக்கள் இந்தியாவில் வாழ்ந்து பல இடங்களில் போதனை செய்தனர். அவர்களைப் பின்பற்றியோர் பலர். அவர்களால் முஸ்லீம் மதம் நாட்டில் பரவிற்று.

தோக்ளாக் குல அரசர்கள், முஸ்லீம் சட்டப்படிப்பை ஆதரித்தனர். பல சமஸ்கிருத நூல்களை முக்கியமாக வான இயல், இசையைப் பற்றிய நூல்களையும், கதைகளையும் பாரசீக மொழியில் பெயர்க்க ஏற்பாடு செய்தனர். பொதுவாக இக்காலம் கல்வி குறைந்த காலமாயிற்று. ஆனால் தைமூர், படையெடுத்துத் தோக்ளாக்கை வென்ற பிறகு பல முஸ்லீம் புலவர்கள் இந்தியாவிற்கு வந்தனர். மொகலாயப் பேரரசு இந்தியாவில் ஏற்பட்ட பிறகு இந்த இயக்கம் பெரிதும் ஊக்கம் பெற்றது.

இந்தியாவில் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டில் இருந்த முஸ்லீம் புலமை, ஆதாரங்கள் மேம்பட்டிருந்த அறிவியல் நூல்களைக் கற்பதை மேற்கொண்டது. இக்காலம் தொடங்கி பகுத்தறிவு நூல்கள் ஆதிக்கம் பெற்றன. இதன் பயனாக, அளவையும் மெய்ப்பொருள் இயலும் கல்வி நிலையங்களின் பாடத் திட்டங்களில் இடம்பெற்றன.

இவ்வாறு பிடிவாதக் கொள்கைகளும், மெய்ப்பொருள் இயலும், இந்தியாவிற்கு வெளியே இருந்த கருத்தாளர்கள் குறித்த வழியே சென்றன. இவைகளில் பல இயக்கங்கள் தோன்றின. ஆனால் மொகலாயர் காலத்தில்தான், தனிக் கருத்தாளர்கள் தோன்றினர். அவர்களுள் ஒருவர் 'டையல்கோட்' அப்துல் ஹக்கீம் என்பவர்; அவர் ஷாஜகான் அரசரின் ஆதரவைப் பெற்றனர். 'சாதர்' என்ற பணியை ஏற்ற மீர்சாகித் என்பவர் ஔரங்கசீப் அரசரிடம் இருந்த மற்றொருவர் ஆவார். மற்றும் பெயர் பெற்ற எழுத்தாளர்கள் ஷேக் அப்துல் வகாப், ஷேக் அகமத் சீர்ஹிண்டி என்போர் ஆவர். இவர்கள் புலமைக் கொள்கை உடையவர்கள், எதிர்வாதம் செய்பவர்கள்.

இவர்கள் மனத்தில் நினைத்திருந்த சிக்கல்கள் முக்கியமாகக் கடவுள் அறிவின் தன்மையைப் பற்றியது. கடவுளே அறிவை உடையவரா? அறிவின்றி அவர் படைப்புத் தொழிலைச் செய்கின்றாரா? அறிவு என்பது அறிவோனுக்கும் அறியப்படும் பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பு ஆனால் கடவுளுக்கு அந்த அறிவு உண்டெனப்பது எவ்வாறு பெறப்படும். அறிவென்பது கடவுளின் முக்கிய தன்மையும் அதன் இருப்பும் ஆவதா? அல்லது கடவுளை அல்லாத மற்ற தன்மையா? கடவுள் அறிவு பொதுத் தன்மைக்குள் மட்டும் கட்டுப்பட்டதா அல்லது அது ஒவ்வொன்றின் தனித்தன்மையிலும் பரவுகின்றதா?

இந்திய, பிடிவாதக் கொள்கையை உடைய தனிக் கருத்தாளர் டெல்லி ஷா வாலி உல்லா என்பவர் ஆகும். அவருடைய கல்வியைப் பற்றி அவரைக் காசாலி, ராசி, இபின் ரஷித் என்பவர்களோடு ஒப்பிடுவார்கள். இக்காலத்தில் பலவாறு குழப்பம் பெற்றிருந்த இஸ்லாமிய கருத்துக்களுக்குப் பெரும் தொண்டு செய்தவர், ஷா வாலி உல்லா என்பர் ஆவார். அவருடைய போதனைகளின் முக்கிய நோக்கம் சமயத்திற்கும் மெய்ப்பொருள் இயலுக்கும் உண்மையாக வேறுபாடு இல்லை என்பதைக் காட்டுவதேயாகும். குரானின் விளக்க உரைகளுக்கும் மற்ற உரைகளுக்கும் உரிய விதிமுறைகளை வகுத்தார். மரபுக் கொள்கை நூல்களில் எது முதன்மை பெற்றது என்பதைத் தீர்மானித்தார். எவை நம்பத்தக்க நூல்கள், எவை நம்பத்தகாதவை எனத் தெரிவதற்குரிய வழியைக் காட்டினர். பல சட்ட முறைகளுக்குள் உள்ள ஒற்றுமையை வற்புறுத்தினர். அவற்றுள் காணும் மாறுபாடுகள் அவை தொகுக்கப்பட்ட சமுதாயச் சூழ்நிலைகளால் ஏற்பட்டவை என விளக்கினர்.

சமயங்களின் கொள்கைகளுக்கும் அவற்றின் ஆணைகளுக்கும் உரிய மூலக் கருத்துக்களை வற்புறுத்தினர். குரான் தரும் ஆணைகள் பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்துவன என்பதை விளக்கினர். சட்டத்திற்கும் மெய்ப்பொருளுக்கும் உள்ள இணக்கத்தை மீண்டும் நிலைநாட்டினர். குரானை மொழிபெயர்க்க வேண்டிய தேவையை உணர்ந்த முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களுள், இவரே முதல்வர். குரானையும் மரபு நூல்களையும் அராபி மொழி தெரியாத பல பொது

மக்களுக்கும் எளிதாகப் பயன்படும்படி பாரசீக மொழியில் அராபியிலிருந்து மொழி பெயர்த்த முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களுள் இவரே முதல்வர் முஸ்லீம் சட்டங்களின் வளர்ச்சிக்கு வழிகண்டவர் இவர். அதிகாரத்தின் எல்லையை வரையறுத்தவரும் இவர்.

இவருடைய மிகச் சிறந்த நூல் 'ஹுஜ்ஜாத்துங் – அல்லா – அல் – பாலிகா' என்பதாகும். இது, சமயம், திட நம்பிக்கை இவற்றின் அடிப்படையான பொதுக்கருத்துகளையும், பொதுவிதிகளையும் முதலில் வகுத்துரைக்கின்றது. இவ்விதிகளைக் கொண்டு இஸ்லாமிய ஆணைகளையும், சட்டங்களையும் ஆராய்ந்து பொருத்திக் காட்டுகின்றது. முதற் பகுதியில் சமயத்தின் அவசியத்தையும் அதன் தோற்றத்தையும் சமயங்களின் முக்கியமான ஒற்றுமையையும் அவற்றுள் காணப்படும் வேற்றுமையின் காரணங்களையும், மறுமைச் சிக்கலையும், முற்றுணர்ந்த நபிகளின் தன்மையையும் விளக்குகின்றார். இவற்றுள் மிக விரும்பத்தக்க ஒரு அதிகாரம் கருத்துலகத்தின் இருப்பைப் பற்றிக் கூறுகின்றது. இக்கருத்துலகு வடிவப்பொருள்கள் அற்றது; புலன் உலகத்தில் பொருள்கள் வாழ்வதன் முன் கருத்துலகில் அவை முதல் முதல் தோன்றுகின்றன.

ஷா – வாலி – உல்லா வாழ்ந்த காலம் கொந்தளிப்பான காலம், நெருக்கடிகள் நேர்ந்த காலம். முஸ்லீம் அரசுகள் மிக விரைவாகச் சிதறிக்கொண்டிருந்தன; மேலை நாட்டினர் ஆட்சியின் எழுச்சிக்கு விரைந்து பணிந்து கொண்டிருந்தன. இவை இவர் மனத்தில் இடம்பெற்றிருந்தன. தனி மனிதன் நடத்தையும், சமுதாய ஒழுக்க நெறியும் இவர் கவனத்தை ஈர்த்தன. நன்மையும், தீமையும், நேர்மையானதும், தவறானதும் ஒவ்வொரு தனி மனிதனைப் பற்றித் தீர்மானிப்பதன்று. தனிப்பட்ட அவன், இனத்தில் ஒருவனாகின்ற முறையில் இவற்றைத் தீர்மானித்தல் வேண்டும் என்பது இவர் கருத்து. சான்றோனுக்கும் சிறந்த மனிதப்பண்பை வரையறுக்க, மனிதனின் பொதுத் தன்மைகள் எவை எனவும், அவற்றுள் சிறந்த நிறை குணங்கள் எவை எனவும் முதலில் ஆராய்தல் வேண்டும்.

இக்கருத்தின்படி, சமுதாய மெய்ப்பொருள் இயல் அறநெறியின் ஒரு பகுதியாகின்றது நல்லொழுக்கத்தின்

இரு கூறுகள் இவ்வுலக நல்வாழ்வையும் என்றும் நிலைத்த மோக்ஷ நிலையையும் பொறுத்ததாகின்றன. மனிதன் கட்டாயமாகவே ஒரு கூட்டத்தின் பகுதியாகின்ருன்; மற்ற மனிதர்களோடும் பலவகைத் தொடர்பு கொள்கின்ருன்; அவன் குடும்பத்தில் ஒருவன், ஊராரில் ஒருவனுகின்ருன். சமூதாயத்தில் ஒருவன் ஆகின்ருன். மனிதத் தொகுதியில் ஒருவன் ஆகின்ருன். ஆதலின் சமுதாயத்தின் நன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒழுக்கமே தனி மனிதனின் சிறந்த நன்மையாகின்றது. இந்த நன்மையே நேர்மை அல்லது நியாயம் ஆகும், என 'வாலி உல்லா' கருதினுர். இந்த நியாயத்திற்கு நான்கு கூறுகள் உள்ளன. இவை (1) அன்ருட வாழ்வில், சாதாரண அலுவல்களில் மேற்கொள்ள வேண்டியவை, (2) நம்முடைய பேச்சிலும் நடத்தையிலும் மேற்கொள்ள வேண்டியவை, (3) நம்முடைய தோற்றத்திலும் உடையிலும் மேற்கொள்ள வேண்டியவை, இவைகளே நன்னடத்தை எனப்பெயர் பெறுகின்றன. (4) நம்முடைய வருவாயையும் செலவையும் நிதிநிலைமையையும் குறித்தவை. இவை பொருளாதாரமாகும். இவ்வாறு நான்கு கூறுகள் அமைகின்றன. நம் குடும்பத்தை, வீட்டை, அரசியலைக் குறித்து இவை அமைகின்றபோது இவற்றை விடுதலை, கட்டுப்பாடு என மதிப்பிடுகிருேம். ஒருவருக்கொருவரிடையே நிகழும் அன்பு, உடன் பிறப்பு என்னும் மனிதத் தொடர்புகளைக் குறிக்கும்போது இவ்வொழுக்கம் தோழமை எனப்படும். ஒரு சமுதாய அமைப்பு இந்த நியாய முறையை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைகின்றபோது, ஒவ்வொரு மனிதனும் தனக்கும் கடவுளுக்கும், தனக்கும் கடவுள் படைப்பிற்கும் உள்ள தொடர்பில் ஏற்படும் தன்னுடைய கடமைகளை அறிந்துகொள்ளும் நிலையை அது உண்டு பண்ணுகின்றது.

சிறந்த சமுதாயம் நீதியை அடிப்படையாகக் கொண்டது. நீதியிலிருந்து விலகும்போது அது தீமையாக முடிகின்றது என்பது வெளிப்படை. எடுத்துக்காட்டாக: பாரசீகர்களும், ரோமர்களும் பொருளைப் பெருக்கி இன்ப வாழ்வையே வாழ்க்கையின் குறிக்கோளாகக் கொண்டனர். ஒவ்வொரு தனி மனிதனும் தன் பொருளைப் பற்றியும் தன் உடைமையைப் பற்றியும் இறுமாப்புக்கொண்டான். செல்வராய் இருந்த சிலர் ஏழைகளைத் தண்டித்தனர்.

பலரையும் துன்பத்திலும் வறுமையிலும் வாழச்செய்தனர். உழவர்களிடத்திலிருந்தும், வணிகர்களிடத்திலிருந்தும் வரிகளைப் பறித்து அவர்கள் முதுகை ஒடித்தனர். நீதியின்மை நாடு முழுவதும் நடமாடியது. முகப்புகழ்ச்சி செய்வோர் செல்வர்களை நம்பி வாழும் சோம்பேறிகள் ஆயினர். நன்மையும், ஒழுக்கமும் மறைந்தன. நல்லொழுக்கத்தைப் பற்றிக்கொண்ட நோய் போக்க முடியாததாயிற்று. கடவுள் எழுத்தறியாத நபி ஒருவரை அனுப்பினர். தூய்மை அற்ற — தீமை நிறைந்த சமுதாய அமைப்பை நபி அறிந்தார்; சமுதாயத்தின் நீதியின்மையைப் போக்கினர். ஒழுக்கக்கேட்டைத் தந்த இன்ப வாழ்வு வழிகளைத் தடுத்தார்; சிறந்த குறிக்கோள்களை நிலைநாட்டினர்; நேர்மையான கொள்கைகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட நலம்தரும் அமைப்பிற்கு அடிப்படையிட்டார். இவற்றைப் போலவே, இந்திய அரசியல் வீழ்ச்சிக்கும் சமுதாயத்தின் துன்பத்திற்கும் காரணமானவை இரண்டு என ஷா-வாலி-உல்லா என்பவர் காண்பித்தார். அவற்றுள் ஒன்று தகுதியற்றவர்கள் அரசை ஒட்டிக்கொண்டு அரசை நம்பி வாழ்வதும், அதனல் அரசு நிதி வற்றிப்போவதுமாகும். போர் வீரர்கள் என்றும், புலவர்கள் என்றும் சொல்லிக்கொண்டு பணி ஒன்றும் செய்யாமல் பலர் ஊதியம் பெற்றனர். பலர் துறவிகள் என்றும், சூபிகள் என்றும், பாவலர் என்றும் கூறிக்கொண்டு அரச ஆதரவு வேண்டினர். இவற்ருல் அரசுக்குப் பெருஞ்சுமை ஏற்பட்டது. பயனற்ற இவர்களுக்காக அரசச்செலவு அதிகமாயிற்று. அச்செலவுக்காக உழவர்கள் மேலும் வணிகர் மேலும், தொழிலாளிகள் பேரிலும், தாங்கமுடியாத வரிகளை விதிக்கும் கட்டாயம் ஏற்பட்டது. அரசைச் சார்ந்திருந்தவர்கள் கேடுற்றனர். மற்றவர்கள் வரி கொடுக்காது ஏமாற்றுவோரும், கலகக்காரரும் ஆயினர்.

இத்தகைய வரலாற்றுப் படிப்பினைகளிலிருந்து ஷா-வாலி-உல்லா அவருடைய ஒழுக்கக் கொள்கைகளுக்கு விரும்பத்தக்க முடிவுகளைப் பெற்ருர். அம்முடிவுகளில் ஒன்று நல்லொழுக்கத்தை அரசியலிலிருந்து பிரித்தல் கூடாது. ஒழுக்கக்கேடும், நீதி உணர்வின் தளர்ச்சியும் ஒவ்வொரு மனிதனின் தொடர்பையும் தாக்குகின்றன.

அத்தொடர்பு தன்னைப் பொறுத்தது ஆயினும், சமுதாயத்தைப் பொறுத்தது ஆயினும் எதிராகத் தீமையே விளைக்கின்றது. சமுதாய நீதி என்பது பொருளாதாரத்தில் வேர் ஊன்றியது. சமுதாயத்தின் ஒவ்வொரு மனிதன் நிலைமையும் அவனுடைய நல் நடத்தையும் சமய வாழ்வும், அவனுடைய பொருளாதார நிலையைப் பொறுத்தவையாகும். மனம் சிதறிச் செல்லாது அமைதியுறுவதற்கு பொருளாதாரப் பாதுகாப்புத் தேவையாகின்றது. பொருளாதாரம் இல்லாவிடத்து உடலுக்குத் தேவையானவைகளைப் பெறும் நெருக்கடி நல் நடத்தைக்கு வேண்டிய கடமைகளின் உரிமையைப் பறித்து விடுகின்றது. ஆயினும் மிகு பொருளும், பொருளைத் தவருகப் பகிர்ந்து அளிப்பதும் தீமையே ஆகின்றன. பொருள் ஆசைக்கு அளவில்லை. பொருளின் சேர்க்கை இன்ப வாழ்வைத் தூண்டுகிறது. நல்லொழுக்கத்தைக் கெடுக்கின்றது. ஒப்பின்மையையும் பொருமையையும், பகைமையையும் மனிதனிடத்தும், மனிதத் தொகுதியினிடத்தும் அது உண்டுபண்ணுகிறது. சமுதாயத்தின் குழப்பத்திற்கும் இழிவுக்கும் அது வழி காட்டுகின்றது. பொருளைத் தக்கவாறு பங்கீடு செய்வதும் சமுதாயத்தை நல்ல சமநிலையில் அமைப்பதுமே இவற்றின் மருந்துகள். பொருளை அளிப்போருக்குப் பொருட் பாதுகாப்பும், சமுதாயத் தடை விலக்கும் வேண்டுவன ஆகும். இவற்றை அழிப்பது சமுதாயத்தின் அழிவாகவே முடியும்.

ஷா – வாலி – உல்லா முஸ்லிம் கடவுள் கொள்கையைப் பற்றியும், மெய்ப்பொருளியல் பற்றியும் ஒரு புதிய அதிகாரத்தை எழுதினர். சமுதாயச் சீர்திருத்தத்தையும், ஒழுக்கத்தைத் திருத்தி அமைத்தலையும் மிக ஆற்றலோடு வேண்டினர். மரபைப் பின்பற்றுவோர்கள் அவர் காலத்தில் அவரைத் தவருகக் கருதினர். கண்மூடித்தனமாக நூல்களைப் பின்பற்றுபவர்கள், புதுமையை நுழைத்தவர் என இவருக்குப் பெயரிட்டனர். தொழுகைக்குப் பின்னர் மசூதியை விட்டு வெளியே வரும்போது இவரைத் தாக்கினர். ஆனல் இவருடைய கொள்கைகளைப் பரப்பும் முறையில் இவர் அசையாது நின்ருர். இவ்வெதிர்ப்பிற்கு அஞ்சாது இவர் இறக்கும் வரையில் தம் கொள்கைகளை விடாமல் தம் கருத்துக்களைப் பரப்பிக் கொண்டிருந்தார். இவருடைய மக்களும் மாணக்கர்களும் இவருடைய

போதனைகளை இவருக்குப் பிற்காலத்தில் போதித்தனர். இப்போதனைகள் 19-ஆம் நூற்றுண்டின் முஸ்லீம் வாழ்க்கை விரிவுக்கும், கருத்து வளர்ச்சிக்கும் மிக்க ஊக்கம் அளித்தன.

இந்தியாவில் மெய்ப்பொருளியல் மிக விரிவாகப் பயிலப்பட்டது. ஆனுல் வருந்தத்தக்க முறையில் கருத்து முறைகளில் பிறிதின் சார்பற்ற தன்மை தோன்றவில்லை. புலவர்கள், அளவை முறைகளில் மிக்க அக்கறை கொண்டனர். ஆனுல் இவர் எழுதிய நூல்கள் எல்லாம் இவர்களுக்கு முன்பு இருந்த முஸ்லீம் அறிஞர்கள் எழுதியவற்றின் உரைகளாகவும், குறிப்புரைகளாகவும் இருந்தன. இவர்களின் செயல் புதிதாக ஒரு சிக்கல்களையும் தோற்றுவிக்கவில்லை. பழைய சிக்கல்களைத் தீர்க்கும் முயற்சியில் ஒரு தனி முறைகளையும் கையாளவில்லை, என்று – டி போயர் (De Boer) என்பவர் குற்றம் கூறுவதை மறுப்பதற்கு வழியில்லை. ஆனுலும், முஸ்லீம் மனத்தை இவ்வளவை முறைகள் மிக வன்மையாகப் பற்றிக்கொண்டிருந்தன. எந்தச் சிக்கல்களைப் பற்றியும் இவர்கள் ஆராய்ந்தாலும் சரியான அளவை முறைகளையே கையாண்டார்கள். அளவை இயல் பள்ளிக்கூடப் பாடத் திட்டங்களின் ஒரு பகுதியாகவும் அமைந்து இருந்தது.

பௌதீக ஆராய்ச்சி, புலன் அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட பொருள் ஆராய்ச்சி, அற வாழ்க்கையின் ஆராய்ச்சி, இவைகள் நீண்ட இடைவெளிக்கு அப்பால் பின் தொடர்ந்தன. இங்கும் மிகவும் தேய்வுற்ற பழைய கொள்கைகளை விளக்குவதே புலவர்களின் பொறுப்பாக இருந்தது. வான இயலிலும் மருந்து முறைகளிலும், இந்து அறிவையும் முஸ்லீம் அறிவையும் ஒன்றுபடுத்தும் முயற்சி மிகப் பாராட்டும் முறையில் நிகழ்ந்தது.

அளவை இயலின்படி பொருள்களை வரையறுத்துக் கூறுவதில் மிக்க திறமை செலவிடப்பெற்றது. உண்மையைக் காணும் வழக்குரைகளையும் விவாதங்களையும் விரிவான ஆராய்ச்சிக்குக் கையாண்டனர். மாணவர்களுக்குப் பல பாடப் புத்தகங்கள் எழுதப்பெற்றன. அவற்றுள் முகிப் - அல்லா – பிஹாரி எழுதிய சுல்லம் – அல் – உலூம் என்னும் நூல் மிகவும் வழக்கத்தில் இருந்து வந்தது. அறிவைப் பற்றியும், அதன் வகைகளைப்பற்றியும்

கருத்து முறைகளைப் பற்றியும் தீர்ப்பு அல்லது முடிவைப் பற்றியும், ஆய்வு முறைகளைப்பற்றியும். தொகுப்பு வழி ஆய்வால் பெறும் கருத்தின் தகுதியைப்பற்றியும் இந்நூல் கூறுகின்றது. சில பாடபுத்தகங்கள் தவிர வெளிநாட்டு நூல்களுக்கும் இந்திய நூல்களுக்கும் உரைகண்டதே இந்தியப் புலமையின் விளைவாகும்.

மெய்ப்பொருளியலில் இரு பெயர்கள், ஜாம்பூர்-அல்லா - முகமத் (கி.பி 1681) முகிப் - அல்லா பிஹாரி (கி. பி. 1707) ஆகியவை முக்கியமானவை. முதல் பெயரைக்கொண்டவர் பல நூல்களை எழுதியவர். அவற்றுள் அல் - ஷாம்ஸ் - அல் - பாஸிகா என்னும் நூல் மிகப் பெயர் வாய்ந்தது. இது இவ்வாசிரியர் எழுதிய அல் - கிமாத் - அல் - பஸிகா என்ற நூலின் உரையாகும். இவ்விரு நூல்களும் மெய்ப் பொருளியலின் எல்லாப் பகுதிகளைக் குறித்தும் அளவை முறையைக் குறித்தும் பௌதீகத்தைக் குறித்தும் புலன் கடந்த பொருளைக் குறித்தும் எழுதியவையாகும். இந் நூல்கள் அவற்றின் ஆசிரியர் கடைசியாக நோய்வாய்ப் பட்டிருந்த காலத்தில் தொடங்கப்பெற்று, முடிக்கப் பெருமல் விடப்பட்டன. இவை விஞ்ஞானக் கொள்கை களின் முறைகளையும் வழிகளையும் விபரங்களையும் உயிரியல் பொருளைப்பற்றியும், பொருளைப்பற்றியும் அசைவு அல்லது வேகத்தைப் பற்றியும், வடிவைப்பற்றியும், பௌதீக இயலின் விபரங்களையும் காரிய காரணக் கொள்கை முடிவான காரணம் உட்படக் கூறுகின்றன இடமும் காலமும் வேண்டிய நிலைமையை உண்டுபண்ணுகின்றன. இடம் என்பது ஒன்றும் அற்ற இடம் அல்லது சூன்யம் என்பதைத் தள்ளி விடுகின்றது. காலம் என்பது எப் பொழுதும் உள்ளதன்று. உடல்களின் தன்மைகளை அவற் றின் எல்லைக்குட்பட்ட நிலையை அவற்றின் இயக்கத்தை அல்லது அசைவற்ற இருப்பை, படைப்பை, மற்றென்று ஆதலை ஆசிரியர் ஆராய்கின்ருர்.

இக்கொள்கைகள் பெரும்பாலும் அரிஸ்டாட்டலிடம் இருந்து, ‘அவிசென்ன’ (Avicenna) எழுதிய பௌதீகத் தின் வழியே பெறப்பட்டவையாகும்.

முல்லா முகமத், வரையறைப்பட்டது என்னும் கொள் கையைப்பற்றியும் செயல் உரிமை (Free - will) என்னும்

கொள்கையைப்பற்றியும் எழுதினர். வரையறைக்குட் பட்டதென்னும் கொள்கையே முடிந்த முடிவு என்பதி னின்று அஷாரிதர்கள் கொண்ட கொள்கைக்கும், முதாசா லித்தர்கள் கொண்ட தீவிர செயலுரிமைக் கொள்கைக்கும் நடுவழியே இவர் செல்கின்றார். மனிதனுடைய செய லுரிமை அவன் செயலுக்கு உடன் நிகழும் காரணம் ஆகும். ஆனால் அவ்வாற்றல் கடவுளின் சித்தத்தைச் சார்ந்து இருப்பது. ஆதலினால் மனிதன் செயல்கள் தானே நிகழ்வன. ஆனால் அவன் செயல் உரிமை கட்டுப்பட்டது.

முகிப்-அல்லா-பிஹாரி என்பவர் அளவை முறையைப் பற்றியும், மெய்ப்பொருளியலைப் பற்றியும், எழுதியவர். இவருடைய நூலை அல்-ஜவ்கர்-அல்-பார்டு என்பதில் முஸ்லீம் கடவுட் கொள்கைகளின் அடிப்படைக் கருத்தில் ஒன்றாகிய பிரிப்பற்ற துகள்களைப் பற்றி ஆராய்ந்து எழுது கின்றார். பிடிவாதக் கொள்கையினர் பலர், உடல்கள் குறிப்பிட்ட அளவு பிரிவற்ற துகள்களால் ஆனவை என்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தனர். இதற்கு மாறாக, மிக முற் பட்ட முதாசாலித்தர்களில் ஒருவராகிய நஸ்லாம் என்பவர், உடல்கள் எல்லாம் அளவற்ற பிரிக்கக் கூடிய துகள்களால் ஆக்கப் பெற்றவை என்ற கருத்தைத் தெரிவித்தார். கடவுள் கொள்கைப் புலமையோர், பிரிக்கமுடியாத துகள்கள் என்னும் கொள்கையைக் கவலையோடு ஆதரிப் பதை நாம் அறிந்து கொள்ள முடியும். இவர்கள் கடவுள் ஒருவரே என்பதையும் அவர் இப்பிரபஞ்சத்தை ஒன்று மில்லாத பாழிலிருந்து படைக்கமுடியும் என்று நிலை நாட்ட விரும்பினார்கள். முல்லா முகமத், முகிப் அல்லா முதலிய மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள், கடக்க முடியாத இடர்ப் பாடுகளை இக்கொள்கையில் கண்டனர். பகைவர்களின் தாக்குதலைத் தடுப்பதற்காகப் பிரிக்க முடியாத துகள்கள் என்னும் கருத்தை மறுக்க முயன்றனர்.

அக்பரின் புகழ் வாய்ந்த அமைச்சர் 'அபுல்பாசல்' என்பவரைக் கூறாது இந்தியாவிலிருந்து மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களின் எண்ணிக்கை நிறைவு பெறாது. இவர் மெய்ப்பொருள் இயலைத் தொழிலாகக் கொண்டவர் அல்லர். ஆனால் இவர் காலத்தில் இருந்தவர்களுள் மிகவும் கற்றறிந்தவர். இவர் அரசியலிலும் மிக வல்லவர், வரலாற்று ஆசிரியர். அரசியல் ஆவணங்களைத் தொகுத்து

வைத்தவர். கடிதம் எழுதுவதில் வல்லவர், சிந்தனையாளர். அக்பர் அரசாட்சியில் பெயர்பெற்ற அரசியல் நிலஇயல் தகவுப் பேரேட்டிற்கு இவர் எழுதிய தோற்றுவாய், அரசியல் தத்துவக் கருத்தின் சுருக்கமாக அமைந்துள்ளது.

இவர் கருத்தின்படி சிறந்த அரசு முடியரசு. இவர் உண்மையான அரசனையும் தன்னலம் கொண்ட அரசனையும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றார். இவர்கள் இருவருக்கும் கருவூலம், படை, வேலையாள், குடிமக்கள் முதலியவை பொதுவாக இருந்த போதிலும், முதல்வகை அரசன் இவற்றோடு தன்னைப் பிணித்துக் கொள்வதில்லை. அவன் தனக்குக் குறிக்கோளாகக் கொண்டுள்ள நோக்கம் நன்மை புரிவதே. நன்மையிலிருந்து பாதுகாப்பு, நீதி, உண்மை, ஒழுக்கம் முதலியன பின் தொடர்கின்றன. இரண்டாவது அரசன், அரசாற்றலின் வெளித்தோற்றங்களில் கட்டுண்டு இருக்கின்றான். அவனோடு பிரிக்க முடியாது இருப்பவை, செருக்கு, இன்பம், அடிமைத் தன்மை, நிலையற்ற தன்மை, போர், தீமைகள் முதலியவை ஆகும்.

அபுல் பாசல் கருத்தின்படி (பாதுஷா) அரசன் என்னும் சொல் ஒழுங்கு முறையின் ஊற்று உடைமையின் ஆதாரம் என்று பொருள்படும். அரசத் தன்மை என்றது தெய்வ அருளால் ஏற்படுவது. கடவுளிடத்திலிருந்து வெளியாகும் ஒளி அது ; ஆதலின் அது பிரபஞ்சத்திற்கே ஒளி தருகின்றது. நிறைவென்னும் நூலின் கருத்துரை, நல்லொழுக்கங்களின் பெட்டகம். கடவுள் இவ்வொளியை நேரே அரசர்களுக்குத் தருகின்றார். ஆதலின் அரசத் தன்மை என்பது பெற்றோர் அன்பிற்கும், பெருந் தன்மைக்கும், கடவுள் நம்பிக்கைக்கும், தூய்மைக்கும் பக்திக்கும் அறிகுறியாக அமைகின்றது. அரசனிடத்தில் பகுத்தறிவுக்கு விருப்பம் கீழ்ப்படிகின்றது. அறிவிற்குச் சினம் கீழ்ப்படிகின்றது. நீதி இரக்கத்துடன் சேர்ந்து பக்குவமாகின்றது; கொடுமை என்பது அறவே விலக்கப் படுகின்றது. உண்மை தேடப்படுகின்றது.

சமுதாயம் என்பது நான்கு மூலப் பொருள்கள் சேர்ந்த ஒன்று. இவ்வுலகம் தீ, காற்று, நீர், மண் என்பவற்றால் ஆனதுபோலப் படைஞர்களும் தொழிலாளர்

களும், வணிகர்களும், அறிஞர்களும் குடிகளுப் பாட்டாளிகளும் கொண்ட அமைப்பு சமுதாயம் என்பது. அரசியல் இந்நான்கு உறுப்புக்களையும் பொருத்தி அமைப்பதில் அதன் நடு நிலையைக் காப்பாற்றுகின்றது. வக்கீல்களின் தலைமை பூண்ட பெருங்குடி மக்களுக்கும், திவான் அல்லது வசிர் என்னும் வெற்றித் துணைவர்களுக்கும் மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களுக்கும், தன் மெய்க்காப்பாளர்களுக்கும் உள்ள தொடர்பால் முடியரசின் சமநிலை நிறுவப்படுகின்றது.

அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயல் இந்தியாவில் மிகச் செழிப்பாக வளர்ந்தது. சூபிகள் பலர் இங்கு இழுக்கப்பட்டனர். பலர் இங்கே தங்கி இந்தியாவையே தன் இருப்பிடம் ஆக்கினர். முக்கிய சூபி நிறுவனங்களிற் பல அவற்றின் கிளைகளை இங்கே நிலைநாட்டின. இவர்களுடைய மடங்கள் பீரி அல்லது முர்ஷித் அல்லது ஷேக் என்னும் ஒருவர் தலைமையில் சீடர்களைத் தங்களைத்தானே உணர்ந்து கொள்ளும் வழியில் அழைத்துச் செல்ல அமைந்தன. அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலுக்கு இரு பகுதிகள் உள்ளன. ஒன்று செயல் முறைப்பகுதி, மற்றொன்று, சிந்தனை முறைப்பகுதி. மனநிலை, கட்டுப்பாடு, துறவு வழிகள், ஆன்மீகப் பயிற்சி, அகவழிபாடு முதலியவை இங்கு இடம் பெற்றன. இந்தியாவிலிருந்த சூபி நிறுவனங்களின் பயிற்சி, இந்திய யோகப் பயிற்சியை ஒத்திருந்தது.

சிந்தனைப் பகுதியில் இந்திய முஸ்லீம் மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் இருவகைக் கொள்கை முறைகளைக் கைப்பற்றினர். ஒன்று யாவும் கடவுளே என்னும் உச்சக் கொள்கை; மற்றொன்று யாவும் கடவுளே என்பதின் நடுத்தரமான கொள்கை. முதல்வகையினர் (*Wujūdiah*) எல்லாம் கடவுளே என்று நம்பியவர்கள். இரண்டாவது (*Shuhūdiah*) வகையினர் யாவும் கடவுளிடத்திலிருந்து வந்தவை என்று நம்பியவர்கள். இவ்விரண்டு கொள்கை முறைகளும் இந்து மதத்தில் சங்கரரின் அத்வைதக் கொள்கை முறைக்கும் இராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைதக் கொள்கை முறைக்கும் நெருங்கிச் செல்லும் ஒரே அளவுடைய ஒப்புமை உண்டு. இந்தியாவிற்கு வருவதற்கு முன் முஸ்லீம் அநுபூதி மெய்ப்பொருளியல், இந்திய மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களை உட்கொண்டிருந்தது. அது இந்தியாவிற்கு வந்த பிறகு

விரும்பத்தக்க பல வகை வளர்ச்சிகளைப் பெற்றது. பயிற்சிகளை ஏற்றுக் கொண்டதோடு மட்டுமின்றி, முஸ்லீம் தரப்பிலும், இந்துக்கள் தரப்பிலும் இவ்விருவகைக் கொள்கைகளையும் ஒன்று படுத்தல் மேற்கொள்ளப்பட்டது.

முந்திய காலத்து சூபிகளுக்குள் இந்தியாவிற்கு வந்தவராக மன்சூர்-அல்-அல்லாஜ் என்பவர் குறிப்பிடப் பெறுகின்றார். தென்னிந்தியாவைக் கண்டு அங்கே தங்கி வாழ்ந்த மற்றோர்களின் கதையும் கூறப் பெறுகின்றது. சூபி அறிஞர்களுள் முக்கியமான முதல்வர் இந்தியாவைத் தன் இருப்பிடமாகச் செய்து கொண்டவர் உத்மான், பின் ஆலி அல் அஜ்வரி ; இவர் லாகூரில் வாழ்ந்தார். அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றி முதல் முதல் நூல் எழுதியவர் இவர்.

'காஷ்-அல்-மஹ்ஜூப்' என்னும் நூல் சூபிக் கொள்கையின் எல்லா முறைகளையும் கொண்டது. அதன் கோட்பாடுகளும் பயிற்சிகளும் அதன் வேறுவேறு கொள்கை முறைகளும் சிறந்த சூபிக்களைப் பற்றிய சுருக்கமான வரலாறுகளும் இதில் காணப்பெறுகின்றன. இந்நூல் ஆசிரியர் வாழ்ந்த இடத்தில் அவருடன் வாழ்ந்த ஒருவரின் வேண்டுகோளுக்கு இணங்க வழிகளின் உண்மையான பொருள்கள், அவற்றின் இடங்கள் ஆகியவற்றை அவர் தெரிந்து கொள்ளுமாறு இது எழுதப் பெற்றது. இப்பிரபஞ்சம் என்பது தெய்வத் தன்மை பொருந்திய வியக்கத்தக்க புரியாத நிகழ்ச்சிகளின் உறைவிடம் பொருள்கள், எதிர்பாரா நிகழ்ச்சிகள், மூலப் பொருள்கள், வடிவங்கள், உடல்கள் ஆகிய இவை யாவும் தெய்வத்தன்மை பொருந்திய வியக்கத்தகும் நிகழ்ச்சிகளை மறைக்கும் மறைப்புக்கள். இவற்றை ஒன்று படுத்தும் நோக்கத்தோடு கண்டால், மறைப்புக்களை உள என வற்புறுத்துவது, கடவுள் பலர் என்னும் கொள்கையாக முடியும். இவை போன்ற கருத்துக்களை விளக்குவது இந்நூலின் நோக்கம். தோற்ற நிலை உள் பொருள் ஆன்மாவின் மறைப்பாகின்றது. அதன் தொடர்பால் அவ்வான்மா காட்டிற்குள் வைக்கப் பெறுகின்றது. இத்தோற்றப் பொருள்களின் பகட்டொளி மனிதனை அறியாமையுள்ளும், வெறுப்புள்ளும் ஆழ்த்தி வைத்திருக்கின்றது, ஆதலினால் அவன் அதன் ஒருமை அழகைக் காணுதற்குக்

கண்ணற்றவன் ஆகின்றான்; கடவுளிலிருந்து அவன் திரும்பி விடுகின்றான்; உலகத்தில் வீணானவற்றைத் தேடுகின்றான். அவன் ஆசைகள் அவன் பகுத்தறிவுக்கு மேம்பட்டு விடுகின்றன.

சூபிக் கொள்கை முறைகள் ஒழுங்குபட்ட அமைப்புக்களாக வளருவதற்கு முந்திய காலத்தில் ஹுஜ்வீரி என்பவர் நூல் எழுதினார். பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் இவ் வளர்ச்சி முடிவுபெற்றது. வேறுபட்ட பழக்கங்களையும் நடத்தை விதிகளையும் கட்டுப்பாடுகளையும், போதனைகளையும் கொண்டு மடங்களின் அமைப்புக்கள் தோன்றின. இவ்வுடன் பிறப்புக்குழுக்கள் மகமத்நபி தொடங்கி அவற்றின் வழி உரிமை தொடர்ந்து வருவதாகவும், இவற்றை நிறுவியர் முகமத் நபி எனவும் கருதப்பெற்றன. இவற்றில் நான்கு அமைப்புக்கள் இந்தியாவில் சிறப்படைந்தன. இவற்றின் ஒவ்வொன்றிற்கும் இவற்றைப் பின்பற்றுவோர் பலர் இருந்தனர். இவை சிஷ்த்தீயா, குவாதிரீயா, சுரவார்த்தீயா, நக்குஷ்பந்தீயா என்னும் நான்குமாகும். இவை ஒவ்வொன்றில் இருந்தும் பல சிறந்த போதகர்கள் தோன்றினர். அவர் காலத்தில் அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் பெரு மதிப்பைப் பெற்றனர். இவர்களைக் குறித்து 'ஹுஜ்வீரி' கூறுவது போல ஒவ்வொரு மடத்திலும் கட்டுப்பாடுகளைப்பற்றியும் தியானத்தைப்பற்றியும் சிறந்த முறைகளும் சிறந்த் கொள்கைகளும் வழக்கத்தில் இருந்தன. வழிபாட்டு முறையிலும் துறவுப் பயிற்சியிலும் இம்மடங்கள் மாறுபட்டன; சமயச் சட்டத்திலும், ஒற்றுமையிலும் அடிப்படையான கொள்கையிலும் இவை யாவும் ஒன்றுபட்டு இருந்தன.

இவ்வமைப்புக்களின் முக்கிய நோக்கம் ஒருமைப்பாடு எய்தும் நிலையை அடைதற்குரிய வழியில் மனிதர்களை நடத்திச் செல்வதாகும். பிரபஞ்சம் என்னும் பேரண்டத்தில் மனிதன் ஒரு சிற்றண்டம் ஆகிறான். ஆணை உலகத்தின் (World of Command) மூலப்பொருள்களும், படைப்பு உலகங்களும் மனிதனிடம் பொருந்தியிருக்கின்றன. முதலது ஆன்ம உலகமாகும். இரண்டாவது பொருள் உலகம் ஆகின்றது. மனிதனிடத்திலுள்ள ஐந்து ஆன்ம மூலங்கள் அவனது உள்ளம், ஆன்மா, அவன் உணர்வு, மறைந்திருக்கும் ஒன்று என்றும், மிக ஆழத்தில் மறைந்திருக்கும்

மற்ருென்று என ஐந்தாகும். ஐந்து பொருள் மூலங்கள் தன் முனைப்பு, நிலம், நீர், அனல், காற்று என்பனவாகும். ஆன்ம மூலங்களோடு பொருள் மூலங்கள் சேர்கின்ற போது அவற்றின் தெள்ளிய தூய்மை கெடுகின்றது. இது மனிதனை அவன் உண்மையான தூய்மையை மறக்கச்செய் கின்றது; மனிதனுக்கும் கடவுளுக்கும் இடையே மறைப்பை உண்டுபண்ணுகின்றது. மனிதனின் ஆழ்ந்த அவா அம் மறைப்புகளை அகற்றி உண்மையை அடைவதை நாடு கின்றது. ஆன்ம வாழ்வின் முன்னேற்றம் ஒரு பயண மாகும். இப்பயணத்தை மேற்கொள்பவன் கடவுளைத் தேடிச் செல்பவன் ஆவான்; முதல் நிலை கழிவிரக்கத் தாலும், சட்டங்களுக்குக் கீழ்ப்படிதலாலும், ஆவன் ஆயத் தம் ஆக்கிக் கொள்ளுதல் ஆகும். இரண்டாம் நிலை துறவு, மாசுபோக்குதல், நினைவு, உள்ளத்தில் கடவுளைத் தவிர மற்ற எல்லா விருப்பங்களையும் அகற்றுதல் முதலியவை ஆகும். அகவழிபாட்டால் பெறும் ஞானம், தன்னுணர்ச்சி, தான் வேறு என்ற உணர்ச்சியை அழித்துப் பிரபஞ்ச ஆன் மாவைக் காண்பது, பேரின்ப உணர்ச்சி ஆகிய இவைகள் மூன்ரும் நிலையாகும். இது கடைசியில் உண்மையிற் கொண்டு சேர்க்கிறது. பயணம் முடிகின்றபோது ஒன்ரும் தன்மை ஏற்படுகிறது. நிலைத்த இன்பமும் ஒளியும் ஆன் மாவில் நிறைகின்றன.

இம்மடங்களைச் சேர்ந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கருத் துக்களின் அடிப்படையைப் பொறுத்த மட்டில் அவற்றை இரண்டாகச் சுருக்கிக் கூறலாம். ஒன்று முழு ஒற்று மையை வற்புறுத்திற்று. மற்ருென்று சிறிது மாற்றம் செய்து திருந்திய ஒற்றுமையை வற்புறுத்திற்று. இபின் - அல் - அராபி - அப்துல் கரிம் ஜில்லி முதல் கொள்கையைப் பின்பற்றியவர்கள். அப்துர்ரஹ்மான் ஜாமி என்பவர், அவருடைய வாழ்நாளின் பெரும்பகுதியில் இந்தியாவில் வாழ்ந்தவர். இவர் பாரசீக மொழியில் ஒரு நூல் எழுதினர். இந்நூல் இந்திய சூபி மெய்ப்பொருள் இயலின் சுருக்கமாக அமைந்தது. இதுவே மக்களால் மிகவும் விரும்பப்படுவதும் ஆயிற்று.

உள்ளது என்பது பொதுக் கருத்தாகவும் புலனுக்கு அப்பாற்பட்ட கருத்தை உணர்த்துவதாகவும் சில வேளை களில் வழங்கப்படுகிறது. மற்ற வேளைகளில், அது மெய்ப்

பொருளைக் குறிக்கின்றது; மற்ற மற்ற உயிர்களின் இருப்பு அதைச் சார்ந்திருப்பதையும் குறிக்கின்றது. கடவுளை அல்லால் வேறு உள்ளது எதுவுமில்லை. அவர் அல்லாத எல்லாம், மனத்தின் பொய்த்தோற்றம்; அவற்றிற்குப் பொருள் வாழ்வு இல்லை. அவற்றின் வடிவமும் வெறும் கற்பனையே! மெய்ப்பொருள் பெயரற்றது, குணமற்றது, தொடர்புகள் அற்றது, கட்டுப்பாடும் அற்றது. கருத்து முறையில் அவர் தன்மைகள் அவருக்கு வேருனவை. உண்மையிலும், உண்மை நிகழ்ச்சிகளிலும் அவை ஒன்றுபட்டவை.

மெய்ப்பொருள் அதன் தெய்வீக ஆற்றலில் தோன்றுகின்றது. அதன் முதல் தோற்றம் தூய ஒருமை; தானே தன்னைத் தனக்கு வெளிப்படுத்திக் கொள்வது; அறிவு, ஒளி, வாழ்வு, இருப்பு முதலிய இயல்புகளைப் பெற்றது. மற்ற பல்வகைப்பட்ட, பிரபஞ்சமாக முடிகின்ற பிற தோற்றங்கள், பிறகு உண்டாகின்றன. இப்பிரபஞ்சம் என்பது வெறும் தோற்றம்; அது உண்மையாக இருப்பது அன்று. இன்று அது இருக்கின்றது; நாளை அது இல்லாமற் போய்விடும். இப்பிரபஞ்சம் என்றும் மாறுகின்ற ஒவ்வொரு மூச்சிலும், புதுப்பிக்கப்படுகின்ற ஒவ்வொரு நொடியிலும், மறைகின்றது; அதைப்போன்ற வேருென்ருல் ஈடு செய்யப்படுகின்றது. தற்செயல் நிகழ்ச்சிகள் பலவற்றைக் கொண்டதே இப்பிரபஞ்சமாகும். உள்பொருள் என்பது எல்லாவற்றிலும் உள்ள ஒன்று; அது பன்மையாக மாறுவதன்று. இப்படைப்புப் பிரபஞ்சமெல்லாம் பன்மையாக மாறுவதன்று இப்படைப்புப் பிரபஞ்சமெல்லாம் கடவுள், நிகழ்ச்சிகளால் தன்னை உடுத்திக்கொண்டு தன்னை வெளிக்காட்டுவதாகும். தெய்வீக மனத்தில் கடவுள் ஒளித்துக் கொள்கின்ருர்; புலன் உலகத் தோற்றத்தில் வெளித்தோன்றுகின்ருர். அவர் முன்னிருப்பதும் பின்னிருப்பதும் அவருடைய தன்மையும் கூறும் ஆகும். அவை இரண்டிற்கும் உள்ள தொடர்பு, முழுமையான ஒன்றிற்கும் அதன் சார்புள்ள ஒன்றிற்கும் உள்ள தொடர்பேயாகும். ஒன்றை விட்டு ஒன்றை நினைக்க இயலாதது. முழுமைபெற்ற இன்று அவசியமாக இருப்பது; சார்ந்துள்ளது; நிகழக் கூடியது.

இந்த முற்ருெருமைக் கொள்கையின் (Absolute Monism) அடிப்படையைக்கொண்டு ஜாமி என்பவர் அவரு

டைய அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலை எழுப்புகின்றார். அம்முறைகள் ஒவ்வொரு மனிதனின் இயற்கைத்தன்மை, அவன் முடிவு, அவனுடைய மனக்கட்டுப்பாடு முதலியவை களைப் பொறுத்து அமைகின்றன.

மேம்பட்ட சூபீக் கருத்துக்கள் பல ஆண்டுகள் வரையில் இபின் அல் அராபி வெட்டிய வாய்க்கால் வழியே சென்றன. அது சட்டத்தை ஞானத்திற்குக் கீழ்ப்படுத்தியது. நல்லொழுக்கம் பண்பை எதிர்ப்பதும், தான் விரும்பிய கொள்கையை மேற்கொள்ளும் போக்கை வலுப்பெற உதவிற்று. எடுத்துக்காட்டுகளாக: கட்டுக்குட்படாத அமைப்புகள், அக்பர் செய்த சமய ஆராய்ச்சிகள், வேண்டிய கொள்கைகளைப் பின்பற்றும் உட்பிரிவுகளைக் கூறலாம். 17-ஆம் நூற்றாண்டில் வலுவான எதிர்ச் செயல்கள் ஏற்பட்டன. இந்த எதிர் இயக்கத்தின் தலைவர் ஷெயிக்-அகமத் -சீர்ஹிந்தி (கி. பி. 1564-1624). இவர் இரண்டாவது நல் வழியைப் புதுப்பித்தவர் என்று பெயர் பெற்றார். இவருடைய முக்கிய நோக்கம் சமயச் சட்டத்தை மீண்டும் நிலை நிறுத்துவதாகும். இதன் பொருட்டு அவர் நகுஷ் பந்தீயா என்னும் கொள்கை முறையை மீண்டும் உயிர்பெறச்செய்து பரவச் செய்தார். இக்கொள்கை முறையும் இதன் வழக்குகளும், சன்னி சட்டம் (Sunni-Law) முழுவதையும் அடிப் படையாகக் கொண்டவை. புதிதாக அமைத்தயாவற்றையும் இவை விலக்கின. அநுபூதி மெய்ப்பொருள் கொள்கைக்கு மேலாக, கடவுள் கொள்கைக்கு முதன்மையளித்தார். கொள்கை வெறியையும் குறுகிய நோக்கத்தையும், சூபிக் கொள்கைகள் போர் செய்து வெற்றி பெற்றிருந்தன. இப்போது அவற்றை மீண்டும் இவர் பெருகச் செய்தது நற்பேறற்றது.

திருத்தியமைத்த இருமையற்ற கொள்கைகளின் கோட்பாடுகளை மாற்றியமைத்ததே மெய்ப்பொருள் இயலுக்குச் சீர்ஹிந்தி செய்த உதவியாகும். அவர் கருத்தின்படி பேரின்பநிலையில் கடவுளை அறிய இயலாது. அவருடைய அருளிப்பாட்டினால் மட்டுமே அறிய முடியும். அநுபூதி மெய் உணர்ச்சிகளால் பெறும் அறிவு, அவரவர் உணர்வுக் கேற்றவாறு அமைவது. நம்பமுடியாதது. தன்னை மறந்த அநுபூதி நிலையில் கடவுள் தானே தோன்றுகின்றார் என்பது பொய்த்தோற்றம். கடவுள் அப்பாலுக்கும் அப்பாற்

பட்டவர். நம்முடைய அறிவின் ஆற்றலுக்கும் உள் உணர்வின் ஆற்றலுக்கும் முற்றிலும் அப்பாற்பட்டவர். அவருடைய தன்மையையும் குணத்தையும் நேராக அறிதல் கூடியதன்று. நபி அவர்களுக்குக் கடவுள் அருளிச் செய்ததை நம்புவதே உண்மையை அளிப்பதாகும். சீர் ஹிந்தி கடவுளின் தன்மையும் குணமும் ஒன்றே என்ற கொள்கையை எதிர்க்கின்ருர். கடவுளின் தன்மைக்கு அவருடைய தெய்வீகக் குணங்கள் சேர்க்கப்பட்டவை. பிரபஞ்சம் என்பது அவருடைய குணங்களின் தோற்றம் அன்று. ஆனுல் அக்குணங்களின் நிழல்களே அவை. கடவுளுடைய குணங்கள் ஒரு குற்றமுமின்றி நிறைவு பெற்றவை; பிரபஞ்சமோ குறைபாடுகள் கொண்டது. கடவுளின் தன்மைக்கும் மனிதத்தன்மைக்கும் ஒப்புமை யில்லை. இப்பிரபஞ்சம் உள் பொருளாகும். அது கடவுளின் வேருனது. கடவுளால் படைக்கப்பட்டது. கடவுள் உள் பொருள். அது என்றும் அவசியமாவது. என்றும் உள்ளது. பிரபஞ்சமோ நிகழக்கூடியது. நிலையற்றது. இவற்றி லிருந்து கடவுளும் பிரபஞ்சமும் ஒன்றல்ல என்பது பெறப் படும். ஏனெனில், ஒன்று, காரணம்; மற்ருென்று அதன் காரியம். இவற்றினின்று பெறப்படும் கடவுளே படைப் பவர்; ஒன்றுமற்ற சூனியத்திலிருந்து அவர் படைக்கின்ருர்; உயிர்களுக்கு அவற்றின் உணவை அளிக்கின்ருர். உயிர் களுக்கு அவரே வழிகாட்டி; அவர் தன் நபிகளை அனுப்பி மக்களுக்குப் போதனை செய்கின்ருர். சுருக்கமாகக் கூறு மிடத்து அவரே எல்லாக் குணங்களையும் பெற்றவர்; எல்லா ஆற்றல்களையும் நிறைவையும் பெற்றவர்.

இதைப்போலவே கடவுளும் ஆன்மாவும் காலத்தையும் இடத்தையும் கடந்தவை எனினும், கடவுளும் மனிதனும் அவரவர் தன்மையில் ஒத்தவர் என்று கருதமுடியாது என்பது அவர் கருத்து. ஆன்மா என்பது இப்பொருள் உலகத்தினின்று வேறுபட்டது. அது உடலோடு சேர்ந்து கடவுளிலிருந்து வேருகமாறியது. ஆனுல் இயற்கையாக, அது முக்கிய ஆன்மத் தன்மையை நாடுகின்றது. சமயத் தின் கட்டளைகளுக்குக் கீழ்ப்படிவது, அதன் இயற்கை இயல்புகளைத் தூண்டுகின்றது. அதன் தீய இயல்புகள் தடுக்கப்படுகின்றன. இவ்வாறு மனிதன் தயக்கமின்றி கடவுளுக்குக் கீழ்ப்படுவதிலும், முழு நம்பிக்கையையும்

பொறுப்பையும் அவரிடம் சேர்ப்பதிலும்தான் தன் நிறைவுற்ற தன்மையை உணர்கின்ருன்.

மேலே கூறிய கொள்கை முறைகளிடையே நடந்த எதிர் வாதங்கள் அவற்றைப் பின்பற்றியோரால் தொடர்ந்து நடைபெற்றன. ஆனால் ஒரு புதிய வாதமும் எடுத்துக் காட்டப்பெறவில்லை; புதிய கருத்து வழிகள் ஒன்றும் திறக்கப்படவும் இல்லை.

ஒவ்வொரு கொள்கை முறையிலும் தாம் விரும்பியதை மேற்கொள்ளும் இந்துக்களும், முஸ்லீம்களும் அவர்தம் இருவகை அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயல்களையும் ஒன்று சேர்க்கும் விரும்பத்தக்க முயற்சியை மேற்கொண்டனர். இவற்றுள் தாரா ஷிக்கோ என்பவரின் முயற்சிகள் ஒரு புறத்திலும் பத்தி இயக்கத் தலைவர்களின் முயற்சிகள் மற்ருெரு புறத்திலும் மிகச் சிறந்தன ஆகும்.

தாரா ஷிக்கோவின் வெற்றிகள் அவர் சிறந்த அறிஞர் என்ற முறையில் மிகவும் வியக்கத்தக்கன. பல சமயங்களைப் பற்றியும் முஸ்லீம் மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றியும் இந்து மெய்ப்பொருளியலைப் பற்றியும் அவருக்கு ஆழ்ந்த அறிவு இருந்தது அவர் அப்போதிருந்த 52 உபநிடதங்களைச் சமஸ்கிருத மொழியிலிருந்து பாரசீக மொழிக்கு மொழி பெயர்த்தார். முஸ்லீம் அநுபூதி மெய்ப்பொருள் இயலைப் பற்றிப் பல நூல்கள் எழுதினர். இந்து முஸ்லீம் ஆகிய இரு அநுபூதி மெய்ப்பொருளியல்களின் ஒப்புமையை விளக்கிக் காட்டினர்.

அவர் ஆராய்ந்து விளக்கியவை அறிவியல் சிக்கல்கள் புலன்கடந்த மெய்ப்பொருள் சிக்கல்கள் ஒழுக்கத்தைப் பற்றிய சிக்கல்கள் முதலியவையாகும். அறிவின் தன்மையைப் பற்றியும் அதன் தகுதியைப்பற்றியும் அதை அடையும் வழியைப் பற்றியும் இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் ஒப்புமைப் பட்ட கருத்துக்களை உடையவர் என்று அவர் காட்டுகின்ருர். அறிவு, தெய்வீக அறிவு மனித அறிவு என இருவகைப்படும் என அவை இரண்டும் ஒப்புகின்றன. அவற்றில் ஒன்று அறிவியல் அறிவு; உலகக் காட்சியாலும் தருக்க முறையாலும் பெறுகின்ற அறிவு அது. இரண்டாவது அறிவு உள் உணர்வாற் பெறுவது. அது விடுதலை பெறச் செய்கின்றது; முடிவான உண்மையில் சேர்க்

கின்றது. முதல் அறிவு, புலன்களின் செயலை அடிப்படையாகக் கொண்டது; மற்றொன்று புலன்களின் செயல்கள் ஒடுங்கியபோது ஏற்படுவது. ஒன்று, நிகழும் உண்மைகளைத் தருவது; மற்றொன்று, உறுதியைத் தருவது. சூபிக்கள் இவற்றை அறிவு என்றும் ஈம் என்றும் கூறுவர். இந்துக்கள் இவற்றை, அபர ஞானம், இவ்வுலக அறிவு ; பரஞானம் இவ்வுலகுக்கு அப்பாற்பட்ட அறிவு என்பர்.

உள்பொருளைப் பற்றி ஏற்படும் சிக்கல்களைக் குறித்து இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் ஒரே கருத்துடையவர் என்று அவர் குறிப்பிடுகின்றார், உள் பொருள் என்பது ஒன்றே. அதன் மெய்ப்பொருளியல் ஒன்றே பொருள் என்னும் கொள்கையைச் சார்ந்தது. உள் பொருள் என்பது பரம் பொருள். அது உண்மைகளின் உண்மை. (உல்-அகாயிக்) ஒளியின் ஒளி ; இவை அல்லாத மற்றவையெல்லாம் மனத்தின் கற்பனை. ஒளித்திருப்பதும் அது; வெளியே தோன்றுவதும் அது ஆகின்றது. அது எல்லாம் கடந்தது. யாவற்றிலும் பரந்திருப்பது, அது உரை கடந்தது ; அறிவொணாதது – யார் மூலமாக "ஒருவன் எல்லாவற்றையும் அறிகின்றானோ, அவனை எவ்வாறு ஒருவன் அறியமுடியும். ஒருவன் அறிவானையே அறிவது எங்ஙனம் ?" என்று பிருகதாரண்ய உபநிடதம் கூறுகின்றது. அபுல் உசேன் அல் நூரின் என்பவர் "பகுத்தறிவால் கடவுளை அறியமுடியாது. கடவுள் மூலமே கடவுளை அறியலாம்." என்று கூறுகின்றார். கண்கள் ஊடுருவி அவரைக் காணமுடியாது. சொல்லால் கூறமுடியாது. எண்ணத்தால் நினைக்க முடியாது என்று கேன உபநிடதம் கூறுகின்றது. மிகச்சிறந்த உண்மையின் தன்மை, அறிவுக்குள் அடங்காதது. காட்சிக்கு உட்படாதது என்று ஜாமி கூறுகின்றார்.

பரம்பொருள் பெயர் அற்றது, ரூபமற்றது, யாதென்று துணிய முடியாதது. யாதென்று துணியும்போது, அது தனக்குப்பெயரை உண்டாக்கிக் கொள்கின்றது. வடிவத்தை ஆக்கிக் கொள்கின்றது. இயல்புகளாகவும் வழிகளாகவும் அது வெளித்தோன்றுகின்றது. "இந்த ஆன்மா தொடக்கத்தில் ஒன்றே ஆகி இருந்தது, வேறொன்றும் இல்லை. நான் உலகத்தைப் படைப்பேனாக என்று கடவுள் கருதினார்". என ஐத்திரேய உபநிடதம் கூறுகின்றது. நான் ஒளித்து வைக்கப்பட்ட நிதியாக இருந்தேன். நான்

அறியப்படவேண்டும் என்று எண்ணியபோது நான் இந்தப்படைப்பை வாழும்படி செய்தேன் என்று ஹரத்தி குவாத்சி கூறுகின்றது.

இவற்றின் தோற்ற முறையில் ஒப்புமை உண்டு. ஒன்று பரம்பொருள் என்பது காண்போனும் காணப்படும் பொருளும் இரண்டும் பிரிக்கப்படாத ஒன்ருகச் சேர்ந்த தாகும். அதிலிருந்து காணும் பிரபஞ்சமும் காண்போனு மாக, இரண்டாவதாகும். அதன் பிறகு பிரபஞ்சப் பொருளி லிருந்து தெய்வீக ஆற்றல் வடிவங்களும், வெளிப்படா அறிவும், மூலப்பொருள்களும் அதன் பிறகு ஆன்மாவும் பொருளும் சேரும் இடமான மனிதனும் தோன்றின என்று கதா உபநிடதம் கூறுகின்றது. இபில் அல் அராபி என்ப வரின் சூபிக் கொள்கை இங்குக் கூறியவற்றை ஒப்ப அமைந்திருக்கின்றது.

தாராஸிக்கோ என்பவர் இந்துகளுக்கும் முஸ்லீம் களுக்கும் அநுபூதி மெய்ப்பொருள் வழக்கங்களிலும் கொள்கைகளிலும் கடவுள் மனிதனுக வருவதைப் பற்றியும் மனிதன் கடவுளாக ஆவதைப் பற்றியும் நெருங்கிய ஒப்புமை உண்டு என்று குறிப்பிடுகின்ருர். இருவர் நோக் கமும் ஞானத்தைப் பெறுதலும் உள் ஒளி பெறுதலும் ஆகும். வெளி உலகத்தோற்றம் மன அமைதியைக் கலைக் காத பொழுது இவற்றை அடையலாம். அக வழிபாடும் ஒழுக்கக் கட்டுப்பாடும் இவற்றின் வழிகள். மெய்ப் பொருளின் காட்சியே அதன் முடிவு, இதை அடையும் மன நிலைகள் நான்கு (மன்சில் பூமி); முதல் நிலை சாக்கிரம் (நாகத்) என்னும் சாதாரண அறிவு. இரண்டாவது 'சொப் பனம்' (மலக்கூத்து) என்பது. புலன் கடந்த நிலை. பன்மையிற் காணும் ஒருமை உணர்வு சுழுப்தி ((சப்ருத்) என்பது அவற்ருேடும் ஒன்றுபடும் உணர்வு நிலை; நான் காவது முழு உள் உணர்வு (துரியம்) Lahut (லாஹுத்து). காலம், இடம், கடந்த நிலை, நான் நீ என்ற வேற்றுமை அற்ற நிலை, அநுபூதி மெய்பொருள் அறிஞன் நானே அது (சோகம் அத்மி) (அனல்காக்கு) என அறியும் நிலை ஆகும்.

இந்தியா முற்றிலும் பரவி, இலட்சக் கணக்கான மனிதர்களுக்கு, நூற்ருண்டுகள் தோறும் நன்நடத்தையை யும் நல் ஒழுக்கத்தின் மதிப்பையும் அளித்த பத்தி இயக்கம் இரண்டு முக்கிய நோக்கங்களைக் கொண்டது.

முதலாக, அது சமயத்தின் மரபு ஒழுங்கையும் புற வழி பாட்டையும் எதிர்த்தது. சமயம் என்பது முழு மனமும் ஆன்மாவும் ஈடுபடும் ஒன்று. அது சடங்குகளும், கிரியை களும் கொள்கைகளும் கட்டுப்பாடுகளும் கொண்டது அன்று என்பதை மக்களுக்கு மீண்டும் உணர்த்த இவ் வியக்கம் முயன்றது. இரண்டாவதாக இவ்வியக்கத்தில் இந்துக்களையும் முஸ்லீம்களையும் ஒன்றுபடுத்தி, முக்கிய மானவற்றில் இவர்களுக்கு வேற்றுமை இல்லையென தெய்வத்தன்மை பெற்ற முதியோர்கள் உணர்த்த முயன்றனர். அறிவும் கொள்கையும் அவர்களின் குறிக் கோளாக இருந்தன. இந்தியாவின் ஒவ்வொரு பகுதியிலும் தலைவர்கள் தோன்றினர். இவர்கள் தங்கள் போதனை களைப் பொதுமக்களுக்கு விளக்குவதில் புலமைசான்ற பேச்சுக்களை விலக்கி பொதுமக்கள் பேசும் மொழியிலே அவர்களுடன் பேசி விளக்கினர்.

தென்னாட்டில லிங்காயத மதத்தை ஏற்படுத்திய, பாசவரும் சித்தர்களும் வைஷ்ணவர்களும் சைவ பெரி யோர்களும், வடநாட்டில் கபீர், நானக், சைதனியர், துக்கா ராம் ஆகியோரும் பக்திநெறியைப் பரப்பினர். அவற்றுள் சிலருடைய தெய்வங்கள் குணங்கள் அற்ற பரம்பொருளாக அமைந்தன. மற்றவர்கள் குணங்களைக் கொண்ட கடவுளை, ராமா கிருஷ்ணு போன்றவைகளை வழிபட்டனர். ஆனால் எல்லோரும் ஒருமைக் கொள்கையுடையவர் ஆவர். இவர்களுடைய பக்தியும், சமயப் பற்றும் உணர்ச்சியில் ஆழ்ந்திருந்தவை. மனத்தை உலக ஆசைகளிலிருந்து தூய்மை பெறச்செய்ய முடியும் என்று இவர்கள் நம்பினர். தெய்வச் சித்தத்திற்கு மனிதனின் செயலாற்றல் சரண் அடைய வேண்டும் என்றும் இவர்கள் கருதினர். தன்னைத் தான் உணர்ந்து கொள்ளும் சீடர்களுக்கு வழி காட்ட ஒரு குரு தேவை என்பதை இவர்கள் வற்புறுத்தினர். வேத புத்தகங்களையும், குருக்களையும் அவர்கள் விரும்பவில்லை; சடங்குகளையும் உண்ணாநோன்பையும் புண்ணியப் பயணங் களையும், உருவ வழிபாட்டையும் இவர்கள் எதிர்த்தனர். சமுதாய நிகழ்ச்சிகளில் எல்லோருடைய ஒற்றுமையை வற்புறுத்தினர். சாதி முறைகளை விலக்கினர்.

இவர்களின் மெய்ப்பொருள் இயல் விரும்பியன போற் றும் முறையால் வேதாந்தத்தின் இயல்புகளையும் சூபி மூலக்

கருத்துக்களையும் ஒன்றுபடுத்தின. இவர்கள் பிடிவாதக் கொள்கைகளைக் கைவிட்டனர். பயனற்ற பழக்கங்களையும் எதிர்ப்புக்களையும் கண்டித்தனர். மனித அன்பையும் கடவுள் அன்பையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது இவர்கள் சமயம். இப்பணிக்குத் தம்மையே இவர்கள் ஆளாக்கிக் கொண்ட இயல்பு மெய்ப்பொருள் இயல் வாழ்வாக அமைந்தது. உயர்ந்த எண்ணங்களுக்கும் எளிய வாழ்விற்கும் இவர்கள் எடுத்துக்காட்டாக அமைந்தனர். இந்திய வரலாற்றில் இவையே இடைக்கால இந்தியப் பொதுப் பண்பாட்டிற்கு அடிப்படையாக அமைந்தன.

அதிகாரம் - 19

சீக்கிய மெய்ப் பொருளியல்

1. தோற்றுவாய்

சிறந்த போதகர்கள் அல்லது குருமார்கள் சேர்ந்து ஏற்படுத்தியது சீக்கியச் (Sikh) சமயம். இக்குருமார்களின் வரிசை குரு நானக் (கி. பி. 1469–1538) என்பவரில் தொடங்கி குரு கோவிந்த சிங்கு (கி. பி. 166–1708) என்பவரோடு முடிகின்றது. குரு நானக் எழுதிய சமய நூல்களிலும் (Gurbāni) செய்யுள் நூல்களிலும் சீக்கிய மெய்ப்பொருள் இயல் அடங்கியுள்ளது. மற்ற ஒன்பது குருமார்களின் அருட்பாடல்களில் (śabads) இதற்கு விரிவுரை காணப்படும் இவற்றிற்கு விளக்கவுரை 'பாய்குர்தாசர்' என்னும் கற்றறிந்த சிறந்த தெய்வப் பற்றுள்ள சீக்கியர் எழுதிய 'வார்ஸ்' (Vārs) என்னும் நாட்டுப் பாடல்களில் காணப்படும். இக்குருதாசர், ஐந்தாம் குருவாகிய குரு அர்ச்சுனர் (கி. பி. 1554–1606) என்பவரின் உறவினரும் உடன்காலத்தவரும் ஆவார்.

குரு நானக் என்பவரும் மற்ற சீக்கிய குருமார்களும் நூல்களை எழுதச் செய்யுள் அல்லது பாட்டைக் கையாண்டார்கள் என்பதும் அவர்களின் சமய நூல் தொகுதிகளில் (Granth Sahib) ஒவ்வொரு வரியும் இசையோடு பாடப்படுவது என்பதும் மிக முக்கியமானவை. பாக்களும் இசையும் கருத்துக்களுக்கும் உணர்ச்சிகளுக்கும் சுருக்கத்தையும் அழகையும் தருகின்றன, ஆற்றலையும் தருகின்றன. அவற்றை ஒப்பிப்பவர், பாடுகின்றவர் அல்லது அதைச் சமயப் பற்றோடு கேட்கின்றவர் இன்பமும் வழிபாட்டு உணர்ச்சியும் நிறையப்பெறுகின்றனர் அவர் அப்பாட்டின் கருத்துக்களையும் அதன் சிக்கல்களையும் உணருவது கடினமாகும். ஒவ்வொரு வரியும் பல பொருள்கட்கு இடம் தருவதும் ஆகும். ஆயினும் அவர் மனத்தில் அப்பாடல்கள் மிக ஆழமாகப் பதிகின்றன, அவருக்கு ஊக்கம் தருகின்றன. பக்தியிலும் அது தரும் இன்பத்திலும் அவர் ஆழ்கின்றார். குர்பானியில் அடங்கியுள்ள சமயக்

கருத்துக்களும் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களும் சீக்கிய குருமார்களின் பக்திப் பாடல்களில் பொதிந்த கருத்துக்களும், அருளிப்பாட்டினுல் வெளிப்பட்டவை யாகும். அவை அளவை முறைப்படியும் பகுத்தறிவு கொண்டும் காணப்பட்டவை அல்ல. “என் தலைவரின் தெய்வீக வாக்கு எனக்கு வருகின்றதை நான் கூறு கின்றேன்” என்று குரு நானக் என்பவரே கூறுகின்ருர். எல்லையற்ற பரம்பொருளோடு ஆன்மா ஒன்றுபடும் நிலை யில் தோன்றுகின்ற உள் ஒளியில் பிறந்தவை, அருட் பாடல்களாகும். தெய்வ ஊக்கம் பெற்ற உள்ள உணர்ச்சி யின் வெளிப்பாடுகள் அவை. அவைகளே ஆன்ம அல்லது தெய்வீக மெய்ப்பொருள் என்னும் பெயர் ஏற்கத் தக்கவை. குரு நானக் என்பவரின் மெய்ப்பொருள் இயல், அவருடைய சமயத்தின் அல்லது அறத்தின் வேருன தன்று. அது ஞானம், உண்மை, நன்மை, கடவுள் என்பவற்றுடன் எல்லாம் அவர் மனத்தில் ஒன்று சேர்ந் திருந்தன. ‘சித்’ அல்லது உண்மை என்பது ‘சத்–நாம’ அல்லது உண்மை என்ற தூய பரம்பொருளின் பெயரோடும் ‘சத்–ஆசார்’ அல்லது நல்லொழுக்கம் என்பதுடனும் கட்டுண்டிருப்பது எனக் கூறுகின்ருர். வாழ்க்கையின் இரண்டு குறிக்கோள்களாகிய உண்மையையும் நன்மை யும் இவ்வாறு அவர் ஒரே இனமாகக் காண்கின்ருர்.

“யாவற்றினும் உயர்ந்தது உண்மை. உண்மையின் உயர்ந்தது நல்லொழுக்கம்”, என நானக் எழுதுகின்ருர். நல் நடத்தையும், நற்பண்பும் பெற்ற ஒருவனே தக்க உள்ளுணர்வைப் பெற்றவனுகும். தூயோர்களே நமக்கு வழிகாட்டிகளும், மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களும் ஆவர். தெய்வ அருளால் அவர்களிடமே தெய்வ ஒளி மேலிருந்து இறங்குகின்றது.

குரு நானக் மெய்ப்பொருள் இயல் சிக்கல்களை அவர் மனத்தில் அவை எழுகிறபோதும் அவர் உரையாடல் களிலும் பிற சமயத் தூயோர்களுடன் வாதாடும்போதும் தெரிவித்துள்ளார். இக்கட்டுரையின் பிற்பகுதிகளில் அவருடைய கருத்துக்களை அவருடைய சொற்கொண்டே கூறும் முயற்சியைக் காணலாம். மனிதனுடைய ஒவ்வொரு செயலின் மதிப்பையும் ஆராய வேண்டும் என்பதை குரு நானக் நம்பினுர். அவன் செயலுக்கு அப்போதுள்ள

மதிப்பையும் அதற்கு எப்போதுமுள்ள அல்லது அதன் தெய்வ மதிப்பையும் ஆராய்தல் வேண்டும். அவர் கருத்தின்படி மனிதனின் மதிப்பு அவன் உள்ளிருக்கும் மனிதத் தன்மையால் ஏற்படுவது. அவனுக்கு என்றுமுள்ள மதிப்பு மனிதன் உண்மையுள் இருப்பது அல்லது கடவுள் இடத்தில் இருப்பதைப் பொறுத்தது. அம்மதிப்பைக் கொண்ட வாழ்க்கையில் இல் வாழ்க்கை மூலமாகவே, உள் பொருளை அடைய முடியும். அவ்வாழ்க்கை தனக்குத் தானே மேன்மை தேடிக்கொள்வதும் கடவுளுக்கும் மேன்மை தேடிக்கொள்வதும் ஆகும். சீக்கிய குருமார்கள் இத்தகைய வாழ்க்கையைப் பெற்றிருந்தனர். மெய்ப் பொருளியலின் உண்மைகள் அவர்களின் வாழ்வில் எடுத்துக்காட்டாக அமைகின்றன.

2. கடவுள் ஒருவரே உள்பொருள்

சீக்கிய சமய நூலாகிய குர்பானியில் பல்வேறு தெய்வங்களின் பெயரும் பெண் தெய்வங்களின் பெயரும் வேறு வேறு இடங்களில் காணப்படினும், சீக்கிய குருமார்கள் பல கடவுள் கொள்கையையும், தெய்வங்கள் அவற்றின் வரிசைப்படி தலைமைபெறும் கொள்கையையும் எதிர்த்தார்கள். வெளிப்படையாக ஒரே கடவுள் கொள்கையை விளக்கினர்கள்.

சீக்கிய சமய நூல்கள் எண் ஒன்றுடன் தொடங்கு கின்றன. சொற்களுக்குப் பல பொருள்கள் உள்ளன அல்லது உள்ளன ஆகலாம். ஆனல் எண்கள் அப்படிப் பட்டவை அல்ல. அவற்றின் பொருள் ஒரே முடிவாக உறுதி செய்யப்பெற்றவை. பரம்பொருள் ஒன்றே என் பதை உணர்ந்த குருநானக் 1, எண்ணையே ஆள்கின்றார். ஓம் என்பதோடு தொடர்ந்து வரும் ஒன்றை ‘இக் ஓங்கார்’ (Ik ongkār) என்பர். ஓம் என்பது உணர்த்தும் உள் பொருள் ஒன்றே என்பது அதன்பொருள் கடவுளுக்குப் பெயர் சொல்லவேண்டுமாயின், ‘துத்யா’ மெய்ப்பொருள் என்று கூற வேண்டும். அவரே செய்பவர், யாவற்றிலும் இருப்பவர், அச்சமற்றவர், கெட்ட எண்ணமற்றவர், காலத்திற்குக் கட்டுப்படாதவர், பிறப்பு அற்றவர், தானே வாழ்பவர். குருவினுடைய அருள் மூலமே அவரை அடைய முடியும்; இவ்வுரைகளே சீககிய கொள்கைகளுக்கு

மூல மந்திரங்களாக அமைகின்றன. புதிதாகச் சேர்க்கப் பெறுபவர்கள் சமய முறையில் சேர்க்கப்பெறும்போது இம்மந்திரங்களை ஐந்து முறை கூறச்செய்வார்கள். ஒரே கடவுளை, என்றுமுள்ள ஒரே மெய்ப்பொருளைக் கடவுள், அல்லா, ராமா என்று அழைத்தாலும் அழியாத மெய்ப் பொருள் என்பது ஒன்றே என்னும் நம்பிக்கையே சீக்கியர் கொள்கையின் அடிப்படைக் கோட்பாடாகும். சீக்கியரின் வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் கடவுள் உள்ளதாகும் தன்மையை அறிவதும் அவரோடு ஒன்றுபட்டு இருத்தலும் ஆகும்.

இப்பிரபஞ்சத்திற் காணும் பொருளையும் காணப்படாத பொருளையும் யாவற்றையும் படைப்பது கடவுளே என்பது குருநானக் கொள்கையும் அவர் பின் வந்தோர் கூறியதும் ஆகும். இவற்றை இருப்பவைகளாகச் செய்யக் கடவுள் வேறொரு துணையும் வேண்டாதவர். "நீ எழுதும் பலகையும் எழுதும் பேனாவும் எழுத்தும் ஆகின்றாய் நானக்! ஒன்றைப் பற்றியே பேசு" இரண்டாகும் ஒன்றை ஏன் கூறுகின்றாய்? நீ ஒருவன் எங்கும் இருக்கின்றாய். நீ ஒருவனே இவ்வுலகத்தை அமைத்தாய். உன்னைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை. உன்னுடைய அளவும் உன்னுடைய நோக்கமும் உனக்கே தெரியும். உன்னை நீயே மதிப்பிட முடியாது, உன்னை அறிய முடியாது, ஆழம் காண முடியாது, புலன்களால் உணர முடியாது. குருவினுடைய சொல்லின் மூலம் உன்னை அறியமுடியும்".

பிரகிருதி. மாயா, மோகம், குணம், தெய்வங்கள், பேய்கள் ஆகிய இவையெல்லாம் அவருடைய படைப்புக்கள். இவை அவருக்கு வேறானவையல்ல. "புருஷ என்னும் அறிவுள்ளவற்றையும், பிரகிருதி என்னும் அறிவில்லாதவற்றையும், படைத்த பிறகு தனக்குத் தானே தன் முறைகளை வெளியிட்டுள்ளார். தானே இருப்பதாகிய ஒன்று இப்படைப்பு யாவையும் தோற்றுவித்தது. மூன்று குணத்தையும் படைத்தவர். அவர், மாயையும் மோகத்தையும் செறிவுபெறச் செய்தவர்; அவர்' "விஷ்ணுவின் இலட்சக்கணக்கான அவதாரங்களைப் படைத்தவர். இலட்சக் கணக்கான அண்டங்கள், அவர் பாடங்களைப் போதிக்கும் பாடசாலைகள்; இலட்சக் கணக்கான சிவனை அவர் படைத்து அழித்தவர்; இலட்சக் கணக்கான பிரமனை

அவர் உலகத்தைப் படைக்கத் தோற்றுவித்தார். என் தலைவர் இப்படிப்பட்டவர் – அவருடைய நற்குணங்களின் எல்லையைக் கூற இயலாது". "மனிதர்கள் அவரவர்கள் கேட்டதைத் திருப்பிச் சொல்கின்றார்கள். சிவனுக்கு அவருடைய மனம் யாது என்று தெரியாது, எல்லாத் தெய்வங்களும் அவரைத் தேடிக் களைத்து விட்டன. பெண் தெய்வங்கள் இந்த மறைப்புறு பொருளின் ஆழம் காண இயலாது; அறிய இயலாது; பரபிரமம் எல்லாவற்றையும் கடந்திருப்பது. தான் விரும்பியவாறு அவர் விளையாடுகிறார். அவர் தானே ஒன்று சேர்ப்பவர், தானே பிரிப்பவர். ஐயம் கொண்டு சிலர் வியப்படைகின்றனர். மற்றவர்கள் அவருக்குப் பணிந்து தொழுகின்றனர். இவ்வுலகங்களை அவர் படைக்கின்றார். அதன் பிறகு தானே வெளிப்பட்டுத் தோன்றுகிறார். தூயோர் சான்றுகளைக் கேளுங்கள். அவர்கள் தங்கள் கண்ணால் கண்டதைக் கூறுகின்றனர். கடவுள் நல்ல குணத்திற்கும் தீய குணத்திற்கும் அப்பாற்பட்டவர். நானக்கின் இறைவன் தானே உள்ளவர்".

"ஒரே ஒளி எல்லாக் காலங்களிலும் எல்லா உலகங்களிலும் பரவுகின்றது. அதில் வளர்ச்சியுமில்லை, அழிவுமில்லை. ஒருபோதும் அது வளர்ச்சிக்கும், அழிவிற்கும் உட்படாதது. இறவாத, மாற்றமடையாத, உண்மையான அந்த ஒரு பொருளிடத்தில் என்னுடைய அன்பு வேரூன்றி இருக்கிறது. அவர் யாவற்றுள்ளும் நிறைந்து இருக்கின்றார். அவரைப் பிரிக்க முடியாது; தாழ்ந்தோர்களின் நோவையும், துன்பத்தையும் அவர் துடைக்கின்றார் அவர் ஊழியருக்கு அவரே மெய்ப்பொருள். என்னை அவரோடு குரு ஒன்றுபடுத்திவிட்டார். ஒப்பற்ற அழகுடைய மாசில்லாத தாயே: உடன் பிறந்தோர்களே! இறைவனை உங்கள் நண்பர் ஆக்குங்கள். பொய்த் தோற்றத்திலும், மாயையிலும் தொடர்பு கொள்வது சாபக்கேடு. அது ஒருவருக்கும் நன்மை சேர்ப்பதில்லை. அவரே அறிஞர். அவரே வள்ளல். அவரே அருள்பவர். அவரே தூயவர். அவரே எல்லையற்ற அழகுடையவர். அவரே சிறந்த நண்பரும், துணையும் ஆவர். அவரே உயர்ந்தவர், அளவுகளுக்கு அப்பாற்பட்டவர். இளமையும், முதுமையும் அறியாதவர். அவருடைய அவைக்களம் என்றும் உள்ளது. அவரிடத்தில்

நாம் எதைக் கேட்கிறோமோ, அதைப் பெறுகின்றோம். ஏழைகளைத் தாங்குபவர், அவர். அவரைப் பார்த்தால் எல்லாப் பாபங்களும் போகின்றன; மனமும், உடலும் அமைதிபெறுகின்றன. மனத்தில் ஏற்படுகின்ற ஐயங்கள் யாவற்றையும் அகற்றி ஒரே மனத்துடன் குணக்கடலாகிய ஒன்றைத் தியானம் செய். அவர் என்றும் இளையர். அவர் நிறைவைத் தருபவர். அவருடைய அவாவை இரவும், பகலும் நிறைவேற்று. ஒரு நாளும் அவரை மறவேல்".

கடவுள், சாட்சியாக விளங்குபரே அன்றிச் செயல் ஆற்றுபவர் அல்லர் என்பர் சிலர். படைப்பு என்பது மாயை அல்லது பிரகிருதியின் விளையாட்டு என்றும் கூறுவர். சீக்கிய குருமார் இவற்றை ஒப்புக்கொள் பவரல்லர். "ஒரே இறைவன், காரணங்களுக்குக் காரண மானவன். அவரைத் தவிர வேறு எவருமில்லை. ஓ நானக்! நீர், பாலைவனம், நிலம், வானம் யாவற்றிலும் இருக்கும் அவருக்கு நான் என்னைத் தியாகம் செய்கிறேன்". "முதலில் அவர் தன்னைத் தானே படைத்துக்கொண்டார். அதன் பிறகு பெயரைப் படைத்தார். இயற்கையைப் படைத்தார். அதனுட் சென்றார். தன் படைப்பையே தான் கண்டு மகிழ்ந்தார்".

இவ்வுலகில் காணும் தீமையை விளக்கப் பல கருத்துக்கள் கூறப்பெறுகின்றன. சிலர் இருகடவுள் கொள்கையால் விளக்குவர். ஒருவர் நன்மைக் கடவுள் மற்றொருவர் தீமையின் கடவுள் என்பர்; சிலர் தீமைக் கடவுள் சாத்தானை, நன்மைக் கடவுளுக்குக் கீழாக்கினர், சிலர் தொடக்கத்திலிருந்து தீமை அல்லது அறியாமை இருந்து வருவது, ஆனால் அது அறிவால் அழிக்க இயல்வது என்பர். மற்றவர்கள் அழிக்கக்கூடிய ஒன்று ஒருபோதும் இருந்ததில்லை. உள்ளது எதுவோ அது என்றும் இருத்தல் வேண்டும். ஆதலின், தீமையின் மூலமான மாயை அல்லது பொய்த்தோற்றம் என்பது உள்ள ஒன்று அன்று என்பர். பாய்குர்தாசர் என்பவர் ஒரு தக்க உவமையைக் கொண்டு இத்தீமையின் இருப்பை விளக்குகின்றார். "கடவுள்களும் அசுரர்களும், கடலைக் கடைந்தனர். உயிரைத் தரும் அமிர்தமும், இறப்பைத் தரும் நஞ்சும் அதிலிருந்து தோன்றின. ஏன் இவ்வாறு நேர்ந்தது என்று ஒருவரும் அறியார். ஆனால் நஞ்சை உண்டால்

நாம் இறப்போம் என்பதும், அமிர்தத்தை உண்டால் நாம் இறவாத வாழ்வைப் பெறுவோம் என்பதை யாவரும் அறிவர்". குரு அருச்சுனர் இவ்வுலகை மற்போர் களத் திற்கு ஒப்பிடுகிருர். "ஆன்மா, தன் வன்மையை பெருக்கு வதற்கு, சிற்றின்பம் வெகுளி, பேராசை, மாயை, ஆணவம் இவற்ருேடு மற்போர் செய்ய வேண்டுவதாகின்றது. நம்மை, ஆன்ம உணர்வில் வன்மை பெற்றவராகவும் சிறந்தவராகவும் செய்ய இத்தடைகள் ஏற்படுத்தப் பட்டுள்ளன". "இப்பிரபஞ்சத்தின் இறைவனுக்குரிய மல்லன் நான். என் குருவை நான் கண்டு கொண்ட பிறகு உயரமான ஒரு தலைப்பாகையை அணிந்து கொண்டேன். நாம் இப்போது மற்போர் செய்ய வந்துள்ளோம். இறை வன் இந்த மற்போரைக் காண்பவர். மற்போர்ப் பறை, பெரும் பறையும், சிறு பறையும் முழங்குகின்றன. மல்லர்கள் மற்போர்க்களத்தைச் சுற்றி வருகின்றனர், என் குரு என் முதுகில் தட்டிக்கொடுத்தார். நான் ஐந்து எதிரிகளைக் கீழே வீழ்த்தினேன். என்னை எதிர்த்து அவர்கள் மிக்க வன்மையோடு வந்தனர். ஆனல் தலை கவிழ்ந்து அவர்கள் திரும்ப நேர்ந்தது. குருவைப் பின் பற்றுபவர்கள், பெரும் பரிசில் பெறுகின்றனர். தன் விருப்பப்படி நடப்பவர்கள் முதலையும் இழக்கின்றனர்".

சீக்கிய குருமார்கள், என்றுமுள்ள 'அகால்புருஷர்' என்பது ஒன்றே சமயப் பொருள் எனக் கருதினர். பரம் பொருளின் ஒருமையைப் பற்றி விஞ்ஞானிகளும் இப்போது நம்புகின்றனர். அணுக்களை மீண்டும ஆராய்ந்து அவற்றுள் காணும் மூலப்பகுதிகள் மின் ஆற்றலின் பல்வகைப்பட்ட தாக்கல்கள் எனக் கருதுகின்றனர். ஆனாலும் உயிரும், அறிவும், உயிர் அற்ற, அறிவற்ற பொருளில் இருந்து தோன்றியதாகக் கொள்கின்றனர். சீக்கிய குருமார்கள் பாக்களால் போற்றிய ஒரு பரம்பொருள் அறிவுள்ள ஒரு பொருளே ஆகும். "அவரே படைக்கின்ருர். அவரே அழிக்கின்ருர். யாவற்றையும் பற்றிய அறிவு அவருக்கு உண்டு. அவர் அறிகின்ருர், எண்ணுகின்ருர். அவருடைய ஆற்றலின் மூலம் அவர் பல வடிவங்களை ஒரு நொடியில் பெறுகின்ருர். அவரிடமிருந்தே எல்லா உயிர்களும் அறிவொளி பெறுகின்றன. எல்லா உயிர்களிடத்தும் ஒளி உண்டு. அந்த ஒளியே அவர். அவர் ஒளியால் எல்லாம்

ஒளிபெறுகின்றன. உயர்ந்தோரிடத்தும், தாழ்ந்தோர் இடத்தும் ஒளி பரவுகின்றது. உயிருள்ள ஒவ்வொன்றிலும் இறைவன் தங்குகிருன். நல்லோர்களே! நல்லோர்களே!! அவர் ஒவ்வொரு கருத்திலும் நிறைந்திருக்கின்ருர். எல்லாம் நிறைந்த அவர் எல்லா உருவங்களிலும் பரவி யுள்ளார். இறைவன் நீரில் உள்ளவர்; பாலைவனத்திலும் உள்ளவர். நானக் அக்குணக் கடலின் புகழைப் பாடு கின்ருர். உண்மையான குரு, ஐயங்கள் யாவற்றையும் போக்குகின்ருர். தொடர்பற்றிருந்தபோதிலும், உள் வாழும் அவர் யாவற்றுள்ளும் கலந்துள்ளார்". கடவுள் யாவற்றிலும் கலந்தும், யாவற்றையும் கடந்தும் இருக்கும் கருத்துக்கள் இவ்வாறு ஒற்றுமை பெறுகின்றன.

கடவுள் என்பவர் உண்மையாக இருப்பவர் தாமோ? அல்லது இப்பிரபஞ்சத்தின் சிக்கலைத் தீர்க்க எழுந்த உறுதியற்ற கருத்தாகுமா? இக் கேள்விகள் பலரையும் மயங்கச் செய்தவை. குருமார்களுக்கு இவற்றைப்பற்றி எவ்வித ஐயமும் இல்லை. கடவுள் உள்ளவர் என்று அவர்கள் மீண்டும் மீண்டும் கூறியுள்ளனர். நாம் நம்மி னின்று வேருன ஒரு பொருளை அறிவது போலக் கடவுளை அறிய இயலாது. ஆனல் நாம் இருப்பதை நாம் நிச்சயமாக அறிவதைப்போல அவர் இருப்பதை நாம் அறிய இயலும் மெய்ப்பொருளின் இருப்பை நாம் உணர்ச்சியால் உணர முடியும். அது புலன்களின் காட்சிக்கு அப்பாற் பட்டது. அளவை முறைகளுக்கு அப்பாற்பட்டது. அளக்க முடியாத ஒன்றை எப்படி அளக்க முடியும். ஒருவனிலிருந்து வேருன ஒரு பொருளானல் அதை நாம் இவ்வாறு அறியக் கூடும். ஆனல் கடவுளிலிருந்து வேருனது எதுவும் இல்லை. அவரை எவ்வாறு மதிப்பிடக்கூடும். எண்ணத் திற்கும், சொல்லிற்கும் அப்பாற்பட்டவர்; ஆனலும் கடவுள் உள்ளவரே. "இறைவனுடைய ஊழியர்களே! தூயோர் களே! உடன் பிறந்தோர்களே! உண்மையான குரு கூறுகின்ற சான்றைக் காது கொடுத்துக் கேளுங்கள். நற்பேறு பெற்றவர்கள் தம் மனத்தில் இதற்கு இடம் தருகின்றனர். கடவுளைப்பற்றிக் குருமாரின் ஆராய்ச்சி உரைகள் என்னும் அமிர்தத்தை நான் மெதுவாக உண் டேன். அதன் பிறகு ஒளி தோன்றிற்று. ஞாயிறு இரவை வெருட்டி ஓட்டுவது போல இருள் மறைந்தது. அறிய

முடியாத ஒன்றை, காண முடியாத ஒன்றை, மாசில்லாத ஒன்றை, உணர முடியாத ஒன்றை, குருவினுடைய அருளால் என் கண்களாற் கண்டேன். என் காதலனைக் காணும் கண்கள் இந்த ஊனக்கண்கள் அல்ல. அவற்றின் வேறானவை". ஐந்தாம் குரு இவ்வழகிய காட்சியைப் பற்றி விரிவாக வரைந்துள்ளார். "எல்லையற்ற பரம் பொருள் நம் உள்ளும் இருக்கின்றது; புறத்திலும் இருக்கின்றது. எல்லாக் காலங்களிலும் இறைவன் நிறைந்திருக்கின்றார். நிலத்தில், வானத்தில், பாதாளத்தில், எல்லாப் பிரபஞ்சங்களிலும் அவர் நிறைந்திருக்கின்றார். அவற்றை ஆதரிக்கின்றார். அவ்வுயர்ந்த உள் பொருள் ஆனவர் காட்டிலுள்ள ஒவ்வொரு புல்லின் இதழிலிலும் இருக்கின்றார். அவர் ஆணையின்படியே யாவும் செயல்புரிகின்றன. காற்றிலும், நீரிலும், நெருப்பிலும் உள்ளவர் அவர். நான்கு இடங்களிலும் பத்துத் திசைகளிலும் பரவி இருப்பவர் அவரே. அவர் இல்லாத இடம் ஒன்றுமில்லை. குருவின் அருளால் இவற்றை உணர்ந்து கொள். அமைதியைப் பெறுக! வேதங்கள் புராணங்கள், ஸ்மிருதிகள் இவைகளில் அவரைக்காண்க! சந்திரனில், ஞாயிற்றில், விண்மீன்களில், நிறைந்திருப்பவர் அவர். தலைவன் மொழியே நாம் எல்லோரும் பேசுகின்றோம். அவர் அசைக்க முடியாதவர்; ஒருபோதும் தயங்காதவர்; எல்லா ஆற்றல்களோடும் விளையாட்டு அயர்கின்றார். அவரை ஒருவரும் மதிப்பிட இயலாது. அவர் குணங்கள் விலையற்றவை; ஒளியுள்ள பொருள்கள் யாவற்றிலும் அவர் ஒளியே நிறைகின்றது. "பாவு நூலைப்போலவும், ஊடு இழையைப் போலவும் இறைவன் அவற்றை ஆதரிக்கின்றார். குருவின் அருளால் ஐயங்கள் தொலையப் பெற்றவர்கள் இவைகளை நம்புகின்றனர்." குரு நானக் இப்படத்தைக் கீழே கண்டவாறு வரைகின்றார். "உனக்கு ஆயிரம் கண்கள் உள்ளன. ஆனால் அவற்றுள் ஒன்றும் உன்கண் அன்று. உனக்கு ஆயிரம் உருவங்கள் உள்ளன. ஆனால் அவற்றுள் ஒன்றும் உன் உருவம் அன்று. உனக்குப் பல்லாயிரம் கால்கள் உள்ளன. ஆனால் அவற்றுள் ஒன்றும் உன்னுடையதன்று. ஒரு மூக்கும் உன்னுடையதல்லாமல் பல்லாயிரம் மூக்குகள் உள்ளன உன்னுடைய விளையாட்டாகிய இது என்னை மயக்கி விட்டது".

கடவுளே இருப்பவர். அவர் தன் ஆற்றலால் மனிதனையும் பிரபஞ்சத்தையும் படைத்திருக்கின்றார். மனித வாழ்க்கையின் முடிவான நோக்கம் இந்த உண்மையை அறிவதாகும். இதுவே சீக்கியரின் கொள்கையும் அதன் பொருளும் ஆகும்.

3. படைப்பின் நோக்கம்

படைப்பு எப்படி நேர்ந்தது? ஏன் நேர்ந்தது? என்பவற்றைப் பற்றிய தொழில் முறை ஆராய்ச்சி உரைகளிற் சீக்கிய குருமார்கள் புகவில்லை. படைப்பைக் கடவுளின் விருப்பாற்றலால் எழுந்தது என்று அவர்கள் வருணிக்கின்றனர். அவருடைய ஆணையால் எல்லா உருவங்களும் உயிர் பெற்றன. அவ்வாணையைச் சொற்களால் கூற இயலாது. எல்லா உயிர்களும் அவருடைய ஆணையால் தோன்றின. அவருடைய ஆணை எல்லா வளர்ச்சிகளையும் ஒழுங்குபடுத்துகின்றது. பிரபஞ்சமே இல்லாத காலம் ஒன்று இருந்தது. எண்ணற்ற ஊழியர்களாக இருள் சூழ்ந்திருந்தது. நிலமாவது, வானமாவது அப்போது இல்லை. எல்லையற்ற ஒழுங்கே எங்கும் இருந்தது. பகலாவது, இரவாவது அப்போது இல்லை. ஞாயிறும் இல்லை. திங்களும் இல்லை. அவர் மகிழ்வுற்ற போது இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தார். ஆனால் அது என்று தோன்றியது என்று எவரும் அறியார். இப்பிரபஞ்சம் தோன்றியது எந்த மாதத்தில்? எந்தப் பருவத்தில்? எந்த நாளில்? எந்தப் பக்கத்தில்? எந்தக் காலத்தில்? எந்த மணி நேரத்தில்? பண்டிதர்களுக்கு அம்மணி தெரிந்தால் புராணத்தில் அவற்றை அவர்கள் கூறியிருப்பார்கள். 'குவாசிகளுக்கு' (*Qázis*) அதன் காலம் தெரியாது; தெரிந்திருந்தால் குரானில் அதை அவர்கள் எழுதியிருப்பார்கள். யோகிகள் திங்களின் நாளையாவது, ஞாயிற்றின் நாளையாவது, தெரிந்திலர். ஒருவரும் மாதத்தை அறியார்; பருவத்தையும் அறியார். இவற்றை உருவாக்கிய படைப்போன் ஒருவனுக்கே இவைகள் தெரியும். சித்தர்கள் குருநானக்கிடம் "இவற்றின் தோற்றத்தைப்பற்றி உன் கருத்தைக் கூறுக; இப்படைப்பின் எண்ணம் அவர் கடவுளின் முன் தோன்றுமுன்னே அவர் எந்த நிலையில் இருந்தார்?" என்று கேட்டனர். அதற்கு குருநானக் இவற்றைப்பற்றி, இவை யெல்லாம் எப்படித் தோன்றின என நான் சிந்திப்

படதே என்னை வியப்பில் ஆழச் செய்கின்றது. படைப்பிற்கு முன்பே கடவுள் எங்கும் இருந்தவர் என்று விடை கூறினர்.

சீக்கிய குருமார்கள், படைப்பு, தொடக்கமற்றது, முடிவற்றது என்ற கொள்கையுடையவர் அல்லர். இப்படைப்பு எத்தனையோமுறை படைக்கப்பட்டது, அழிக்கப்பட்டது என்ற கொள்கையுடையவர்கள். 'குருஅர்சுனர்' இவற்றின் உற்பத்தி முறையை மாயவித்தைக்கு ஒப்பிடுகின்றார். "மாயவித்தைக்காரன் பல வடிவங்களில் பல உடைகளோடு தோன்றுகின்றான். அவன் கொண்ட மாறுவேடத்தைக் கலைத்த பிறகு அவன் தனியே எஞ்சி நிற்கின்றான். கண்ணுக்கும் புலனான உருவங்களை யார் அழித்தவர்? எங்கிருந்து அவை வந்தன? எங்கு அவை செல்கின்றன? எண்ணற்ற அலைகள் தண்ணீரில் எழுகின்றன. பொன்னிலிருந்து பற்பல அணிகள் செய்யப்படுகின்றன. பல விதைகளை விதைத்துக் காண முயன்றனர். பழம் பழுத்த பிறகு அதே விதை மீண்டும் அதிலிருந்து வந்தது. எல்லாக் கலங்களிலும் நிறைந்து இருப்பது இடம் என்னும் ஒரு பொருளே. அக்கலம் உடைந்த பிறகு அவ்விடம் மற்ற இடத்தோடு ஒன்றுபட்டு விடுகின்றது. ஐயம், ஆசை, பற்று இவையாவும் மாயையின் பல உருவங்கள். ஐயம் தொலைந்த பிறகு, கடவுள் ஒருவரே எஞ்சி நிற்கின்றார். அவர் அழிவில்லாதவர். ஒருபோதும் இறப்பவர் அல்லர். வருதலும் போதலும் அவருக்கு இல்லை. நிறைவு பெற்ற குருமார் ஆணவம் என்னும் மாசைப் போக்கியவர்; நானக் முதன்மையான நிலையை அடைந்திருக்கின்றார்".

சிந்தனையாளர் சிலர் காணப்படும் பொருளின் இருப்பையே மறுக்கின்றனர். அப்பொருள்கள் அடிக்கடி மாற்றங்கள் அடைந்த போதிலும் அவை உண்மைகளே என்று குருமார்கள் கூறுகின்றனர். கடவுள் ஒருவரே மெய்ப்பொருள். அவர் படைத்தவைகளும் மெய்ப்பொருள்களே. கடவுளின் செயல்க்ள் எல்லாம் உண்மையானவை. அப்படியே அவர் படைப்பும் உண்மையானது. உண்மையின் வேரிலிருந்து உண்மையே முளைக்கும். உன்னுடைய பிரபஞ்சம் உண்மையானது. அவற்றின் பகுதிகளும் உண்மையானவை. உன்னுடைய உலகங்கள் உண்மை

யானவை. அவற்றின் வடிவங்களும் உண்மையானவை களே. உன்னால்செய்யப்படுபவைகள் எல்லாம் உண்மையே உன்னுடைய பிரதிபிம்பங்கள் எல்லாம் உண்மையே; 'சம்சாரம்' என்பது அம்மெய்ப்பொருளின் வாழ்விடம். மெய்யாகிய ஒன்று அதில் வாழ்கின்றது. ஆதலினால் உண்மையற்ற கனவுலகத்தில் நாம் இருப்பது என்பது இல்லை. இவ்வாழ்வு உண்மையானது இப்படைப்பெல்லாம் ஒரு நோக்கத்தைக்கொண்டு அமைந்தவை. அந்நோக்கம் மனிதனுக்கு 'தான் என்னும்' ஆணவம் அழிகின்றபோது வெளிப்படுகின்றது.

சில கொள்கை முறைகளில் கடவுளோடுகூட அதிக மாக இரண்டு பொருள்கள் ஆன்மாவும், பொருளும் உள எனக் கருதப்படுகின்றன. குயவன் கலயத்தைச் செய்ய அவனுக்கு மண்ணும், திகிரியும் வேண்டும் என்று அவர்கள் வழக்குரைக்கின்றனர். உலகத்தைப் படைக்கக் கடவுளுக்குக் கருவியும் பொருளும் வேண்டப் பெறுவன. சீக்கிய குருமார்களின் கருத்து இது அன்று. எல்லா வடிவங்களும் எல்லா நிறங்களும், காற்று, நீர், நெருப்பு, இவற்றின் எல்லாச் சேர்க்கைகளும், கடவுள் ஒருவரிடமே இருந்துதோன்றியன. அவைகளை அத்தலைவனின் பல்வேறு நிறங்களாக அறிக. ஒன்றே வியக்கத் தக்கது. ஒன்றே, பரம்பொருள். இதை அறிதல் சிலருக்கே. குரு அருள் மூலம் சிந்திப்பது ஆகும். நீயே மரங்கள் ஆகின்றாய்; உன்னுடைய கிளைகள் பூக்கின்றன; காணப்படாதிருந்த நீ காணுமாறு வருகின்றாய். நீயே கடல், நீயே நுரை, நீயே நீர்க்குமிழி, உன்னையன்றி நாங்கள் ஒன்றும் காண் கிலோம். நீயே நூல், அந்நூலில் கோத்து உருள் மணி களும், நீயே-நீயே முடிப்பு; நீயே அதன் தலைப்பிலுள்ள முதல் மணி. ஒரே இறைவன் தொடக்கத்தில், நடுவில், முடிவில், தொடர்ந்து இருக்கின்றார். அவரைத் தவிர வேறு ஒருவரும் காணப்பெறவில்லை. அவரே முதல் காரணம். அவரே படைப்பிற்கு நிமித்த காரணமும், முடி நிலைக் காரணமும் ஆவர்.

இப்படைப்பின் நோக்கம் யாது? இறைவன் இப் பிரபஞ்சத்தைத் தூயோர்களுக்காக ஆதரிக்கின்றார். ஆன்மா, தூய்மை, பெரும் பொருட்டு ஆதரிக்கின்றார் என்பது இதன்பொருளாகும். சீக்கியர்கள் சமய நூல்களில்,

தூயோர் என்பது தம் வாழ் நாளில் ஒவ்வொரு நொடியும் இறைவனோடு ஒன்றுபட்டிருக்கும் மனிதரைக் குறிப்ப தாகும். குறைவற்ற மனிதன் என்பதன் பொருளையும் இவ்வாறே வரையறுக்கின்றனர். பெரும் பாங்கித் தலைவரால் கொடுக்கப்பட்ட சில கைமுதலோடு நாம் இவ் வுலகத்தில் வந்திருக்கின்றோம். இக்கைமுதலை வீணே செலவழிக்காது வாழ்தல்வேண்டும். இதை நூறு பங்காகப் பெருகச் செய்யவேண்டும். அவ்வாறு செய்தால் நாம் திரும்பிப் போகும்போது நாம் மிக்க அன்போடு வரவேற்கப் படுவோம்.

4. மனிதத் தன்மை அல்லது ஆணவம்

"மனிதா! நீ ஒளியின் வடிவம். உன்னுடைய தன்மையை அறிந்துகொள் என்பது சீக்கிய கொள்கையில் மனிதத்தன்மையைப் பற்றிய அடிப்படைக் கருத்து. உயிரும் அறிவும், எல்லா உயிர்களிடத்தும் காணப்படு கின்றன. ஆனல் நாம் அறிந்த வரையில் அவை மக்க ளிடத்தில் மிக விரிந்த வடிவத்தில் தோன்றுகின்றன". "மற்றெல்லா உயிர்களும் உன்னுடைய தொண்டிற்கே அமைந்தன. நீயே இந்நில உலகத்தில் இறைவன்". சீக்கிய குருமார்கள் உயிரும் அறிவும் படிப்படியாக உயிரற்ற பொருளிலிருந்து தோன்றியவை என்னும் பொருள் முதல் கருத்தை ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. "ஆ! என் உடலே! கடவுள் உனக்கு ஒளியைத் தந்தார். பின்னர் நீ இவ் உலகில் பிறந்தாய்". படைக்கும் கருவியாக ஆணவத்தைக் கூறுகின்றனர். முதன்மை பெற்ற ஆன்மா, பிரபஞ்சத்தை உண்டாக்குவதற்காக ஆணவத்தைப் படைத்தது. இப் பிரபஞ்சம் எவ்வாறு படைக்கப்பட்டது என்று ஒரு யோகி கேட்ட கேள்விக்கு, விடையாக, "ஆணவம் இவ்வுலகத் தோற்றத்திற்கு" என்று நானக் கூறினர். இதை மீண்டும் குருநானக் 'அசா-தீ-வா'வில் (Asa-di-Var) (அசாராகத்தில் பாடிய நாட்டுப்புறப் பாட்டில்) மேலும் விளக்குகின்றார் 'மனிதன் தன்மை யாவதும் அவன் ஆணவமே, எல்லாச் செயல்களும் ஆணவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டன. நாம் மீண்டும் மீண்டும் பிறந்து திரியச்செய்யும் சங்கிலித் தொடரே ஆணவம். இந்த ஆணவம் எங்கிருந்து வருகின்றது? அதை எவ்வாறு தொலைக்க முடியும்? ஆணவம் இறைவன் விருப்பால் வருகின்றது. அதன்

செயலாலே கட்டுண்டு செல்கின்றது இதற்கு மருந்தும் உண்டு. கடவுள் அருள் புரிவாரானால், மனிதன் குருவின் வார்த்தையின்படி நடப்பான் ஆனால், – நானக் என்றும் தூயவரே கேட்பீராக! கடவுளின் தொண்டரே கேட்பீராக!— இந்த முறையில்தான் இந்த நோய் நீங்கும்".

தனி ஆன்மா என்பதன் கருத்தமைவைச் சுருக்கமாகப் பின் வருவாறு கூறலாம்:—உணர்வு என்னும் பெருங் கடலுள், தெய்வீக விருப்பத்தால், குமிழிகள் எழுகின்றன. இவைகள் தனித்தனி ஆணவங்கள். இவற்றின் பல்வேறு சூழ்நிலைகளுக்கு ஏற்ப இவைகள் செயல் புரிகின்றன. அவற்றினின்று பல்வகை இயற்கைக் குணங்கள் எழுகின் றன. வெவ்வேறு ஆணவங்களைப் படைப்பது 'வியோகம்' அல்லது முறை என்று கூறப்படுகிறது. இவை ஒவ்வொன் றும் தனித்திருப்பது என்பது பல சிக்கல்களை எழுப்புகின் றது. என்னுடையது இது, என்னும் உடைமைக் கொள்கை மனிதர்களிடம் வளர்கின்றது. அவரவர் உடைமையைப் பிறர் கொள்ளை கொள்ளாதவாறு காப்பாற்றுகின்றனர். இவ்வாறு வாழ்க்கைப்போர் தொடங்குகின்றது. நம் உடலையே பற்றி நாம் கருதுகிற வகையில் இப்போர் மிகுகின்றது. ஆணவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட செயல்கள் நம் கழுத்திற்கும் சுருக்காக அமைகின்றன. 'என்னுடையது' எனப் பற்றுக்கொண்டு, நம் கால்களுக்குத் தளையிட்டுக் கொள்கிறோம். பேராசை என்பது சிறைச் சாலையில் இருட்டறை. என்னுடைய தீச் செயல்கள் என்னைப் பிணிக்கும் விலங்குகள். ஒரு மனிதனுக்கு, எத்தனை தீக்குணங்கள் உளவோ அத்தனையும் அவன் கழுத்திலிடும் சுருக்குகள். ஒவ்வொரு செயலும் மனத்தில் ஒரு பதிவை ஏற்படுத்துகின்றது. அச்செயலையே மீண்டும் செய்கின்றபோது அப்பதிவு ஆழமாகின்றது. மீண்டும், மீண்டும் பல முறை அச்செயலைச் செய்கின்றபோது, அதுவே பழக்கமாக மாறி நம்முடைய தன்மையை வரையறுக்கின்றது. குறிப்பிட்ட சில சூழ் நிலைகளின் தொகுதி நம்மைக் குறிப்பிட்ட ஒரு திசையில் செலுத்து கிறது. நம் பழக்கங்களுக்கு நாம் அடிமையாகின்றோம். இவ்வகையில் நம்முடைய பழைய செயல் (கர்மன்) நிகழ்காலச் செயலைத் தூண்டுகின்றது. 'இராகமரு'

(Raga Maru) என்னும் நூலில் குருநானக் எழுதுவதாவது :—

"மனம் என்பது எழுதப்படும் தாள். நம் செயல்கள் அதில் எழுத உதவும் மை. நல்லொழுக்கமும், தீய ஒழுக்கமும் அதில் எழுதப்படும் எழுத்துக்கள். இறந்தகாலத்தில் நாம் செய்த வினைகள் தீர்மானித்த வழிகளில், நாம் செலுத்தப்பெறுகிறோம். கடவுளின் நற்குணங்களுக்கு முடிவில்லை. பித்தேறிய மனிதனே! கடவுளை மறப்பதால் உன்னுடைய நற்குணங்கள் எல்லாம் அழுகிப் போகின்றன. இதை நீ மனத்தில் சுழற்றிக் காண்பதில்லை. இரவும் பகலும்; உன்னைப் பிடிக்கும் 'காரீஸ்' (Gharis) என்னும் கால அளவின் வலையாகின்றன. (காரீஸ் என்பது இருபத்திநாலு நிமிடக்கூறு) உன் உணவை உண்ணும்போதெல்லாம் நீ இந்த வலையில் பிடிபடுகின்றாய். மூடனே! நீ எவ்வாறு விடுதலை அடைய முடியும் என்பதை நீ அறிவாயா? உடல் என்பது ஒரு உருக்காலை. மனம் என்பது அதில் இடும் இரும்பு. சிற்றின்பம், பேராசை, வெகுளி, பற்று, ஆணவம் என்னும் ஐந்து அனல்களும் உன்னுடைய பாவங்கள், அவற்றுடன் சேர்ந்த எரி பொருள் ஆகின்றன கவலை என்னும் துன்பத்தால் இறுகப் பிடிக்கப்பட்டு மனம் எரிகின்றது."

இத்துன்பத்தை எவ்வாறு நீக்குவது? நம்முடைய ஆணவங்கள் எல்லாம் ஒரே கடலில் தோன்றிய குமிழிகள். நாம் இதை மறந்ததன் விளைவு இத்துன்பம் எனக் குரு கூறுகின்றார். உடல்கள் வேறு வேறானவை. ஆனால் ஒரே ஒளி அவற்றிற்கெல்லாம் ஒளி தருகின்றது. "அவற்றுள் எல்லாம் ஒளி நிறைகின்றது. அவ்வொளியே கடவுள். அவர் ஒளியே, யாவற்றையும் ஒளி பெறச் செய்கின்றது". இக்கருத்து மனத்தில் தோன்றிய உடனே மனிதன் வாழ்வு மாற்றமடைகின்றது. மேலே கூறிய தெய்வப் பாட்டின் கடைசிப் பாட்டு, இவ்வுருக்காலையிலிருந்து தப்பிக்க வழி காட்டுகின்றது.

"தம் மனம் பொன்னாக மாறிய ஒரு குருவைச் சேர்ந்தால், மனிதன் அழுக்கு மனம் பொன்னாக மீண்டும் மாறுதல் அடையும். கடவுளின் பெயர் என்னும் அமிழ்தை மனிதன் வாயில் குரு சேர்க்கின்றார். உடலில் உள் அனல்கள் அணைக்கப்பெறுகின்றன. குரு ஆணவங்

களின் தனிமையை வற்புறுத்தாது அவற்றின் ஒற்றுமையை வற்புறுத்துகின்ருர்". "நாம் யாவரும் ஒரே தந்தையின் புதல்வர்கள்", "அல்லா ஒளியை முதலிற் படைத்தார். உயிர்கள் யாவும் அவரிடமிருந்து வந்தவை. ஒரு ஒளியிலிருந்து பிரபஞ்ச முழுமையும் நன்மையும், தீமையும் தோன்றுகின்றது ஆகும். அதன் பிறகு ஆன்மா அதன் முதலோடு ஒன்று சேரும் நிலே, 'சம்யோகம்' என்பது தொடங்குகிறது. வியோகம் என்னும் பிரிவுக்கும், சம்யோகம் என்னும் சேர்க்கைக்கும் இடையில் நிகழ்வதே வாழ்வின் பரப்பெல்லாம்.

5. குரு: குருவின் தேவை

நம்பிக்கை இழந்த நிலேயும், துணேயற்ற நிலேயும் ஆகிய சேற்றிலிருந்து மனிதனேக் கரையேற்ற குரு என்னும் போதகர் தேவையாகின்ருர். சீக்கிய குருமார்கள் அவதாரங்களில் நம்பிக்கை உள்ளவர்கள் அல்லர். கடவுள் தாமே வருவதில்லே. ஆனுல் மனிதர்களே நல்வழியில் நடத்த அவர் ஊழியர்களே அப்போதைக்கப்போது அனுப்புகின்ருர். கடவுளுக்கும் குருவுக்கும் ஓர் உலகளவு வேற்றுமை உண்டு. குருவைக் கடவுள் என்று வழங்குவது பாவச் செயலாகும். 'குருகோவிந்தசிங்கு' என்பவர் குருமார்களேக் கடவுள் எனக்கூறும் வழக்கத்தைத் தருக்க வன்மையான, தெளிவான மொழிகளில் கண்டித்திருக்கிருர். 'என்னேக் கடவுள் என்று அழைப்பவர் நரகத்திற் செல்வார்கள். நான் கடவுளின் ஊழியன். இவ்வுலக விளேயாட்டைக் காண நான் வந்திருக்கின்றேன். இவற்றில் சிறிதும் ஐயமே இல்லே' எனக் கண்டித்தார். ஆனுல் குரு என்பவர் யார்? உண்மையான கடவுளே அறிந்தவரே குரு. அவருடைய துணேயைக் கொண்டு கடவுட் புகழைப் பாடுவதால் சீடர்கள் காப்பாற்றப்படுகின்றனர். தலேசிறந்த உண்மையை அறிந்த உண்மையான குரு வாழ்க, 'வாழ்க'! இத்தகைய குருவைச் சேர்வேன். ஆசைகள் தணிகின்றன. உடலும் உயிரும் ஆகிய இரண்டும் அமைதி அடைகின்றன. யாவற்றையும் ஒப்பக் காணும் குரு வாழ்க! வாழ்க. தீய எண்ணமில்லாத குரு வாழ்க! வாழ்க! அவருக்குப் புகழும், இகழ்வும் ஒன்றே. பிரமத்தை எப்போதும் சிந்திக்கும் மனத்தை உடைய உண்மையான குரு வாழ்க! வாழ்க! எல்லேயற்ற, உருவற்ற

ஒன்றோடு ஒருமைப்பட்ட உண்மையான குரு வாழ்க! வாழ்க! மனிதர்களை உண்மையில் பயிலச் செய்யும் உண்மையான குரு வாழ்க! வாழ்க! நானக் வாழ்க. கடவுட்பெயராகிய அருட்கொடையை நமக்கு அருளும் உண்மையான குரு வாழ்க! எந்த நண்பர் மனம் நற்குணக் கடலாக அமைகின்றதோ அந்த உண்மையான குருவைச் சேர். தம் போதனைகளால் இவ்வுலகத்தையே சீர்திருத்தும் குறைவற்ற போதகர், கடவுட்பேறு பெறுக". நிறைவை எய்திய, மேலே கூறிய குணங்கள் யாவையும் பெற்ற ஆன்மா குருவாகும்.

சீடன் குருவை முற்றிலும் நம்ப வேண்டும். சீக்கியர் போதனையின்படி ஒரு சீடன் தன்னை முற்றிலும் குருவிடம் ஒப்படைப்பதால் பெறும் உணர்வே சமய வாழ்வு எனப்படும். இதற்கு மறுபிறப்பு என்றும் பெயர். நான் குருவிற்குப் பிறந்தபோது என் பிறவி முடிந்தது. சில சூழ்நிலைத் தொகுதிகளில் சீடன் தன் விருப்பப்படி செயலாற்றாது குரு, விதித்தவாறே செயலாற்றல் வேண்டும். இவ்வாறு செய்யும் சீடன், இறந்தகால கர்மத்தின் பிடியிலிருந்து விலகிக்கொள்கிறான். இறந்த காலத்தில் செய்த கர்மம் நம் விருப்பத்தாலும் சார்பாலும் நம் செயலை இயக்குகின்றது. நம்முடைய விருப்பத்தாலும், பழக்கத்தாலும் இயக்கப்பெறாமல் குருவின் சொற்களை நம் செயல்களுக்கு அடிப்படையாகக் கொள்ளும்போது, இவற்றின் தன்மைகள் மெல்லத் தேய்ந்து நம்முடைய கர்மமே அழிக்கப்பெறுகின்றது. இறந்த காலத்தில் இயற்றிய வினையின் சுமை அகற்றப்பெறுகின்றது. பயனை அடைய வேண்டும் என்ற எண்ணமின்றிச் செயலாற்றுகின்றோம். குரு தர்மத்தைப் பின்பற்றி பிறவிப் பெருங்கடலின் அக்கரை சேர்ந்தோம். "செயித் (Saith) நானக்! ஆன்மா, கர்மச் சட்டத்திற்குக் கீழ்ப்பட்டது. உண்மையான குருவைச் சேராமல் அது விடுதலை பெற இயலாது. குருவின் வீட்டில் தங்கும் சீடன் குருவின் விருப்பத்திற்குக் கீழ்ப்படிந்து நடக்க வேண்டும். தன் அகந்தையை விட்டுவிட வேண்டும். தன் மனத்தில் கடவுளைத் தியானம் செய்ய வேண்டும். தன் மனத்தையே குருவிற்கு விற்கிற சீடன் தன் முயற்சியில் வெற்றி அடைகின்றான். பயன்கருதாது தொண்டாற்றுபவன் இறைவனைக் காண்கின்றான்".

சீக்கிய குருமார்களின் போதனையின்படி இதைப் பெற உலகத்தைத் துறக்க வேண்டுவதில்லை. குடும்ப வாழ்வை விட்டுவிட வேண்டுவதில்லை. இவற்றிற்கு மாருக ஒவ்வொரு சீக்கியனும் தன் வாழ்விற்கு வேண்டியவற்றைத் தேடிக்கொள்ள வேண்டும். தேடியவற்றைப் பிறரோடு பகுத்துண்ண வேண்டும் "தான் உண்பவற்றைத் தானே தேடியவரும், அதில் ஒரு பகுதியைப் பிறருக்கு அளிப்பவருமே நெறி அறிந்தவர்கள் ஆவர்". அகந்தையை அடிப்படையாகக் கொண்ட செயலே தளைகளுக்குக் காரணம். ஆனல் தன்னலமற்ற செயல் கட்டுகள் யாவற்றினின்றும் விடுவிக்கின்றது. ஆதலின் சிறந்த குறிக்கோளையுடைய சீக்கியர், எப்பயனும் கருதாது தொண்டு மேற்கொண்ட வாழ்க்கை வாழ வேண்டும், "உண்மையை உணர்ந்த ஒருவன் மனம் பிறருக்கு நன்மை செய்யக் கொப்பளிக்கின்றது. குருவின் சொற்படி செய்யும் செயல்கள் சீடனை நல்லொழுக்கம் நிறைந்தவன் ஆக்குகின்றது. "பெண்ணையும் பொருளையும் கவரக் கருதாதவனின் அண்மையில் கடவுள் வாழ்கின்ருர்". பிறருக்குரிய அழகிய பெண்களைப் பார்த்தால் தாய்களாகவும், தங்கைகளாகவும், தன் புதல்விகளாகவும் கருதல் வேண்டும் இந்துக்கள் மாட்டிறைச்சியை வெறுப்பதுபோலவும், முஸ்லீம்கள் பன்றி இறைச்சியை வெறுப்பது போலவும் பிறர் பொருளை அவன் வெறுத்தல் வேண்டும். தன் மனைவி மக்களின் பற்ருல் பிறரை ஏமாற்றுமாறும், கொடுமை செய்யுமாறும் மயக்கம் கொள்ளுதல் கூடாது. தன் காதால் புகழ்ச்சியையும் இகழ்ச்சியையும் கேட்டுத் தான் பிறரைத் தூற்றுதல் கூடாது. தான் அதிகாரம் பெற நேர்ந்தால் செருக்குற்றுப் பிறருக்குத் துன்பம் செய்தல் கூடாது. இப்படிப்பட்ட சீடன் குருவின் மூலம் அமைதியுறுகின்ருன். இராஜயோகி பெரும் மகிழ்ச்சியையும், இன்பத்தையும் காண்கின்ருன்."

சீக்கிய குருமார்கள் இங்கு மற்றும் ஒரு கொள்கையை விளக்குகின்றனர். குரு எனப்படுவது, குருவின் உடல் அன்று. குரு சொல்லே குருவாகும். "சொல்லே குரு குருவே சொல். அமிழ்தம் யாவும் சொல்லில் அடங்கியுள்ளன. சீடன் சொல் உணர்த்துவதற்கும் கீழ்ப்படிந்தால், குரு உண்மையாகவே பெருங்கடலைத் தாண்டுமாறு

செய்வார்". ஆதலினால் குருவின் உடலுக்கு வணக்கமும் அல்லது அவர் தரிசனத்திற்கு வணக்கமும், சீடனுக்கு ஒரு தகுதியையும் சேர்ப்பவை அல்ல. சீடனும், இளஞ் சீடனும் எல்லோரும் குருவைத் தொழுகின்றனர். ஹரி யின் சிறந்த சொற்களை இசையுடன் பாடுகின்றனர். ஆனால் ஹரி, குருவின் சொற்களுக்குக் கீழ்ப்படிந்த உண்மையானவர்களுடைய பாடல்களையே ஏற்கின்றார். அவர்களுக்கே காட்சி அளிக்கின்றார். வேண்டப்படுவது, மனமாற்றமே, வெறும் கொள்கைகளை ஏற்பதன்று. சமயக் கொள்கைகளை அறிவால் காண்பதும் அன்று. "ஒழுங்கு முறையை அறிந்தவன்" "நான் உளேன்" என்று கூறான் என்று நானக் கூறுகின்றார். "அகந்தையை அழிப்பதற்கே எல்லா ஒழுக்க முறைகளும் அமைந்தவை. "ஒரு மனிதன் கோடிக்கணக்கான நற்செயல்களைச் செய்யலாம். ஆனால் அவற்றை அவன் அகந்தையை அடிப்படையாகக்கொண்டு செய்வானேல் அவை யாவும் பயனற்றவை ஆகின்றன. அயர்வு ஒன்றையே அவன் பெறுகின்றான்".

6. சம்யோகம்

(ஆன்மா கடவுளோடு ஒன்று சேர்தல்)

இக்கால நாகரிகமும், பண்பாடும் ஒழுங்கு முறைகளில் மன நிறைவுகாணாமல் அல்லது அறிவின் ஓயாத அமைதி இன்மையை உண்டுபண்ணுகின்றன. இவ்வாறு செய்யா மலும், சமயச் சிக்கல்களைக் குறித்தும், மெய்ப்பொருள் இயல் சிக்கல்களைக் குறித்தும், பொதுவாக ஐயக்கொள்கைகளைத் தெரிவிக்காமலும், சீக்கிய சமயம், நம்பிக்கை, ஒருமை மனம், மன அமைதி, அனைத்துயிரையும் தழுவும் அன்பு, ஆகிய இவைகளை, உண்மையை உணர்த்துவதற்கும் ஆன்மா இறுதியாக விடுதலையடையவும் முக்கியமாக வேண்டப் படுபவை என வற்புறுத்துகின்றது. சீக்கியர் கொள்கை யின்படி, உச்சமான ஐயநிலையிலும், மன நிறைவற்ற நிலை யிலும் ஒன்றையும் அடைய இயலாது.

அன்பு, தன் ஆன்மாவிற்கும் பிற ஆன்மாவிற்கும் உள்ள தடைகளை உடைத்தெறிகின்றது அகவுணர்வு பரவி விரிவடைகின்றது. தியாகம், பற்றின்மை, சரண் புகுதல் ஆகிய நிலைகளிற் சேர்க்கின்றது. நோவுக்கும்,

துன்பத்திற்கும் காரணமாகிய, அடக்கு முறைகளைக் குறைக்கின்றது; முரண்பாட்டிற்கு ஒரு சிறு வாய்ப்பும் இல்லாமற் செய்கின்றது.

சீக்கியர் சமய நூல்களின் ஒவ்வொரு வரியும் இசையுடன்பாடி அமைக்கப்பெற்றது. ஒவ்வொரு பாடலின் தலைப்பிலும் அதை எவ்வாறு பாட வேண்டும் என்ற விவரமான குறிப்புக்கள் உள்ளன. ஒவ்வொரு 'குருத்வாரா' அல்லது சீக்கிய கோயிலிலும் சங்கீர்த்தன அல்லது இசையுடன் பாடுதல் அன்றாட வழிபாட்டின் பகுதியாக அமைந்துள்ளது. ஒரு குருவை ஏற்றுக்கொள்ளும் சீடன் தான் செல்லும் நெறியைப்பற்றிக் கொள்ளும் துணிவை வலியத் தாக்குதற்கு நாளும் சத் சங்கம் என்னும் உண்மையை உணர்ந்தோர் கூட்டத்தோடு கூடவேண்டும். கீர்த்தனைகளைக் கேட்கவேண்டும்.

"கீர்த்தனை என்பது விலையற்ற மணி. இசை, மனத்தை மென்மை பெறச் செய்யும்போது, குருவார்த்தை என்னும் அமிழ்தத்தை உண்ணத்தக்க நிலையை மனம் பெறுகின்றது. பிறருக்குத் தொண்டு செய்வதால் தன் அகந்தை ஒழிகின்றது. குருவின் கடைசியான உயர்ந்த அருட்கொடையான பெயர், அதன் இடத்தை மனத்தில் பெறுகின்றது. சீக்கியர் சமய நூல்களில் பெயர் என்பது இறைவன் பெயரை உணர்த்தவும், இப்பிரபஞ்சத்தைத் தாங்கும், எங்கும் நிறைந்த பரமாத்மாவைக் குறிக்கும் குறியீடாகவும், இரு பொருள்களில் ஆளப்படுகின்றது. அப்பெயரையே தியானித்தல் அகந்தையை அடியோடு அழிக்கின்றது. இப்பெயரும், அகந்தையும் ஒன்றுக்கொன்று பகைமை கொண்டவை. ஒரே இடத்தில் அவை இரண்டும் இருத்தல் இயலாது". சீடன் ஒருவன் அன்போடும் பக்தியோடும் அப்பெயரை மனத்தில் இடைவிடாது இருத்துவானானால் அவன் கடைசி நிலையை அடைகிறான். ஒளிக்கதிர் ஞாயிற்றோடு ஒன்றுபடுகின்றது. நீர் நீரோடு சேர்ந்திருக்கின்றது. ஒளி, ஒளியோடு கலந்திருக்கின்றது. குறைவிலா நிறைவு அடையப்பெறுகின்றது. நல்லோர் இணக்கத்தால் உண்டாகும் தொண்டு செய்தலை ஏற்றுக்கொண்டு, கீர்த்தனையையும், பெயரையும் மேற்கொள்கிறான்; சம்யோகத்தை அல்லது ஒன்றும் தன்மையை அடைகிறான்; இதுவே, தலை சிறந்த

நிலைமை ; கூற முடியாத இன்பம். புது மணம் கொண்ட பெண், தான் பெற்ற அன்பின் இன்ப நிறைவைப் பிறருக்குக் கூறச் சொற்களைக் காணுதது போல அல்லது தன் தோழிகளுக்கு—தன் கணவனுக்குக் கூடக் கூறுதற்குச் சொற்களைக் காணுதது போலச் சம்யோகத்தை நம்பும் ஒருவன் கடவுளோடு ஒன்ருகும் இன்பத்தைச் சொற்களால் கூற இயலாதென்பதைக் காண்கின்ருன். சீடன் இந்த நிலையை அடைந்த பிறகு, கடவுட்பெயரைச் சிந்திப்பதில் ஆழ்ந்து பிறரையும் அவ்வாறே சிந்திப்பதற்கு இணங்கச் செய்தால் அவன் தன் வாழ்க்கையின் சிறந்த நோக்கத்தை நிறைவேற்றியவன் ஆகின்ருன். இன்ப துன்பங்களைக் கடந்த நிலையை அவன் அடைகின்ருன். இன்பத்தையும், துன்பத்தையும் ஒரே வகையாகக் காண்கின்ருன். நன்மையும் தீமையும் கடந்த நிலையை அடைகிருன். அவனைப்பற்றிக் குரு சொல்வதாவது: “அக் குருவின் சீடன் இடைவிடாது பெயரைக் கூறுபவன் ; பிறரையும் அவ்வாறே கூறச் செய்பவன். அவன் அடித் துகளைத் துடைக்க நான் கெஞ்சிக் கேட்பேன்”. “இவ் வொழுக்க நெறியிற் பழகியவனே உண்மையான சீடனுகும். இம்மட்டோ, அவன் என் தலைவன், நான் அவனுடைய சீடன்”.

அதிகாரம் - 20

சம காலத்து இந்தியக் கருத்துக்கள் (அ)

(1) மறுமலர்ச்சி, அறிவொளி, மீண்டும் ஒழுங்கமைப்பு

Renaissance, Aufklarung and Reorientation

இந்தியா, அதன் கருத்துக்களைப் பொறுத்த வரையில் அறிவொளி பெறும் காலத்தின் ஊடே இப்போது சென்று கொண்டிருக்கின்றது. மறுமலர்ச்சியை மிகவும் அடுத்தும், படைப்பு முயற்சிகளுக்கு முன்பும், இவ்வறிவொளி தோன்றுகின்றது. இப்போது இந்தியா மீண்டும் பிழைத்தெழுவது மட்டுமன்றி அதன் பழைமையை, அதன் சமயத்தை, அதன் மெய்ப்பொருள் இயலை, சமுதாயமுறை ஒழுக்க முறைகளைச் சிந்தித்து, அவற்றிற்குப் புதுப் பொருள் காண்கின்றது. இவற்றுள் சிலவற்றை அது ஒதுக்கி விடுகின்றது; சிலவற்றை விளக்கிக் காட்டுகின்றது. சிலவற்றிற்குப் புது உருவம் அமைக்கின்றது. இவ்வாறு வளர்ச்சிக்குரிய பேராற்றலை வெளிக்காட்டுகின்றது. புதிய சூழ்நிலைக்கேற்பப் பயன்படுத்திக் கொள்ளவும், மாற்றி அமைத்துக்கொள்ளவும் தக்க, ஆன்மீகப் பண்பாட்டின், குழைவுத் தன்மையால் இவ்வளர்ச்சி இயல்வதாகின்றது. இதுவே மாக்நிகால் (Macnicol) என்பவர் கூறியவாறு, 'யாவற்றையும் உண்ணும்' இந்துமதத்தின் ஆற்றலாகும். இது மேலைநாட்டு ஆராய்ச்சியாளரின் பிடிக்கு அகப்படாது நழுவி விடுகின்றது. மாறும் சூழ்நிலைகளுக்கேற்ப, வேறு வேறு வெளித்தோற்றங்களை மேற்கொள்ளும் முக்கிய ஆன்மீகத் தன்மையை இவர்கள் அறியாது, வெளித்தோற்றங்களையும், தற்செயலாக ஏற்பட்ட உருவங்களையும், இந்து சமயமாக இவர்கள் கருதுகின்றனர். பல எழுத்தாளர்கள் – வரலாற்று எழுத்தாளர்களும் மெய்ப்பொருளியல் எழுத்தாளர்களும் – நாலாயிரம் ஆண்டுகளாக இந்தியப் பண்பாடு எவ்வாறு, நெருக்கடிகளையும் தாக்குதல்களையும், போர்களையும், அதிர்ச்சிகளையும் தாங்கிக்கொண்டு பிழைத்திருக்கின்றது என வியப்படை

கின்றனர். சூழ்நிலைக்கு ஏற்றவாறு பயன்படுத்திக் கொள்ளும் குழைவுத்தன்மை பெற்ற ஆன்மீக அடிப்படையில் இதன் காரணத்தைக் காணலாம்.

ஆங்கிலேயர் வருகையால், கிறித்தவ சமயம் ஆற்றல் வாய்ந்த சமயமாயிற்று. இதன் தூண்டுதலால், இந்து மதம் தன்னை மீண்டும் கருதலும், கிறித்தவக் கொள்கைகளோடு தன் கொள்கைகளை ஒப்பிட்டுக் காணுதலும் நேர்ந்தன. மேலைநாட்டைச் சேர்ந்த, கீழைக் கலை அறிஞர்கள், சமயத்தைப் பரப்புவோர் சிலரும் உட்பட, இந்திய மொழிகளை, சமயத்தை, வரலாற்றை, மெய்ப்பொருள் இயலைக் கற்கத் தொடங்கினர். இச்செயல் இந்தியர்களையும் தங்கள் பண்பாடுகளைக் கற்கத் தூண்டிற்று. தேசீய உணர்ச்சியின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், இவர்தம் பழைமையில் பெருமைக்குரியவற்றைக் காணுமாறும் தூண்டிற்று. மேலைநாட்டறிஞர்கள், கருத்தாளர்கள் இவர்களின் இடைவிடாத கண்டனங்கள், இந்துக்கள் தங்கள் சமயம், மெய்ப்பொருள் இயல், பண்பாடு இவற்றுள் புகுந்திருந்த குறைவுகளை உணருமாறு செய்தன. இடையே விளைந்தவற்றை முக்கியமானவற்றிலிருந்தும் வேறுபடுத்திக் காணவும் செய்தது. தேசீய உணர்ச்சி இம்மை, அல்லது இவ்வுலக வாழ்வைப் பொறுத்தது; தேச மக்களின் நன்மையையும் செழிப்பையும் ஒவ்வொரு மனிதனின் இவ்வுலக நல்வாழ்வைப் பொறுத்தது. தேச மக்களின் நன்மையையும் செழிப்பையும் ஒவ்வொரு மனிதனின் இவ்வுலக நல்வாழ்வையும், இன்ப வாய்ப்பையும் நோக்கங்களாக இத்தேசிய உணர்ச்சி கொண்டது. பிரிட்டிஷ் ஆட்சியைப் பின்தொடர்ந்து விஞ்ஞானக் கருத்துக்களும், மனித நலக் கருத்துக்களும், இந்தியாவிற்குள் புகுந்த இவற்றுலும் இந்திய ஆன்மீகப் பண்பாட்டிற்கு வேறு உருவம் கொடுத்தல் அவசியமாயிற்று இந்நிகழ்ச்சிகள் யாவும் இந்தியக் கருத்துக்களை மீண்டும் உயிர்பெறச் செய்தலோடு நின்றில, புதுப்பொருள் காணுமாறும் செய்தன; புதுப்பொருள் காணச் செய்தலோடு நின்றில, அவற்றிற்குப் புது உருவம் தருமாறும் செய்தன. இச்செயல், சமுதாயம், சமயம், அரசியல் மெய்ப்பொருளியல் என்னும் நான்கு முக்கியமான துறைகளிலும் வெளிப்படுகின்றது இந்தியாவில் இத்துறைகளுள் ஒன்றை

மற்றென்றிலிருந்து, பிரித்து எல்லையைக் குறித்தல் எளிதன்று. இவை ஒவ்வொன்றிலும், மேம்பட்டுத் தோன்றும் தன்மையே, இவற்றுள் காணும் வேறுபாடு களுக்குக் காரணமாகும்.

2. சமுதாயச் சமயச் சீர்திருத்த இயக்கங்கள்
கிறித்தவக்கண்டனங்களும் இந்துக்களின் எதிர்ச்செயலும்

பிரிட்டிஷ் ஆட்சி நிறுவப் பெற்ற பின்னர்ச் சமயத்தைப் பரப்புவோர்களாகிய பாதிரிமார்கள், தங்கள் வேலைசெய்தவர்க்குரிய விரிந்த நிலப்பகுதியை இந்தியாவிற் கண்டனர். இந்து மதத்தின் ஆன்மீக அடிப்படையை அவர்கள் உணர்ந்து கொண்டாரிலர். இந்து மதம் அதன் புறத்தேயிருந்து பார்ப்போர்க்கு, உயர்ந்த ஆன்மீக ஒழுக்கமும், யோக ஒழுங்கும் நாகரிகம் குறைந்த வழிபாட்டு முறைகளும், வேள்வி முறைகளும் மனிதர்கள் எல்லோருள்ளும் ஒரே தெய்வத் தன்மை உண்டு என்ற நம்பிக்கையும் கொடுமையான ஜாதிக்கட்டுப்பாடும், தீண்டாமையும், ஆகிய இவை யாவும் ஒன்று சேர்ந்த கதம்பகமாகத் தோன்றுகின்றது. சமயப் பரப்பாளர்கள் இக் குறைபாடுகளை வெளிப்படுத்தி, இவற்றையே இந்து மதம் என ஒன்றுபடுத்தி மதமாற்றத்திற்குக் காரணம் காட்டினர். இவர்கள் பல கல்வி நிலையங்களையும் மருத்துவ நிலையங்களையும். ஏற்படுத்திப் பகுத்தறிவுக் கருத்துக்களையும், அன்புத்தொண்டின் கருத்துக்களையும் பொதுமக்களிடத்தே பரவச்செய்தனர்.

இந்து சமயம் என்பது யாதென வரையறுக்கும் முயற்சி திகைப்பெய்துகின்றது. இஸ்லாமிய சமயம், கிறித்தவ சமயம் இவைகளைப் போலன்றி இந்துமதம் ஒருவரால் நிறுவப்பட்டதன்று. இது ஆன்மீக வெளிப்பாட்டின் இயற்கை வளர்ச்சியாகும். இதன் வளர்ச்சியின் பல உறுப்புக்கள், வழக்கிறந்தவைகளைத் தன்னுடன் சேர்த்து வைத்துக் கொண்டிருக்கின்றது. இதன் அடிப்படைக் கொள்கை மனிதனின் ஆன்மீகத் தன்மையாகும். ஆன்மீக உள் உணர்வை அடைதலை வாழ்க்கையில் சிறந்த குறிக்கோளாக இது ஆதரிக்கின்றது. இந்த அடிப்படையான ஆன்மீக உண்மையை ஏற்றுக்கொண்டால், எல்லாவித வழிபாடுகளுக்கும், கொள்கைகளுக்கும் இது இடங்கொடுக்

கின்றது; இவற்றை ஊக்குகின்றது. படிமங்கள் தெய்வத்தின் அறிகுறி எனப் புதுப்பொருள் கண்டபோதிலும் எல்லாவகையான உருவ வழிபாடுகளையும் இது தன்னுடன் வைத்துக்கொண்டிருக்கின்றது. திருந்தாத கொள்கை முறைகளுக்கும் இது இவ்வாறு ஓர் உள்நோக்கை அளிக்கின்றது. ஆனால் புறத் தோற்றங்கள் மட்டும் நிலைத்திருந்தன. அவற்றின் சமயக் கருத்தைப் பொது மக்கள் மறந்தனர்.

கிறித்தவர்களின் போதனைகளால் இயக்கப்பட்ட கற்றறிந்தோர், இந்து சமயம் தள்ளிவிடக்கூடியது அன்று, சீர்திருத்தம் பெற வேண்டுவது எனக் கருதினர். இதனால் சமுதாயச் சீர்திருத்த சமயச் சீர்திருத்த இயக்கங்கள் தோன்றின. அவற்றை இங்கு நாம் ஆராய்வோம்.

பிரம சமாஜம்:

கி. பி. 1828-ம் ஆண்டு இந்து சமயத்தையும், இந்து சமுதாயத்தையும் சீர்திருத்தல் வேண்டும் என்ற கருத்தோடு பிரம சமாஜத்தை ராஜா ராம்மோஹன்ராய் தோற்றுவித்தார். இஸ்லாமிய சமயம், கிறித்தவ சமயம் இவைகளால் வன்மையாக இயக்கப்பட்ட இவர், பல கடவுள் வழிபாட்டையும், புராணக் கொள்கைகளையும் உருவ வழிபாட்டையும் எதிர்த்தார். பிரமம் அல்லது கடவுளை, அதன் தூய வடிவத்தில் வழிபட வேண்டும் என்று போதித்தார். மெய்ப்பொருளியலைப்பற்றிச் சங்கரர் கொள்கையாகிய "யாவும் கடவுளே" என்னும் கொள்கையை எதிர்த்து, கடவுள் ஒருவரே என்னும் கொள்கையை ஆதரித்தார். இவர் கொள்கையின்படி பிரமம் என்பதே கடவுள்; அது வரையறுக்க முடியாதது. இப்போதனைகளில் ஒன்றும் புதிதன்று. சமயப் பற்றுடையவர்களுக்கு ஆட்சேபணை உள்ளதும் அன்று. ஆனால், ரரஜாராம் மோஹன்ராய் இவற்றிற்கு அப்பாலும் சென்றார். தன்னைப் பின்பற்றியவர்களிடம் ஜாதி வேற்றுமையை ஒழித்தார். விதவை மணத்தைத் தோற்றுவித்தார். கி. பி. 1829-ம் ஆண்டில் கணவனுடன் மனைவி கொளுத்தப்படும் 'சத்தி' என்னும் வழக்கத்தைத் தடுக்க லார்டு 'வில்லியம் பெண்டிங்' என்னும் இந்திய நாட்டின் ஆட்சியாளரை இணங்குமாறு செய்தார். பிரம சமாஜம் சீர்திருத்தப்பட்ட இந்து மத

சபை ஆயிற்று. இது கல்வியறிவு பெற்று மேல்நாட்டு நாகரிகங்களை மேற்கொண்ட இந்துக்களை மட்டும் உள்ளடக்கியிருந்தது. 'மகரிஷி தேவேந்திர நாத் தாகூர்', 'கேஸப்ஸந்திரசென்', 'ஜெகதீஸ் சந்திரபோஸ்', 'பிரபுல்லா சந்திரராய்', 'பிரஜேந்திர நாத் சீல்', 'ரவீந்திர நாத் தாகூர்' முதலிய புகழ் பெற்றவர்கள், இதைப் பின் பற்றியோர்களிற் சிலர் ஆவர்.

பிரார்த்தன சமாஜ் :

கி. பி. 1867-ல் 'டாக்டர் ஆத்மராம் பாண்டுரங்' என்பவரால் பிரம சமாஜத்தைப்போல் சீர்திருத்தப் பெற்ற சமுதாயம் பம்பாய் 'பிரார்த்தன சமாஜம்' ஆகும். பிரம சமாஜத்தைப்போல இது, கடவுள் ஒருவரே என்னும் கொள்கையுடையது; பக்தி வழிபாட்டில் ஈடுபட்டது. ஸர்-ஆர்ஜி-பந்தர்-கார், 'ஜஸ்டிஸ் இரனடே' 'ஸர். என். ஜி. சந்திர வர்க்கர்', 'இராமாபாய்' முதலியோர் இச் சமாஜத்தின் சிறந்த உறுப்பினர்கள்.

ஆரிய சமாஜம் :

கி. பி. 1875-ம் ஆண்டில் சுவாமி தயானந்த சரஸ்வதி என்பவரால் ஆரிய சமாஜம் ஏற்படுத்தப்பட்டது. 'வேதத் திற்குத் திரும்புக' என்னும் இவர் போதனையால் இவரை 'லூதர்' என்பவருக்கு ஒப்பிடுவார்கள். வேத சமயத்தை மீண்டும் உயிர்பெறச் செய்தார். வேள்வியின் முக்கியத்தை வற்புறுத்தினர். பல தெய்வங்களையும், விக்ரகங்களையும் வழிபடுவதையும், ஜாதி வேற்றுமைகளையும் கண்டித்தார். பிற மதங்களுக்கு மத மாறுவதை, எதிர்த்துப் போர் செய்யும் சமயமாகவும், பிறரை இந்துக்களாக்கும் சமயமாகவும், இந்து சமயத்தை மாற்ற முயன்றார். இந்து சமயத்தி லிருந்து பிற மதத்திற்கு மாறுமலும், பிற மதத்திற்கு மாறியவர்களை மீண்டும் இந்து சமயத்திற்குக் கொண்டுவர அவர் முயன்றார். இம்முயற்சியில் ஒருவாறு வெற்றியும் பெற்றார்.

தியாசபிச் சங்கம் : (Theosophical Society)

இச்சங்கம், இந்திய மறு மலர்ச்சிக்குத் துணையாய் நின்ற மற்றொரு அமைப்பாகும். தியாசபி அல்லது 'தெய்வ ஞானம்' என்பது 'பெலவட்ஸ்கி' அம்மையாலும், 'கர்னல்

ஆல்நாட்' என்பவராலும் இந்தியாவிற்குக் கொண்டுவரப் பட்டது. கி. பி. 1882-ம் ஆண்டில் மதராஸ் அதன் தலைமை அலுவலகமாக்கப்பெற்றது. இச்சங்கம் இந்து மதத்தின் ஒரு கிளையன்று. இது ஒரு உலக நிறுவனம். எந்தச் சமயத்தாரும் அதில் சேரலாம். இந்து மதத்தில் பிறரும் ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடிய பல நல்ல பொருள்கள் உள என்று மேலை நாடுகள் அனுப்பிய செய்தியாக 'தியாசபி' இந்தியாவிற்கு வந்தது. இச்சங்கத்தின் முக்கியத் தலைவராக நீண்ட காலம் இருந்த அன்னிபெசன்ட் அம்மையார் இந்து மதமும், புத்த மதமும், உலக மதங்களுள் சிறந்தவை எனப் போதித்தார். கண்டனங்களை எதிர்த்து இந்துக்களை ஒன்று சேரும்படி தியாசபி உதவி செய்தது. தங்கள் மதத்தின் சிறந்த பொருள்களைக் காணவும் கருத்துப் புரட்சிகளை அகற்றவும் ஊக்கம் தந்தது. இச்சங்கம் அடிப்படையான சமய நூல்களையும் அவற்றின் மொழி பெயர்ப்புக்களையும் வெளியிடத் தொடங்கிற்று. 'லெட்பீட்டர்' என்பவர் எழுதிய தியாசபியின் பாடநூல் என்னும் நூலில் இச்சங்கத்தின் முக்கியக் கொள்கைகள் காணப்படுகின்றன.

அதன் மையக் கொள்கைகள் கடவுள் யாவற்றிலும் இருப்பவர் என்பதைப்பற்றியதும் மனிதனின் திண்மையைப் பற்றியதும் ஆகும். அவற்றின் சாதாரண போதனைகள் எல்லாச் சமயங்களின் பொதுப் போதனைகளைப்போல அமைந்துள்ளன. அவை கடவுளின் ஒருமை, அவரின் மூவகைத் தோற்றம், பொருள்களுள் ஆன்மா இறங்குதல், அதனுல் தோன்றும் பல தரங்கள் கொண்ட அறிவுகள், மனிதத் தொகுதிகளின் ஒப்புமை, படிமுறை, உடல் வளர்ச்சி, அறிவின் வெளிப்பாடு, இவற்ருல் மனிதத் தொகுதி வளர்தல், மறுபிறப்பு அதாவது கர்மம் இவ் வளர்ச்சியின் சூழ்நிலையாகிய உடல் உலகம், பொருள் உலகம், உணர்ச்சியுலகம், அறிவுலகம், நில உலகம், இடையுலகம், விண் உலகம், தெய்வக் குருமார்கள் உள தாம் தன்மை, மனித இயற்கைக்கு மேற்பட்டவர்கள், உடன் பிறப்பு, வெள்ளையர் குழு (White brotherhood), உடன்பிறந்து மூத்தோர் ஆகிய மனித இனத்தில் இவர்களைப் பற்றி எல்லாம் இச்சங்கத்தின் போதனைகள் கூறுகின்றன. இந்து மதத்தின் தன்மையை உணர்த்தும் பல கருத்துக்கள் தியாசபியில் சேர்த்துக்கொள்ளப்பெற்றன

என்பது இவற்றிலிருந்து காணப்படும். அறிவிற் சிறந்த இந்தியர்கள் பலரை இச்சங்கம் தனக்குள் சேர்த்துக் கொண்டது என்பதில் வியப்பில்லை.

இராமகிருஷ்ண 'மிஷன்' அல்லது சமயக் குழு :

இந்தியாவில் சமயச் சீர்திருத்தத்தைச் சமுதாயச் சீர் திருத்தத்தின் தொடர்பின்றிக் காண்பது இயலாது. இச் சமயக் குழுவை சுவாமி விவேகானந்தர் 1897-ல் ஏற்படுத் தினர். வெறும் சமயச் சீர்திருத்தவாதிகளின் ஊக்கத் தைக் கெடுத்தவர் இவர். இந்தச் சீர்திருத்தக்காரர்கள் முதலில் ஆன்ம அறிவு பெற்று முக்கியமற்றவை எவை, இன்றியமையாதவை எவை எனப் பிரித்துணரத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும் என வற்புறுத்தினர். வேதத்தைச் சூத்திரர் படித்தால், ஒரு கணவனை இழந்தவள் மீண்டும் மணம் செய்து கொண்டால், தீண்டாதவன் ஒருவனைத் தொட்டுவிட்டால், இந்து அல்லாத ஒருவர் இந்துவாக மாறினல், இந்து ஒருவர் இந்து அல்லாத ஒருத்தியை மணந்து கொண்டால், இந்து மதத்தை இழந்துவிட மாட்டோம் எனப் பலரையும்விட மிக அழுத்தமாகக் கருதியவர் விவேகானந்தர். சீர்திருத்தங்கள் எல்லாம் இந்து மதத்திற்குள்ளேயே ஏற்படக்கூடும். இதற்கு மாருக, அமைக்கும் புதிய சங்கங்களுள், புதுப்பிரிவுகளாக வும், புது ஜாதிகளாகவும் மாறிவிடுகின்றன. ஆதலின், அவை இந்து மதத்திண்மைக்கு இடர்விளைப்பன என அவர் போதித்தார்.

இச்சமயக் குழு, ஜாதி, மத, இன வேறுபாடுகளை ஒழிக்க முறையாக முயன்று வந்தது. புதுவேறுபாடுகளை உண்டு பண்ணுமல், முக்கியமான இந்து மரபோடு சேர்ந்தும், ஒன்றுபட்டும், மதிப்புக்குரிய முறையில் இது நடந்துகொண்டது என நாம் கூறலாம். பாராட்டத் தக்க முறையில் இவ்வேலையைச் செய்து முடித்தது என்றும் நாம் கூறத்தகும்.

எல்லா மதங்களும் ஒரே ஆன்மீக உண்மையைப் போதிப்பன என்று கூறிய ஸ்ரீ ராமகிருஷ்ணர் என்பவரின் சீடர் விவேகானந்தர் ஆவர். ராமகிருஷ்ணர் கல்விக் கழகங்களைச் சார்ந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞர் அல்லர். காரண காரிய முறைப்படி இவருடைய முடிவுகளை இவர் பெற்றவர் அல்லர். இவர் மேல்நாட்டுக் கல்வி கற்றவர்

அல்லர். பழைய சாஸ்திரங்களின் அறிவும் மிக சொற்பமாகவே உடையவர். கல்கத்தாவின் அண்மையிலிருக்கும் தக்ஷிணேஸ்வரத்திலுள்ள காளி கோவிலின் சாதாரண குருக்களாக இருந்தவர் இவர். இவர் ஒரு ஆன்மீக மேதை. காளியினிடத்துக் கொண்ட பக்தியால் உள் உணர்வாகிய ஆத்மீக உண்மையை அடைந்தவர். இவர் மதங்களின் ஒற்றுமையை உணரும் பொருட்டுக் கிறித்தவர் கோவில்களிலும், முஸ்லீம் மசூதிகளிலும் வழிபாடு இயற்றினர். மதங்களின் ஒப்புமையைப்பற்றிப் போதனை செய்தார். விவேகானந்தரும் சமயங்கள் யாவற்றிலும் பொதுவான ஆன்மீக உண்மையே உள்ளது எனப் போதித்தார். பிரம சூத்திரத்திற்கும், உபநிடதங்களுக்கும் சங்கரர் இயற்றிய உரைகளிலிருந்து வேதாந்தத்தின் பொருள் ஒன்றே எனும் உண்மையைக் கண்டார். மெய்ப்பொருள் இயலின்படி 'இராமகிருஷ்ண மடம்' சங்கரர் மரபை அல்லது சம்பிரதாயத்தைப் பின்பற்றுகிறது. ஆனால் அம்மடத்துத் துறவிகள் இந்து மதத்தின் பல பிரிவுகளிலிருந்தும், பல ஜாதிகளிலிருந்தும், மற்ற சமயங்களிலிருந்தும் சேர்க்கப்பெற்றவர்கள். இம்மடத்தார் கொள்கையில் ஒரு புதிய கொள்கையை விவேகானந்தர் நுழைத்தார். அது இம்மடத்தைச் சேரும் ஒவ்வொரு இளம் சீடனும் தான் துறவியாகுமுன் கட்டாயமாகச் சமுதாயத் தொண்டு செய்ய வேண்டும் என்பதாகும். துறவு பூண்ட பிறகும் இத்தொண்டை அவர்கள் செய்யலாம். இக் கருத்தை விவேகானந்தர் கிறித்தவ பாதிரிமார்களிட மிருந்து பெற்றவர். ஏழைகளுக்குத் தொண்டு செய்வது 'தரித்திர நாராயணனைத்' தொழுவது ஆகும். இது மனிதர்கள் எல்லோரிடத்தும் கடவுள் வாழ்கின்றார் என்ற பழைய உண்மையைச் சார்ந்தது ஆகும். இத்துறையில் இம்மடத்தார் கல்வி நிலையங்கள், அற உதவி புரிகின்ற நிலையங்கள், மருத்துவ நிலையங்கள், தொழிற் கல்விச் சாலைகள் முதலியவைகளை நடத்தியும் துன்பம் நீக்கும் தொண்டுகளுக்கு ஏற்பாடு செய்தும் சிறந்த பணியாற்றி வருகின்றனர். இந்து மதத்தின் இந்தப் புதிய தன்மையால் துறவு நிலை, தன்னலமற்ற சமுதாயத் தொண்டிற்கும், அன்புப் பணிக்கும் எதிரானது அல்ல என்று காட்டு கின்றது. தன்னலமற்ற தன்மையில் பழகுவதற்கு இது நல்ல பயிற்சியும் அளிக்கின்றது.

3. அரசியல் துறை அறிஞர்கள்
(மரபில் எழும் நோக்கம் ஒரு தடையாகின்றது)

நாட்டுப் பற்றின் எழுச்சியால் நேர்மையான வன்மை பொருந்திய அரசியல் இயக்கம் அவசியமானது என்பதை இந்தியா உணர்ந்தது. மக்கள் மனத்தில் மறுமை நினைப்பையே உண்டு பண்ணிய பழைய சமயத்தாலும், மெய்ப்பொருள் இயலாலும் இதற்குத் தடை ஏற்பட்டது என்பதைத் தலைவர்கள் உணர்ந்தனர். இந்து சமயத்தை அரசியல் ஊக்கம் தருமாறு மாற்றுருவம் கொள்ளச் செய்தல் அவசியமாயிற்று.

திலகரும், கீதையின் புதுப்பொருளும் :

'லோகமான்ய பாலகங்காதர திலகர்', பகவத் கீதையின்படி கடவுளை அடையும் வழிகளுள் சிறந்தது கரும மார்க்கம் அல்லது செயல்புரி நெறி எனப் புதிய பொருளைக் கண்டார். கிருஷ்ண பகவான் அர்ச்சுனனை அவன் செயல் களுக்கு, அவனே தலைவன் என்று நினையாமல், பயனைக் கருதாது தன் கடமையைச் செய்யுமாறு அறிவுரைகளாற் பல தடவை தூண்டுகிறார். பிற்கால பௌத்த சமயம் கருதியபடி முத்திக்கு வழி ஒவ்வொரு மனிதனையும், ஒன்று மற்ற நிலையை அடையச் செய்வதே எனக் கூறுவதற்கு மேலாக, கட்டுப்பாடுடைய இந்து சமயம் முக்திக்கு ஞான நெறி, பக்திநெறி, கருமநெறி அல்லது செயல்நெறி என்ற மூன்று வழிகளை உணர்த்திற்று முதல் இரண்டு நெறி களும் உலகத்தொடர்பு, செயல்கள், ஆகிய யாவையும் விட்டு விட்ட துறவு நிலையைக் கொண்டவையாகும். மூன்றும் செயல் நெறி, செயல் எல்லாம் தான் செய்வன என்று நினையாமல் அச் செயல்களுக்குத் தான் தலைவன் என்றும் கருதாமல் தான் கடவுள் கையில் கருவி என எண்ணிக் கொள்ளுமாறு போதித்தது. ஏதோ ஒரு காரணம் பற்றிச் சமயத் தலைவர்களாகிய ஆச்சாரியர்கள், சங்கரர், இராமனுஜர் உள்பட கரும நெறியின் மதிப்பைத் தாழ்வாகக் கருதினர். ஆதலினால் பொதுவாக தெய்வத் தன்மையை அவாவிய ஒவ்வொருவரும் செயலையும் உலக மதிப்பையும் மட்டமானதாகக் கருதினர். இம் மனநிலை சமுதாய அரசியல் காரியங்களில் அவர்களுக்கு ஊக்கம் அளிக்காததாக முடிந்தது. இந்திய அரசியலின் தாழ்வுக்கு இது ஒரு காரணமாகவும் கருதப்படுகிறது.

புரட்சி இயக்கமும், வீர வழிபாடு மீண்டும் தோன்றுதலும்:

வங்காள நாட்டின் புரட்சி இயக்கத் தலைவர்கள், பழைய சமயத்தின் மற்றொரு தன்மை மிகப்பயன்படுவதாகக் கண்டனர். சக்தி வழிபாடு அல்லது தாந்திரிக வழிபாட்டிற்கு நீண்ட காலம் உறைவிடமாக இருந்தது, வங்காள நாடு. இவ்வழிபாடு தெய்வத்தின் ஆற்றலைக் குறித்தது. இவ்வாற்றல், இப்பிரபஞ்சத்தை அழிக்கும் ஆற்றலோடு ஒன்றெனக் கருதப்படுகிறது. இவ்வழிபாட்டில் விலங்குகள் கொல்லப்படுவன. மகாராஷ்டிர நாட்டிலும் இவ்வழிபாடு முக்கியமாகப் போர்த்தொழில் புரிவோரிடம் பரவி இருந்தது. சிறந்த மகாராஷ்டிர வீரனான சிவாஜி, பவானி என்னும் பெண் தெய்வத்தை வழிபட்டார் என்பது இதை மெய்ப்பிக்கும். புரட்சியாளர்கள் வீர உணர்ச்சியையும், துணிவையும் ஊட்டுவதற்குத் தெய்வ ஆற்றலின் வழிபாட்டை மீண்டும் உயிர் பெறச்செய்தனர். அச்சமின்றியும் பற்றுக்கொள்ளாமலும் செயல் புரிவதை வற்புறுத்தும் வேதமாகப் பகவத் கீதைக்குப் பொருள் கண்டது இவர்களுக்கு மிக ஊக்கம் தரும் ஆதாரமாயிற்று. தாய் நாடு என்பது தெய்வத்தாயின் திண்ணிய உருவமாக அவர்களின் கற்பனையில் இடம் பெற்றது. இத் தெய்வத்தாய் இந்தியத் தாய் (பாரதமாதா) ஆயினள். வழிபடும் பொருளாகவும் இது மாறிற்று. இவ்வன்மைக்குத் தொண்டு புரிதலே அவர்கள் சமயமாகவும் மாறிற்று. கீதை அர்ச்சுனனைக் கடமையின் பொருட்டு, தன் உறவினர்களையும் கொல்வதை மேற்கொள்ளச் செய்தது. இவர்கள், பகைவர்களைக் கொல்வதும், தாய்நாட்டிற்கு விடுதலை அளிப்பதும், நியாயமானது என்பதற்கு ஆதாரத் துணையாக இதுவே அமைந்தது.

மகாத்மா காந்தி:

மகாத்மா காந்தி இந்திய அரசியல் கருத்துக்களுக்கு ஒரு திருப்பத்தை அளித்தார். எந்த இடத்திலும், எந்த வடிவத்திலும், மூர்க்கவெறி பாவம் ஆகும் என்பது அவர் கருத்து. அது மனிதனின் உட்காணும் ஆன்ம தன்மையின் நம்பிக்கை அற்றது. அச்சத்தாலும், உள்ளே காணும் உள் வலியின்மையாலும் இது ஏற்படுவது. அரசியல் விடுதலை, மனிதனின் விடுதலைக்கு வழியாகும். இதுவே, மனிதன் குறிக்கோள் ஆகாது. நல்ல முடிவைப்பெறத் தீயமுறையை

ஆளுதல் மனிதனைக் கெடுக்கின்றது. அவன் பெற்ற முடிவையும் கேடுறச் செய்கின்றது. ஆதலின் அரசியலிலும் மூர்க்க வெறியைப் பயன்படுத்துவதற்கு அவர் ஊக்கம் தரவில்லை. சமய நூல்களின் போதனைகளுக்கும், முக்கியமாகக் கீதையின் போதனைகளுக்கும் இக்கருத்திற்குப் பொருந்த அவர் பொருள் கண்டார்.

இந்து ஆன்மீகம், சமதர்மப் புதுக்கருத்து, பொதுவுடைமைக் கொள்கை :

பிரிட்டிஷ் அமெரிக்கக் குடியாட்சி முறைக் கருத்துக்களோடு சமதர்மக் கருத்துக்களும், இந்திய சமுதாயத்தின் உயர்ந்த வரிசையிலும் தாழ்ந்த வரிசையிலும் பரவின. ஆனால் அவை இந்துமதக் கொள்கைகளோடு முரண்படுவன அல்ல. முரண்படவும் மாட்டா. கிறித்தவ சமயத்திற்கும், இந்து சமயத்திற்கும் உள்ள பெரும் வேற்றுமை இந்துமதம் துறவை வற்புறுத்துவதாகும். ஏசு கிறித்து தம் போதனைகளில் செல்வமிக்க ஒருவன் பரலோகத்தை அடைதல், ஊசியின் காதுவழியே ஒரு ஒட்டகம் நுழைவது போலக் கடினமானது என்று போதித்தார். ஆயினும் பொது கிறித்தவ சமயம் சில உட்பிரிவுகளைத் தவிர்த்து, ஏசு கிறித்துவின் போதனையைப் புறக்கணித்தது என்பதற்கு அதன் வரலாறு ஒரு வெளிச்சமான எடுத்துக்காட்டாகும். கிறித்தவ சமயம் உலக அரசியலில் மிக வன்மையாகப் பலமுறை புகுந்தமை, சிலுவையில் இறந்த கலிலீயப் பெருந்தகையின் அமரிக்கையான பணிவுக்கு முற்றிலும் மாறுபட்ட முரண்பாடாகும். காலப்போக்கில் ஐரோப்பிய பொதுமக்கள் கிறித்தவ சமயத்தை முதலாளித் தன்மை, உலகப் பகட்டு வாழ்வு, ஆற்றல் முதலியவற்றோடு ஒன்றாகக் கண்டனர். கிறித்தவ சமயம் மறு உலகத்தைப் பற்றிக் கூறும் போதனைகளை நேர்மையற்ற கருத்தாகும் என்று ஐயப்படவும் துணிந்தனர். ஆனால் இந்தியாவில் முதலாளிகள், தொழிலாளியைக் குறித்து எவ்வாறு கூறினும், காவியுடை பூண்ட சந்நியாசி முதலாளியின் செயலாளர் என்று கருதுவதில்லை. அவர் எப்போதாவது முதலாளியின் செயலாளராகக் கூடும் என்றும் கருதுவதில்லை. இந்தியர்கள் மிகவும் சமயச் சார்புடையவர் ஆதலின் சமதர்மமும், பொதுவுடைமைக் கொள்கையும் இந்தியாவில் நிலைபெறுதல் இயலாது என்று கருதுவது

தக்கதன்று சமதர்மமும் பொதுவுடைமைக் கொள்கையும் நிலைபெருமல் போகலாம். ஆனல் அப்படிப் போவது இக் காரணம் பற்றியன்று. சமயச் சார்பு என்பது மயக்கம் தருவது தெளிவானதன்று. சமயச்சார்பு என்பது ஆன்மீக உணர்வைக் குறிக்குமானல் அவ்வாறே இந்தியர்கள் ஆன்மீக உணர்வுடையவர்கள் என்று துணியலாம். சமயச் சார்பு என்பது சமயத்தின் புறவடிவைப் பின்பற்றுவது என்று பொருளானல் அது தவறுடையது. ஜாதிமுறை, தீண்டாமை, பல வடிவங்களில் காணப்படும் முதலாளித் தன்மை, இவைகளை நாம் விலக்கிவிட்டபோதுகூட இந்தியர்கள், ஆன்மீக உணர்வு உள்ளவர்கள் என்பதற்கு நாம் உரிமைகொள்ளலாம்; பொருளே முதல் என்னும் மேல் நாட்டுப் பொதுவுடைமைக்கொள்கையை நாம் தள்ளிவிடக் கூடும். ஜவஹர்லால் நேரு அவருடைய இந்தியாவும் உலகமும் என்ற நூலில் இந்தியா அதன் புதுச் சிக்கல் களைத்தீர்க்க சோவியத் ரஷ்யா அமைத்து வளர்த்த புது நாகரிகத்தை நாடக்கூடும். ஆயினும் அந்நாகரிகத்தைத் தன் வழியின்படியே, தன் மக்களின் அறிவுகளுக்குப் பொருந்த அமைத்துக்கொள்ளும் என்று கூறுவது குறிப் பிடத்தக்க உண்மையாகும். இதுவே, இந்து சமயக் குழைவுகொள் ஆன்மீகத்தன்மையின் உண்மையாகும்.

4. புலன் கடந்த பொருள் இயல் கருத்தோட்டங்கள்

மேலே கூறிய சமய, சமுதாய, அரசியல் இயக்கங்கள் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்களையும், கல்விக் கழகங் களைச் சார்ந்தவர்களையும், சாராதவர்களையும், கலக்கிய சூழ்நிலைகளாயின. மெய்ப்பொருள் அறிஞர் எல்லோரையும் இவை இயக்கின எனக் கூறுதலும் உண்மை அன்று. இவற்றின் ஆற்றலிற்பட்டு உணர்ந்தவர்களும் அவர்கள் எண்ணங்களை ஏனைய திக்குகளிலும் செல்லுமாறு வளர்த் தனர் அல்லர். இந்திய மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களிற் பலர் தங்களை எதிர்நோக்கும், புதிய வேலைகளைப் பெருகிய முறையில் உணர்ந்து வருகின்றனர் என்பது நம்பிக்கை அளிக்கும் அறிகுறியாகும்.

தாகூரின் மெய்ப்பொருள் இயல் :

இரவீந்திரநாத் தாகூர், மெய்ப்பொருள் இயலைப் பயில்விக்கும் தொழிலைப் பெற்றவரல்லர். இவர் ஒரு கவிஞர்.

இவர் எழுதிய சில புத்தகங்களில் உலகத்தைப் பற்றி ஒன்று பட இணைத்துக் காட்டும் நோக்கை உணர்த்த முயன்றார்; தாகூர் இவ்வுலகம் உள் பொருள் என்னும் கருத்தை மறுக்காவிட்டாலும் உள் பொருள் ஒன்றே என்ற கொள்கையை உடையவர். இவருடைய சம காலத்துச் சிந்தனையாளர்களைப்போல இவர் இவ்வுலகத்தை மறுக்கும் தன்மையை இழித்துக் கூறினார். சில அத்வைதக் கொள்கைகள் கருதியதுபோல இவ்வுலகம் மாயையால் உண்டானது; இது ஒரு பொய்த்தோற்றம் என இவர் கருத வில்லை. கடவுள் தன் படைப்பில் தானே வெளிப் பட்டுள்ளார் என்று நம்புகிறவர். இவ்வுலத்தில் வெளிப் படையாகக் காணும் குழப்பங்களிடையிலும், முரண்பாடு களுக்கு இடையிலும் கடவுள் படைப்பில் அழகும், ஒழுங்கும் காணப்படுகின்றன என்பதை உண்மையான காட்சி, காட்டும். உலகம் தோற்றமாகலாம், மாயையாகலாம், அது கடவுளால் ஏற்படுத்தப்பட்டது என்று தாகூர் கூறுகின்றார். இது கடவுளின் கலைப் பண்பு நிறைந்தது. கடவுளே அதை ஆக்கிய கலைஞன். திரைத் துணியில் தீட்டிய படமே, இயற்கையாக நமக்கு விருப்பம் அளிப்பது, வெறும் திரைத் துணி நமக்கு விருப்பம் அளிப்பதில்லை.

தாகூர் குணமற்ற பரம்பொருள் அல்லது பிரமம் என் பதைத் தருக்க முறைப்படி மறுக்க முடியாதது எனக் கொள் கின்றார். இதை நாம் மறுக்க முடியாதாயினும் இத்தேவற்ற உலகத்தைச் சார்ந்த சமயத்தில் மெய்ப்பொருள் என்பது தலைசிறந்த ஒருவனாகவே (புருஷனாக) நன்றாக அறிந்து கொள்ள முடியும் என இவர் கூறுகிறார். ஆதலின் தாகூர் கூறும் பரம்பொருள் தன்மை, குணம் வாய்ந்ததாகும். எல்லைக்குட்பட்ட உயிர்களாகிய நாம் பரம்பொருளை, குண மற்றதாக, வடிவமற்றதாக அறியமுடியாது. எல்லைக்குட் பட்ட, ஒரு முடிவுக்குட்பட்ட நம் அறிவு எல்லையற்ற பொருளின் மீது நம் குறைபாடுகளைச் சார்த்துகின்றது. இவ்வாறு எல்லையற்ற பொருளுக்கு எல்லை காண்பது அப்பொருளை ஒரு தனித்தன்மை அல்லது குணமுடைய தாகச் செய்யும். கடவுள் படைப்புத் தொழிலைச் செய் கின்றபோது பண்பு அல்லது குணத்தை ஏற்றவரா கின்றார்.

தலைசிறந்த அவரே சட்டங்களுக்கெல்லாம் சட்டமாகின்றார். கணக்கற்ற உருவங்களில் காணப்படும் அவரது ஒருமையின் பிரதிபிம்பங்களே சட்டங்கள் எனப்பெறுபவை. ஆதலின் மனிதன் தன்னுடைய தனித்தன்மையைத் தலைசிறந்த புருஷனுக்கு அடைக்கலமாக்கி அவரோடு ஒன்றுகின்றபோது, இச்சட்டங்கள் எல்லைக்குட்பட்ட மனிதன் செயலைக் கட்டுப்படுத்துவன அல்ல; அவன் விடுதலையைக் குறைப்பன அல்ல; இவ்வாறு அவரோடு ஒன்றுவது என்பது அன்பின் மூலம் அவருள் தன்னைத்தானே இழப்பதாகும். அன்பே உண்மை எனப்படுவது. -அறிவு நிலையில், அறிவோனுக்கும் அறிபொருளுக்கும் உள்ள வேற்றுமை மறைவதில்லை. ஆனால் அன்பு நிலையில் அவ்வேற்றுமை மறைகின்றது.

டாக்டர் பகவன்தாஸ், இல்லையென்று மறுக்கும் அவர் அத்வைதம்:

டாக்டர் பகவன்தாஸ் உலகத்தை உள்பொருள் அல்ல என்று கூறவும் அதற்குத் தனி இருப்பும், மதிப்பும் இல்லை என்று கருதவும் விருப்பமற்றவர் என்று அவர் மெய்ப்பொருள் இயல் காட்டும். அத்வைதத்தைச் சங்கரர் முறைப்படுத்தியது சரியானது அன்று என்று இவர் இரு காரணங்களைக்கொண்டு கருதுகிறார். 'நான் என்பது' 'இது என்பது' இவ்விரண்டினுள் சங்கரர் நான் என்பதை உள்ளதாக ஒப்புக்கொண்டார். ஆனால் இது என்பதை மறுத்தார். ஆனால் இவை இரண்டும் ஒன்றைவிட்டு ஒன்று இருத்தல் இயலாது. பரம்பொருளின் தன்மை, இவை இரண்டையும் சிறு கால அளவாகத் தன்னுடன் சேர்த்துக்கொள்வதாகும். ஆனால் நான் என்பது இது என்பதாகாது, உண்மைப் பொருளைச் சிறந்த முறையில் கூறவேண்டுமானால் நான், இது, அன்று. (அகம், ஏதன் நா) எனக் கூற வேண்டும். நான் என்பதற்கும், இது என்பதற்கும் உள்ள தொடர்பே சக்தி அல்லது ஆற்றல் அல்லது மறுதலையாகும் இத் தொடர்பு அவசியத்தால் ஏற்பட்ட தொடர்பு. பிரிக்க முடியாத ஒருமுழுமையின் ஒற்றுமை; பல பகுதிகளையும் ஒன்று சேர்த்துப் பிடிப்பது. 'நான் இது அன்று' என்பது ஒருமைபெற்ற ஒன்றாகும். தனிப்பட்ட மூன்று சொற்களின் சேர்க்கை மட்டுமன்று. இந்த அவசியமே, சட்டத்துள் காணும் சட்டமாகும். இது மாற்றமறியாத கால வரையறை

யில்லாத இடவரையறை அற்றதன் இயற்கையாகும். எல்லாச் சட்டங்களும் அதிலிருந்து புறப்படுகின்றன. எல்லாம் அதனுள் அடங்குகின்றன. பகவன்தாஸ் இச் சக்தியை மாயை என்று பெயரிடுகின்ருர். இருப்பது, இருப்பதன்று என்பதன் சேர்க்கையாகக் கருதுகின்ருர். சங்கரர் பொருள் கூறுகின்றபடி இருப்பதுமன்று, இல்லாததுமன்று என்று அவர் கருதவில்லே. புலன் கடந்த, மெய்ப்பொருள் இயலேப் பற்றி எழுதியவர் என்பதைவிட இவர் சமுதாயச் சிக்கல்களேப் பற்றி எழுதிய எழுத்தாளர் என்பதை எல்லோரும் அறிவர். மெய்ப்பொருள் இயல் மனிதனுக்கும் சமுதாயத்திற்கும் செயல் முறையில் பயன் படக்கூடியதாயும், துணே புரிவதாயும் இருத்தல் வேண்டும் என்று அவர் கருதுகின்ருர். பிளாட்டோ என்பவர், 'ரிபப்ளிக்' என்னும் நூலில் வகுத்துக் காட்டிய உள்ளத்தியல்களின் பிரிவுகளேக் கொண்டு இவர் ஜாதி என்பதற்குப் பொருள் காண்கின்ருர்.

1. ஜே. கிருஷ்ணமூர்த்தி :

தியாசபி சங்கத்தில் ஒரு காலத்து முக்கியமாக இருந்த கிருஷ்ணமூர்த்தி என்பவர் எந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கை முறைக்கும் அல்லது மரபு முறைக்கும் உரிமை ஏற்றவர் அல்லர். இந்து முறைப்படி ஆன்மீக சாதனேகள் அல்லது கட்டுப்பாடு ஒழுக்கங்களே ஆதரித்துப் பேசுவர். இதன்படி ஒவ்வொருவரும் தன் மோட்சத்தைத் தானே முயன்று பெற வேண்டும், பிறரிடத்திலிருந்து பெரும் எந்த உதவியும் தளேகளிலிருந்து ஒருவனே மீட்க இயலாது. குரு ஆகியவரோ சடங்குகளேச் செய்தலோ அல்லது மரபு களுக்குக் கீழ்ப்படிந்தோ இவற்றுள் ஒன்றும் மனிதனுக்குக் துணேயாவது இல்லே. ஆன்மீக உண்மை என்பது ஒருவன் உள்ளே ஆழத்தில் பதிந்து கிடப்பது. ஆதலின் அவனே அதை உணரமுடியும். அவன் தன்னுடைய முயற்சி யாலேயே தான் மட்டும் அதை உணர முடியும்.

மெய்ப்பொருள் என்பது தூய வாழ்வு; அது அதன் வழியே சென்று கொண்டிருப்பதாகும். நம் அறிவின்மை யால் நம்முடைய தனித்தன்மை படைக்கப் பெறுகின்றது. இவ்வறியாமையை விலக்கியபோது, மனிதன் தூய வாழ்வைப் பெறுகின்ருன். அவன் போராட்டங்கள் முடி கின்றன. உயிர் என்பது இயற்கையின், கீழ்ப்படிவான

வடிவத்தில் தான் தன் நிறைவு பெற்ற தன்மையை அறிந்து கொள்ளா நிலையிலிருந்து நான் என்று தன் நிறைவு பெற்ற தன்மையைத் தானே உணர்கின்ற நிலையை அடைகின்றது. நம் அறியாமையால் உண்மை அல்லது கடவுளை நமக்கு அப்பால் இருப்பதாகக் கருதுகின்றோம்.

இவ்வுயிர் வாழ்க்கை இருமையற்றது. அதனோடு ஒன்றுக்கும் தன்மை மனிதனுக்கு இயற்கையாக அமைந்தது. ஒரு ஆறு அதன் வழியே கடலைச் சேர்கின்றது. இதைப் போல ஒவ்வொரு மனிதனும் மெய்ப்பொருளை அடையத் தன் வழியை வகுத்துக்கொள்கிறான், இம்மட்டோ இயற்கையே, மனிதன் தன் தனித் தன்மையைக் கடைசியாகக் கரைத்துவிடக் காண்கின்றது. ஆகையால் எல்லோருக்கும் முத்தி உண்டு என்பது முன்பே தீர்மானிக்கப்பட்டுள்ள ஒன்றாகும்.

நான் என்னும் பொய்த் தோற்றம் நான் அல்ல என்பதை மறுப்பது. கிருஷ்ணமூர்த்தி கூறுகின்றவாறு, தன்னுணர்வின் முறையால் இது கரைந்துவிடுகின்றது. இம்முறையின்படி தன்னுணர்வு வரவரப் பெருகி முடிவாக அத்தன்னுணர்வே மறைகின்றது. "இவ்வுணர்வு என்பதே அகந்தையிலிருந்து தோன்றுவது. இவ்வுணர்வை நாம் விலக்கி விட்டபோது, தன்னுணர்வு நீங்கிய மெய்ப்பொருள் தோன்றுகின்றது."

ஸ்ரீ அரபிந்த கோஸ்: அரபிந்த கோஸ் என்பவர் யோகச் செயல்கள் வாய்ந்த யோகியும், அனுபூதி மெய்ப் பொருள் அறிஞரும் ஆவர். அவருடைய மெய்ப்பொருள் இயல் மேல்நாட்டு விஞ்ஞானக் கொள்கையாகிய படிமுறை வளர்ச்சியாலும், இப்பொருள் உலகத்தை ஏற்கும் மேல் நாட்டுக் கருத்தாலும் மிகவும் இயக்கப்பெற்றது. இவ்விரு கருத்துக்களையும் அவர் அத்வைதத்தின் சைவ, சாக்த முறைகளில் கண்டார். இந்த மரபுகள் தந்த ஊக்கத்தை அவர் சாதனைகளிலும், அவர் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களிலும் காணலாம். தாந்திரிகர்கள் மாயையை வெறும் பொய்த்தோற்றம் என்று பொருள் கொள்வதில்லை. உலக இயல்பை உண்டு பண்ணும் ஒரு இயல்பாகவும், சிவனின் சக்தியாகவும் இதைக் கருதுகின்றனர். இது சிவத்தின் தூய்மைக்குக் கெடுதியின்றி உலகத்தை

அதனினின்றும் தோற்றுவிப்பது. அரவிந்தர் தம் கருத்தின் படி கீதைக்குப் புதுப்பொருள் காண்கின்ருர். யோகத்தின் முக்கிய நோக்கம் பரம்பொருளின் முக்கிய ஆற்றலைச் சேகரித்து, இவ்வுலகத்தின் தெய்வ அரசியலை நிலைநாட்ட அதைப் பயன்படுத்த வேண்டும். ஜீவன் பரம்பொருளாகிய சிவனேடு ஒன்றுபட்டதால் இவ்வாறு அது செய்ய முடியும். இவ்வுலகம் உள்பொருள். சக்தியின் பரிணுமத்தால் அல்லது மாறுதல்களால் இவ்வுலகம் ஏற்படுவது. சக்தியில் இருந்து பொருள்கள் படிப்படியே வளர்வது போல அதனுள்ளே அவை ஒடுங்கும். இது சுற்றிச் சுற்றிச் சுழற்சியாக வருவது. இங்கே, அரவிந்தர் பொருளிலிருந்து உயிரும், மனமும், வளரும் படிமுறை வளர்ச்சிக் கருத்தை நுழைக்கின்ருர். பிரமம் அல்லது சிவனேடு சக்தி நெருப்பிற் சூடுபோல ஒன்றுபட்டிருப்பது. ஆகையின் சக்தியைப் போலச் சிவனும் அறிவுடையது. பொருளிலிருந்து மனமும், உயிரின் வடிவங்களும் எப்படிப் படிப்படியே வளர் கின்றனவோ, அப்படியே திரும்பி மீண்டும் சக்தியுள் ஒடுங்குகின்றன. மனம் என்பது ஜீவனுடைய மனம். அதற்கு மேற்பட்டு மூன்று மனங்கள் உள்ளன. அம் மூன்றும், மேல் மன்ம், அதற்கு மேற்பட்ட மனம் சத், சித், ஆனந்தம் என்னும் குறிக்கோளும் ஆகும். சத், சித், ஆனந்தத்தை அடையப்பெற்றவன்தான், சிவத்தோடும், அதன் ஆற்றலாகிய சக்தியோடும் ஒன்ருகும் நிலையைப் பெறுகின்ருன். மனிதன் மனித வரம்பு கடந்த திறலோன் ஆகின்ருன். இத்திறலோன் 'நீட்சே' (Nietzsche) என்பவர் கருதிய மேம்படு மனிதனைப்போல (Superman) அகந்தை கொண்டவன் அன்று. வற்புறுத்திக்[கூறுபவனும் வலிந்து தாக்குபவனும் அன்று. ஆனல் தன் அகந்தையைச் சிவனிடத்து ஒப்புவித்துச் சிவனேடு ஒன்ருகின்றவன். அவன் தன்னைத்தானே ஆள்பவன். தன் தனித்தன்மையை உலகத்திற் பதிக்க முயல்பவன் அல்லன்.

கே. சி. பட்டாச்சாரியார்: இப்பேராசிரியர் ஒன்றே உள்பொருள் என்னும் மெய்ப்பொருள் கொள்கையை ஆதரிப்போர். இவர் சங்கரர் கொள்கையை விளக்கவோ, பொருள் காணவோ முயல்பவர் அல்லர். ஆனல் 'காண்ட்' (Kant) என்பவரின் மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களைக் கொண்டு சங்கரர் கொள்கையின் உண்மையைப் பாதுகாக்க

முயல்பவர். ஆனல் பகுத்தறிவுக் கருத்தைக் குறித்துக் 'காண்ட்' கூறும் கடவுட்பற்று அற்ற கொள்கை அவருக்கு மன நிறைவு அளிக்கவில்லை. 'காண்ட்' என்பவரின் கருத்துப்படி தன்னுண்மைப் பொருளுக்கு அறியும் அறிவு முறை ஒன்றும் பொருந்துவதில்லை ஆதலின் அது அறியப் படாதது ஆகும். இந்த இடத்தில் பட்டாச்சாரியார் 'காண்டோடு' சேர்ந்து கொள்கிருர். அவர் கருத்தைப் பின் தொடர்ந்து உபநிடதங்களில் பிரமம் மன வாக்குக்கு எட்டாதவன் ஆயினும் அவன் அறிய முடியாதவன் அல்லன் என்னும் கருத்தைப் பின்பற்றுகின்ருர்.

சிக்கலான விவாதங்களை இச்சிறு பிரிவில் விவரிப்பது மிகக் கடினமானது. ஆனல் கடவுளை உள் அடக்கிய எல்லாப் பொருள்களையும் பற்றி நாம் பேசுகிறேம். ஆதலின், யாவற்றைப் பற்றியும் நாம் பேசக்கூடும் என்பது அவருடைய முக்கியமான கருத்தாகும். பேசக் கூடியவை இரண்டு வகைப்படுவன. சொற்களால் சொல்லக்கூடியவை. குறிகளால் குறிக்கக்கூடியவை என இருவகைப்படும். சொற்களால் பேசப்படுபவை பிறருக்குத் தெரிவதற்காகப் பேசப்படுவன. அது பேசுவதேயன்றிப் பேசப்பெறுவது, பேசப்பெறும் பொருள் அன்று. பேசப்பெறுவது மட்டும் குறிப்பால் உணர்த்தப்பெறுவது! அல்லது அதன் பொருள் குறிப்பதாகும். உண்மை, குறிப்பால் உணர்த்தப்பெறுவது. உள்பொருள், குறிப்பால் உணர்த்தப்பட்டதெனச் சொல்லால் சொல்லப்படுகிறது. ஆனல், தானே வாழும் அது, சொல்லில் உணர்த்தப்படுவது ஆகும் இவை ஒன்றும் பிறர் அறிவதற்காகக் கூறப்படுவது அன்று. நிகழ்ச்சியே பிறர் அறியுமாறு கூறப்படுவது ஆகையால் பேச்சோடு பொருந்தும் பொருள் உண்மை, உள்பொருள், தானே வாழ்வது, நிகழ்ச்சி என நான்கு வகைப்படும். உண்மைக்கும், உள்பொருளுக்கும் உள்ள வேறுபாடு உள்பொருளை நுகர முடியும், ஆனல் உண்மையை நுகர முடியாது.

இராதாகிருஷ்ணனும் அத்வைத முழுமை உணர்வும்: இவர் சங்கரரைப் பின்பற்றுபவர். ஆனல், மரபின்படி சங்கரரைப் பின்பற்றுவோர் கருதுகிறவாறு அவர் உலகை மாயை என்று கருதாதவர். மாயை என்பது கருத்து விளக்கம்தர எழுந்த கொள்கையாகக் கொள்கின்ருர்.

இவ்வுலகப் படைப்பு விளக்கமுடியாது என்று இது பொருள்படும். இவ்வுலகு மதிப்பற்றது, முக்கியமற்ற தென்றுகொள்ள இயலாது. இவர் இவ்வுலகை உள்ளதும் உள்ளது அல்லாததுமாகியது; சத், அசத் என்றும் கருதுவார். பிற்காலத்தே அத்வைதத்தை விளக்க எழுந்த தருக்க முறையாளர் கூறுவதைப்போல சத் அல்லது அசத் என்று இவர் கொள்ளார். சங்கரரே தோற்றத்தைப் பற்றி ஓர் இடத்தில் உண்மையும், உண்மையில்லாத ஒன்றும் சேர்ந்ததாகக் கூறுகின்றார். இராதாகிருஷ்ணன் சங்கரரை இங்குப் பின்பற்றுகின்றார். இராதாகிருஷ்ணன் சங்கரர் கொள்கையையும் இராமானுஜர் கொள்கையையும் ஒன்றுபடுத்துகின்றார். சங்கரர் கூறும் பிரமமும், இராமானுஜர் கூறும் கடவுள் என்பதும் ஒன்றெனக் கூறுகிறார். பரம்பொருள் என்பது மனித உருவம் பெற்றது அன்று. கடவுள் அறிவால் அறியப்படும் பொருள். பரம் பொருள் உள் உணர்வால் அறியப்படும் பொருள். அறிவைவிட உள் உணர்வு உயர்ந்தது. காண்போனும் காணப்படும் பொருளும் ஆகிய இருமை கடந்தது உள் உணர்வு. நம் எண்ணங்கள் ஒரு எல்லையுள்ளவை, எல்லையற்ற அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட பரம்பொருளை உணர முற்படுகின்றபோது அதனுடைய குறைபாடுகளை அப்பரம் பொருளின்மேல் ஏற்றுகிறது. இவ்வாறு கடவுள் என்பது எண்ணத்தின் வடிவத்தில் அழுத்தப்பட்ட பொருளாகும். இது தனக்கும் பரம்பொருளுக்கும் உள்ள வேற்றுமையை விலக்க இயலாதது. ஆனால் தன்னுணர்வில் இவ்வேற்றுமை அகன்று விடுகின்றது. இவ்வுள் உணர்வு, எண்ணத்தைவிட காட்சியைவிட, நேர்முகமான நுகர்வின் வடிவமாகும். இது பகுத்தறிவுக்குக் கீழ்ப்பட்டது, ஆனால் பகுத்தறிவுக்கு மேம்பட்டது ஆகும்.

இராதாகிருஷ்ணன், எல்லாம் ஒன்று சேர்ந்து ஒரே முத்தி நிலையை அடையும் என்றும் நம்புகின்றவர். ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியே முத்தி அடையும் என்று நம்புகிறவர் அல்லர். இக்கருத்து அத்வைதத்திற்குப் புதிதானதன்று. அதன் கிளைகளில் ஒன்றைச் சேர்ந்த வாசஸ்பதி கொண்ட கருத்து இதுவாகும். கடவுள் உலகத்தைப் படைத்தவர் ஆதலின் உலகம் உள்ள வரையில் பரம்பொருளோடு சேர்ந்து ஒன்றாகாமல்

கடவுளுடன் சேர்ந்து இருத்தல் அவசியமாகின்றது. ஒவ்வொரு ஜீவனும் கடவுளினுடைய பிறவியாதலால் கடவுளிடம் இருந்து கடவுளோடு ஒன்றும் வரையில் அவருடன் இருத்தல் அவசியமாகின்றது. ஏதாவது ஒரு ஆன்மா முத்தியில்லாமல் இருந்தாலும் இவ்வுலகம் அழிந்துவிட இயலாது. ஆதலின் ஒவ்வொருவருக்கும் தனிப்பட்ட முத்தி என்பது நிறைவுறாத முத்தியாகும். முடிவான உண்மை நிலையை அடைந்த ஆன்மாக்கள் கடவுளோடு இவ்வுலகம் அழியும் வரையில் இருக்கின்றது.

இராதாகிருஷ்ணன் இவ்வுலகம் நன்மையும் தீமையும் கொண்ட ஒன்று என்று நம்புவர். இக்கொள்கை (Meliorism) ஏதாவது ஒரு வடிவத்தில் தள்ளமுடியாததாகின்றது. மனிதர்கள் எல்லோரும் ஒன்றும் செய்யாது பார்த்துக்கொண்டிருக்கும்போதே, வியத்தகு . செயலால் அல்லது தம் ஆற்றலால், கடவுள் இவ்வுலகத்தை நல்ல உலகம் ஆக்கிவிடுவார் என்று கருதுவது பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தாதது ஆகும் கடவுள் மனிதரின் மூலம், அவர் படைத்த உயிர்களின் மூலம், மனிதத் தலைவர்களின் மூலம், அவர்கள் எண்ணத்திலும், செயலிலும் செயலாற்றுகின்றார். இந்த உண்மை இந்து மதத்தின் அவதாரக் கொள்கையில் அடங்கியிருக்கின்றது. உண்மையாகவே இத்தகைய மனிதர்கள் தெய்வத்தின் சுடர் ஒளி பெற்றவர்கள் ஆவர்.

———

அதிகாரம் - 20 (தொடர்ச்சி)

சம காலத்து இந்தியக் கருத்துக்கள் (ஆ)

I

சமகாலத்து இந்தியா என்பது எப்போது தொடங்குவது என ஒரு நிச்சயமான தேதியைக் குறிப்பிட இயலாது. ஆனால் 'ஔரங்கசீபு' இறந்ததன் பின், அரை நூற்ருண்டில், இதன் தொடக்கத்தை நாம் காணமுடியும். இக்காலத்தே ஐரோப்பிய அரசியல் ஆற்றல், மெதுவாகப் படிப்படியே வளர்ந்து வந்தது. இதற்கு ஒத்து இந்திய அரசியல் ஆற்றல்கள் குறைந்து வந்தன. வந்தவாசிப் போர் நடந்த அதே வருஷத்தில் பாணிபட் போரும் நேர்ந்தது; இவை ஓர் உறுதியான முடிவை ஏற்படுத்தின. இவ்விரு போர்களும் இந்திய நிலப்பகுதியில் இனி நிகழக்கூடிய அரசியல் வளர்ச்சிகளைத் தமக்குள் தீர்மானித்துவிட்டன.

இந்தக் கொந்தளிப்பான காலத்தில் ஒன்றையொன்று தாக்கும் இயக்கங்களும் ஒன்றுக்கொன்று எதிரான கருத்துக்களும் ஷா வல்லி உல்லா (Shah Walli Ullah) என்பவரின் எழுச்சியை உண்டுபண்ணின. அவர் முஸ்லீம் சமுதாயத்திற்கு மீண்டும் உயிர்தரப் பழமையையும், புதுமையையும் ஒன்று சேர்த்தார் என்றும் முந்திய அதிகாரத்தில் கூறப்பட்டிருக்கிறது. இவர் விதைத்த வித்து, இவர் காலத்திலேயே முளைத்தது. ஆனல் இவர் இயக்கத்தின் ஆற்றல், இவர் இறந்த பிறகு பரவுவதாயிற்று; இவர் இறந்த பிறகு ஒரு நூற்ருண்டிற்குள் பலன் தந்தது. 'ரே பரேய்லி'யைச் (Rae Bareilly) சேர்ந்த 'மௌல்வி சையத்அகமத்', டெல்லியைச் சேர்ந்த மௌல்வி முகமது இஸ்மாயில் என்னும் இவ்விருவரும் நடத்திய ஆற்றல் வாய்ந்த இயக்கமாக அது உருப் பெற்றது. ஷா வல்லி உல்லாவின் மூத்த மகன் ஷா அப்துல் காதரின் மாணுக்கர் சையத் அகமத் ஆவர். உண்மையான இஸ்லாமிய வழியில் ஒரு புதிய அரசை நியமித்து, இஸ்லாம் மதத்தை உயிர்பெறச் செய்ய வேண்டும் என்பது அவ்வியக்கத்தின் நோக்கமாகும்.

இவருடைய நண்பரும் இவரைப் பாராட்டுபவருமானவர், மௌலி–மகமத் இஸ்மாயில் என்பவர். இவர் கல்வியறிவு நிறைந்தவர்; நன்ருக, இணக்கமாகப் பேச வல்லவர். இந்த இஸ்மாயில் துணைகொண்டு வடமேற்குப் பகுதியில், மிகவும் முஸ்லீம்கள் நிறைந்த இடத்தில், இவ்வியக்கத்தைத் தொடங்கும் இடமாகத் தேர்ந்தெடுத்தார். இப்பகுதியின் நில அமைப்பும் அக்காலத்திய அரசியல் நிலையும் இவர்கள் இயக்கத்தின் தொடக்க வெற்றிக்குப் பல வாய்ப்புக்களை அளித்தன; வட இந்தியா எங்கும் உள்ள முஸ்லீம்களின் வன்மை பெற்ற கும்பல் இவர் கொடியின் கீழ் வந்து சேர்ந்தது.

இவ்வியக்கம், குறுகிய மனப்பான்மையை உடைய சமயக் கொள்கையின் பழைய கட்டுப்பாட்டுக்கு உள் அடங்கியது என்று கருதுவது தவருகும். இவ்வியக்கத்திற்காக தம் உயிரைக் கொடுத்த கடைசித் தியாகி ஷா–இஸ்மாயில் என்பவர் ஆவர். இவர் இவ்வியக்கத்தைத் தொடங்கிய ஷா வல்லி உல்லாவைப் போலச் சிறந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞர், பரந்த சமயக் கொள்கையுடையவர். எல்லாச் சமயங்களும் ஒருமைப்பாடு உடையன, எல்லாப் பெரிய சமயங்களுக்கும் தெய்வங்களே வழி காட்டின என்ற இவருடைய திட நம்பிக்கையை வெளியிட்டுக் கூறினர். இச்சமயங்கள் வடிவத்திலும் சடங்குகளிலும் மாறுபடுகின்றன. ஆனல் இவைகள் யாவும், சமயங்களுக்கு வெளி உடைகளே. அவ் உடைகளை வேறு வேறு காலங்களுக்கு ஏற்ப, வேறு வேறு நாடுகளுக்கு ஏற்ப மாற்றி அமைத்துக்கொள்ள வேண்டும்.

ஷா இஸ்மாயில் என்பவர் அவருடைய அபாக்குவத்து (Abaqat) என்ற மெய்ப்பொருள் இயல் நூலில் 'சித்தீக்' (Siddique) என்னும் தெய்வத் தன்மைவாய்ந்த தூயோரைக் குறித்துப் பின்வருமாறு கூறுகிருர்; 'தோரா' (Torah) என்னும் விவிலிய நூலின் பழைய ஏற்பாட்டை நம்புவோரிடம் தாம் இருக்க நேர்ந்தால் அவர்களுக்கு நீதிபதி ஆகுமாறு அவரை விரும்பினல் அவர் மோசஸ் சட்டத்தின்படி அவர்களுக்குத் தீர்ப்பளிப்பார். இதைப் போலவே கிறித்தவர்களுக்குப் புதிய ஏற்பாட்டின்படி தீர்ப்பளிப்பார். குரானைப் பின்பற்றுகிறவர்களுக்குக் குரான்

படியே தீர்ப்பு அளிப்பார். உண்மையாகவே மக்கள் தொகுதியில் பெரும்பாலோர் பின்பற்றுகிற மதங்களில் தெய்வங்களோடு ஒன்றுபடும் தகுதி பெற்றவர்களை, நீங்கள் காணலாம். கிறித்தவத் துறவிகள், யூத ரபீக்கள், (Rabbis) கிரேக்க மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள், ஸொராஸ்டிரியர்கள், இந்து யோகிகள் ஆகியவர்கள் பெற்ற தெய்வ வாழ்வு, ஆன்ம உலகில் ஒரு நிலைபெற்ற தன்மையில் ஏற்படுகின்றது. இப்பெரிய சமயங்கள் எல்லாம் இவ்வான்ம உலகிலே எழுந்தவை. தொடக்கத்தில் இவை யாவும் தூய இடத்திலேயே தொடரப்படுகின்றன. ஆனால் காலம் செல்லச் செல்லத் தீய வழங்கங்களையும் தவறான கருத்துக் களையும் தம் சேர்க்கைகளாகத் தேடிக்கொள்கின்றன. எல்லாக் கொள்கைளுக்கும் தவறான பொருள் காண்பதால் இவற்றின் தன்மைகள் மாறுபடுகின்றன. போதனைகளின் தொடக்கக் கருத்தை அறிந்து கொள்ளாதவாறு இவற்றைப் பின்பற்றுவோரின் மனங்கள் தடைப்படு கின்றன. முதற்கொள்கைகளுக்குப் பின்வரும் பரம்பரை யினர் அவற்றிற்கு வேறு பொருளைக் காண்கின்றனர். சமயத் தூயோர்களுக்கு இவற்றின் பழைய வடிவத்தைக் காணவும் சமயங்களின் உள் நீர்மையை உணரவும், சேர்க்கைகளை விலக்கவும் ஆற்றல்கள் அமைந்திருக் கின்றன. இவர் ஆன்மா எப்போதும் விழித்திருப்பதால், ஆன்ம உலகத்தில் அதன் பழைய தூய வடிவில் இதைக் காண்கின்றார்.

இவ்வியக்கத்தைப் பிரிட்டிஷார் வாஹாபி (Wahabi) இயக்கம் என்று குறைகூறினர். ஆனால் இது சரியன்று. மௌல்வி சையத் அகமத் அரேபியாவுக்குச் சென்றிருந்த போதிலும், வாஹாபிக் கருத்துக்களின் போக்கை நிரம்ப அறிந்திருந்தபோதிலும், இவர் நேஜிட்டைச் (Nejd) சார்ந்த மகமத்-பின்-அப்துல்-வஹாப் என்பவரைப் பின் பற்றியவர் அல்லர். இவ்விருவருடைய முடிவான நோக்க மும் ஒன்றே. இவ்விருவரும் இஸ்லாமியக் கருத்தையும் ஆற்றலையும் அவற்றிற்குப் புறம்பானவைகளிலிருந்து விலக்கி இஸ்லாமிய அரசியல் கருத்துக்கள் சமுதாய சமயக் கருத்துக்கள் ஆகியவற்றின் உண்மையான, முழுமையான ஓவியத்தை உலகுக்கு அளிக்க முயன்றனர். இவ்விரு இயக்கங்களுக்கும் ஏற்பட்டிருந்த ஒற்றுமைப்போக்கு,

வாஹாபி இயக்கத்தின் ஒரு கிளை இந்திய இயக்கம் என்ற தவறான கருத்தை உண்டுபண்ணிற்று. உண்மையாகவே இந்திய இயக்கம் 'டெல்லி' ஷா வல்லி உல்லா என்பவரின் போதனைகளில் வேரூன்றித் தானே வளர்ந்த வளர்ச்சியாகும். நேஜிட் மகமத்பின் அப்துல் வஹாப் என்பவரின் போதனைகளில் வளர்ந்தது அன்று. ஷா வல்லிஉல்லாவின் கருத்துக்களைப் பொதுவாக அறியாமல் இந்தத் தவறு நேர்ந்ததாகலாம். வல்லீஉல்லாவிடமிருந்து நேரே ஊக்கம் பெற்றவர்களுடன் மௌல்வி சையத் அகமத் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டதும் இத்தவறான கருத்துக்களுக்குக் காரணம் ஆகும்.

'வலிஉல்லா' இயக்கம் இன்றும் புரட்சியாளர்களையும் சிறந்த கடவுள் கொள்கையுடையவர்களையும், அறிஞர்களையும் தோற்றுவிக்கின்றது. ஆனால் ஒரு புரட்சியையாவது, சீர்திருத்தத்தையாவது செய்வதில் அது வெற்றிபெறவில்லை. ஆனால் இக்காலத்திலும் ஒருவாறு பலன் தரக்கூடிய நிலையில் சமய இயக்கங்களிலும் அரசியல் இயக்கங்களிலும் ஓர் ஆற்றலை இது உண்டுபண்ணிற்று. காலஞ்சென்ற மௌலானா உபைதுல்லா சிந்தி (கி. பி. 1881–1948) இப்போதனைகளைச் சரியாக அறிந்து சரியாகச் செயலாற்றினால் புரட்சிபெற்ற அரசியலையும் சமுதாயத்தையும் உண்டுபண்ணக்கூடும் என்ற கருத்தோடும் வாழ்ந்தார், வேலையும் செய்தார். இப்படிப்பட்ட சமுதாயம் பழம்பெரும் பண்பாடுகள் யாவற்றையும் ஒன்று சேர்த்தும், அவரவர்களின் தனிப்பட்ட அறிவுக்குத் தக்கவாறு வளர்ச்சியைச் செய்து கொள்ள ஒவ்வொருவருக்கும் விடுதலையளிக்கும் பன்மையில் ஒருமையே வாழ்க்கையின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் காணப்படும் சட்டம் ஆகும். உலகத்திலுள்ள எல்லா நாடுகளும் ஒன்று சேர்வதற்கும், எல்லா சமயங்களும் ஒன்று சேர்வதற்கும் இதுவே அடிப்படை ஆதல் வேண்டும். கடவுள், ஒரு நிறமும் அற்ற ஒற்றுமையை மக்களிடத்தில் விரும்பவில்லை. பிற பண்பாடுகளையும், பிற சமயங்களையும் பொறுத்துக்கொள்ளாத தன்மை அறியாமையின் அறிகுறியாகும். குறுகிய மனப்பான்மையுடையவன் சமய வாழ்வையுடையவன் என்பது முரண்படு கருத்து ஆகும்.

II

முஸ்லீம் கருத்துக்களேயும் வாழ்க்கையையும் மீண்டும் அமைக்க எழுந்த புது இயக்கத்தைக் காண, நாம் கி பி. 1857-க்குச் செல்ல வேண்டும். அப்போது ஏற்பட்ட கலகம் ஆட்டங்கொண்டிருந்த அரசியலே உடைத்தெறிந்து முஸ் லீம் ஆட்சியையும் ஆற்றலேயும் இறக்கச் செய்தது. வெற்றி பெற்ற, மிக்க வலிமையுடைய ஆற்றல் ஏழு கடல் களுக்கு அப்பால் இருந்து வந்ததாகும். ராஜாராம் மோஹன்ராய், சர்–சையத்–அகமத்–கான் போன்ற பெரிய சிந்தனேயாளர்களும், சீர்திருத்தக்காரர்களும் இது வெறும் போர் வெற்றியன்று; மேம்பட்ட அறிவினுல் மேலே நாட் டார்கள், கீழை நாட்டார்களுக்கு மேலான ஆற்றலேப் பெற்ருர்கள் என விரைவில் உணர்ந்துகொண்டனர். வீணே அயலார்களுக்கு எதிராகப் பகைமையைப் போதித்துக் கலகங்களேச் செய்வது பயனற்றது, நம் முடைய வாழ்க்கையில் மேலே நாட்டவர்கள் கொண்டு வந்த புது மதிப்பீடுகளே நம்முடையதாக்கிக் கொண்டு பொருளாதாரத்திலும், விஞ்ஞான வளர்ச்சியிலும், இரு கருத்துக்களே இணேத்துப் பரம்பரையாக வந்த ஆன்மீகத் தோடு ஒன்று சேர்த்து, ஆன்மீகத்தைத் தடுத்தும், வாடச் செய்யும் பளுவை அகற்றக்கூடுமானுல், அதுவே சிறந்த வழியாகும் என்று உணர்ந்தனர். இப்பெரிய சீர்திருத்தக் காரர்களுக்கும் சிந்தனேயாளர்களுக்கும் இடையே பொது வாகப் பெரிதும் ஒற்றுமை காணப்பெற்றது இவர்கள் இருவரும் சிறந்த அறிஞர்கள். பல சமயங்களே ஒப்பிட்டுப் படிக்கத் தொடங்கி அவரவர்களின் சமயங்களின் உட் பிரிவைக் காண முற்பட்டனர். இவ்விருவரும் அவரவர் களின் பழைய சமயக் கட்டுப்பாடுகள் என்னும் நசுக்கும் சுமைகளே அப்பால் எறிய முயன்றனர். இருவரும் சமயத் தையும், விஞ்ஞானத்தையும் ஒற்றுமைப்படுத்த முயன்றனர். இவர்கள் இருவரும் பகுத்தறிவாளர்கள். கடுந்தூய்மை யாளரின் கடவுள் கொள்கைகளும், உயர்ந்த கடவுள் கொள்கைகளும் பகுத்தறிவுக் கொள்கைகளே ஆகும்; இவைகளே இயற்கைச் சமயமும் ஆகும் என்று இவர்கள் கருதினர். மாற்றங்களேயும், வளர்ச்சிகளேயும் தள்ளி விடுகிற எந்தச் சமயமும், நோயற்ற வாழ்வை அடைய முடியாது என்று இவர்கள் கருதினர். சமயம் என்பது

முன்னேற்றமற்றது அன்று. மாறுதல் விரும்பாததும் அன்று. மனித வளர்ச்சியைத் தடுப்பதும் அன்று; ஆழத்தில் பதிந்த கட்டுப்பாடுகளால் ஆனதும் அன்று. எல்லா வகை வளர்ச்சிக்கும் எல்லா வகை மேன்மைகளை அடையச் செய்வதற்கும் இயங்கும் ஒரு ஆற்றலாகச் சமயம் அமைதல்வேண்டும். இஸ்லாம் சமயத்தைப் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் வழக்கத்திலிருந்த பகுத்தறிவுக் கொள்கையைக் கொண்டும் இயற்கை வாதக் கொள்கையின்படியும், இஸ்லாம் மதத்திற்கு சர்-சையத்-அகமத்கான் பொருள் கூறத் தொடங்கினர். இது இஸ்லாமிய மதத்தின் முல்லாக்களுக்குப் பகையாக எழுந்த இயக்கமாயிற்று. இஸ்லாம் சமயத்தையும், முஸ்லீம் சமுதாயத்தையும் வெறுக்கத்தக்க பழங்கட்டுப்பாடுகள் என்னும் தளைகளிலிருந்து விடுதலை பெறச் செய்ய முயன்றார். இது முல்லாக்களை எதிர்த்த இயக்கமாக இருந்தது. சீர்திருத்தம் செய்ய அவர் மேற்கொண்ட முயற்சிகளைத் தடுக்க முல்லாக்கள் எல்லோரும் ஒன்று சேர்ந்தனர். இஸ்லாம் மதத்தின் என்றுமுள்ள உண்மைகளை சையத்-அகமத்கான் உண்மையாகவே நம்பியவர் என்பது குறிப்பிடத்தக்க உண்மையாகும்.

அதனுடன் பழைய இஸ்லாமிய மதம் இக்கால விஞ்ஞானத்தோடும் பகுத்தறிவோடும் பொருந்தக் காணலாம் என்றும் அவர் திடமாக நம்பினர். இஸ்லாமின் பண்பாட்டு உரிமைகளை மேலைநாடுகள் மேற்கொண்டு அவற்றைத் தங்களுக்குரியனவாக ஆக்கிக்கொண்டது போலக் கீழை நாடுகளும், இக்கால ஐரோப்பிய விஞ்ஞானக் கருத்துக்களையும் பண்பாடுகளையும் நம்முடையவாக்கிக் கொள்ளக்கூடும் என்று அவர் கருதினர். இவர் மேலைநாடுகளைக் குருட்டுத்தனமாகப் பின்பற்றி நடப்பவர் அல்லர். இவருக்குப் பின்வந்த இரண்டு தலை முறைகள் இகழத்தக்க முறையில் தாழ்வு மனப்பான்மைகொண்டிருந்தன. தம்மைப் போன்ற கருத்துடையவர் கூட்டத்தை இவர் சேர்த்துக்கொண்டார். இவர்கள் எல்லோரும் ஒன்று சேர்ந்து இவ்வியக்கத்திற்கு எதிராக எழுந்த ஆற்றல்களைத் தோல்வியுறச் செய்தனர். ஆனல் இவருடைய முன்னேற்றமான கருத்துக்களுக்கு உரிய அளவு இவர் வெற்றி பெறவில்லை. அலிகார், (Aligarh) சிறந்த கருத்துக்களின்

தலைவர்களை உண்டாக்கிக் கொண்டே இருந்தது. ஆனால் அவர்களில் ஒருவரும் இவ்வியக்கத்தைத் தோற்றுவித்தவரின் திறமையைப் பெற்றவர்கள் அல்லர். இக்காலப் புதுநாகரிகத்தின் பண்பைத் தங்களுடையதாக ஆக்கிக் கொண்டு தம் நாட்டு மக்கள் காலப்போக்கில் பிரிட்டிஷார் மேலாட்சியை விலக்கிவிடவேண்டும் என்று இவர் கருதினர். "ஆங்கிலக் கல்வி இந்தியாவில், கறுப்பு ஆங்கிலேயர்களை உண்டுபண்ணும்; அவர்கள் பிரிட்டிஷாரின் குடியரசு முறைகளால் தங்களை ஆண்டு கொள்ள வேண்டுவர்" என்று முன் கண்டு மெக்காலே தன்னுடைய பெயர்போன கல்வியைப் பற்றிய குறிப்புக்களில் 1835-ம் ஆண்டு உரைத்தார். இதைப்போல இவரது ஒத்த காலத்தவரான சையத் அகமத், தம்மைத் தாம் மதித்துக் கொள்ளும் விடுதலை பெற்ற தேசத்தவர்கள் ஆவதற்கு இஸ்லாமிய மதத்தின் என்றுமுள்ள பண்புகள் இக்கால விஞ்ஞானக் கொள்கைகளோடும், முன்னேற்றக் கருத்துக்களோடும் ஒன்றுபடச் செய்யவேண்டும் என்று கருதினர். இவர், ஷா–வல்லி–உல்லாவைப் போன்று மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் அறிஞர் அல்லர். சமயங்களின் தூய தன்மையிற் காணும் பகுத்தறிவிலும், பொதுத்தன்மையிலும் நம்பிக்கையுடையவர். இவர் 18-ம் நூற்றாண்டிலிருந்த பெரும் சிந்தனையாளர்களில் ஒருவராவர்.

III

இஸ்லாம் சமயத்திற்கும், குரானுக்கும் பகுத்தறிவின்படி உரை காண்பதில், சையத் அகமத்கானுக்குப் பிறகு மௌலானா அபுல்கலாம் ஆசாத் அவர்களே சிறந்த உரை கண்டவர் ஆவார். பல திறப்பட்ட இலக்கிய ஆராய்ச்சியாளராக, பத்திரிகையாளராகத் தொடங்கி, அரசியல் செயல் துறையுள்ளும், நாட்டை அயலார் ஆட்சியினின்றும் மீட்கத் தோன்றிய போராட்டத்திலும் ஈடுபட்டு, ஒரு தன்மையில் பெரிய அரசியல் தலைவராகவும், மற்றொரு தன்மையில் குரானுக்கும், இஸ்லாமுக்கும் அறிவிற் சிறந்த உரையாசிரியராகவும் மாறினர். இவர் தொடக்கக் கல்வி முழுமையும் இஸ்லாமையும், கீழைக்கல்விகளையும் குறித்ததாகும். ஆயினும், இவர் தம் உயர்ந்த அறிவின் பேற்றால் இக்கால விஞ்ஞான ஆராய்ச்சி ஆற்றலைப் பெற்றவரானார். இவர் கூறியபடி, ஏதாவது ஒரு காலத்தில் அல்லது

மற்றொரு காலத்தில் தன் இதயத்தில் தைக்காத ஐயமுள் இல்லை. விட்டும், தொட்டும், இடை இடையே, அவர் ஐயத்துள் ஆழ்த்தப்பட்டார். ஆனால் இறுதியாகக் குரானில் கூறப்பெறும் இஸ்லாமிய சமயத்தில் உண்மையான ஆழ்ந்த நம்பிக்கை உடையவரானார். இக்கால விஞ்ஞான அறிவும் இக்கால இயக்கங்களின் அறிவும், சையத் அகமத் கான் பெற்றிருந்தவைகளைவிட அப்துல்கலாம் ஆசாத் பெற்றிருந்த அறிவு மிக விரிந்தது, சாலப் பொருள் நிறைந்ததுமாகும். சையத் அகமத்கானைப் போன்று உண்மையான சமயத்திற்கும், உண்மையான விஞ்ஞான ஆராய்ச்சிக்கும் பகைமையில்லை என்று மௌலானா அபுல் கலாம் ஆசாத் அவர்களும் நம்பினர்.

இவருடைய கருத்து நிலைகள் அகமத்கானை ஒரு நிலையில் தொட்டன. ஆதலின் ஷா வல்லி உல்லா இயக்கத் தொடரின் ஒரு இணைப்பாக இவரைக் கருதுதல் தகும். சமயங்களின் பொதுத்தன்மை பற்றியும் அவற்றின் அடிப் படையான ஒற்றுமைபற்றியும் ஷா வல்லி உல்லாவும் அவரைப் பின்பற்றியவர்களும் கொண்ட கருத்துக்கள் முன்பே குறிப்பிடப்பெற்றன. பல சமயச் சடங்குகளின் வேற்றுமைகளுக்கும், பொதுவிதிகளுக்கும் கீழே இருப்பது, ஒரே தெய்வ ஆன்மா, ஒரே ஆதாரம் என்றும் ஷா வல்லி உல்லாவும், ஷா இஸ்மாயிலும் நம்பிக்கை கொண்டவர்கள் என முன்பே கண்டோம். பற்பல சமயங்களும், மரபு களும், வழிபாட்டின் வடிவங்களும் உள் உயிர் ஒன்றின் உடைகள்; வெளி வடிவத்தைப்பற்றி வழக்குகள் ஏற் படுதல் கூடாது. இஸ்லாமியச் சமயம் என்பது, தனிப் பட்ட பழங்கட்டுப்பாடுகளையே உடைய சமயங்களில் ஒன்று அல்லது இஸ்லாம் என்ற பெயரே அது உலகப் பொது மதம் என்பதைக் குறிக்கும் என மிக விரிவாக அபுல்கலாம் ஆசாத் எழுதியுள்ளார். பிரபஞ்சத்தின் உள்ளும் அதற்கு மேற்பட்டும் ஒரே கடவுள் உண்டு என்னும் நம்பிக்கை உடையது இஸ்லாம். நல் நடத்தை ஒழுங்குகளிலும் மறுமை வாழ்விலும் நம்பிக்கை உடையதும் அது. இவர் கருத்தின்படி செயற்படும் அன்பும், வரம்பில் அருளுடை மையும் கடவுளின் முக்கிய குணங்கள் ஆகும். இக் குணங்களே நல்லவை யாவற்றையும், உண்மையானவை யாவற்றையும், அழகுடையவை யாவற்றையும் படைப்பவை யாகும். சட்டம் என்பது அன்பிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும்.

அபுல்கலாம் ஆசாத் இஸ்லாம் சமயத்தை உலகப் பொதுச் சமயமாக வற்புறுத்தினர். ஆதலின், வேறுவேறு சமயங்களில் வேறுவேறு வகையாகக் காணப்படும் விதிகள், வடிவங்கள், சடங்குகள் முதலியவற்றைப் புறக்கணித்துப் பின்னே தள்ளினர். இக்கருத்து, ஷா வல்லி உல்லா கூறிய பொருளுக்கும், அவருடைய இக்கால சீடராகிய காலம் சென்ற மௌலானா உபைதுல்லா சிந்தி என்பவர் கூறிய பொருளுக்கும் ஒப்ப அமைந்தது. இவ்விரு சிந்தனையாளர்களின் கருத்துக்கள் பழைய சமயக் கட்டுப்பாடுகளுக்கு அடங்கியவர்களின் எதிர்ப்பை உண்டு பண்ணின. எதிர்த்தவர் சடங்குகளும், சட்டங்களும் இஸ்லாம் மதத்தில் சேர்ந்து ஒன்றுபட்டவை, அவை உடை ஆவன அல்ல. இஸ்லாம் மதத்தின் உடலிலும், உயிரிலும் ஒரு பகுதியாக அவை அமைவன என்று கருதினர் இக்காலத்து முஸ்லீம் தேசத்தவர்களுள் துருக்கியர்களே வெளிப்படையாக இஸ்லாமியச் சமயத்தின் என்றும் உள்ள அழியாத கொள்கைகள் சட்டங்களுக்கு வேறானவை, இச் சட்டங்கள் சூழ்நிலைக்கேற்ப மாறுவன என்று வெளிப்படையாகக் கூறி அவர்களுடைய அரசியலில் இக்கருத்தைச் சேர்த்துக் கொண்டும் இருக்கின்றனர். அபுல்கலாம் ஆசாத் துருக்கி தேசத்தில் இருந்திருந்தால். அவர் முழு மனத்தோடும் நிறைந்த கல்வி அறிவோடும் கீமால் இயக்கத்தை ஆதரித்திருப்பார். 'கீமால்' இயக்கம் என்பது இஸ்லாமியச் சமயத்தின் முக்கியமான கொள்கைகளைச் சட்ட விதிகளிலிருந்து பிரித்துத் தடையின்றி அதன் இயல்பில் வளரச் செய்யவேண்டும் எனக்கொண்ட இயக்கமாகும்.

இஸ்லாமியச் சமயத்தைப் பிரித்துக் கொள்வதில் நம்பிக்கையற்ற அபுல்கலாம், இந்தியாவில் ஒரே தேசீயத்தை வளர்க்க முயன்றார். முக்கியமல்லாத பல கொள்கைகள், பல சமூகங்களை வெவ்வேறாகப் பிரித்தன. சமயத் துறையிலும், அரசியல் துறையிலும் பரந்த நோக்கம், விரிந்த நோக்கம் கொண்ட தலைமையால், இந்தியாவிலுள்ள பலவகைப்பட்ட மனிதத் தொகுதிகளையும் ஒற்றுமைப்படுத்த இயலும் என்று இவர் நம்பினர். இவர் தேசீய இயக்கத்தில் பெற்றிருந்த தலைமை இவருடைய சமயக் கருத்துக்களை மாற்றின. இஸ்லாம், எல்லா வகை

யான மாறுதல்களைக் கொண்ட பல்வகைச் சமயங்களையும் தழுவிய உலகப் பொதுச் சமயம் என்று இவரைப் பொருள் காணச் செய்தது என்று சிலர் கருதுகின்றனர். உண்மை இதற்கு மாருக இருத்தல் கூடும். சமயத்தின் உலகப் பொதுத்தன்மையிலும் உறுதிகொண்ட இவர், பிரிவு இயக்கங்களை வெறுத்தார். இஸ்லாமுக்கும், குரானுக்கும் இவர் கூறிய பொருளும் உலகப் பொதுச் சமயத்தைப் பற்றிய இவர் கருத்தும் விரிந்த மனப்பான்மை உடையவர் களுக்குப் பெரும் ஊக்கம் அளிப்பன. அவர் கண்ட உரை. குறிப்பாக இஸ்லாம் சமயத்திற்கும், பொதுவாக எல்லாச் சமயங்களுக்கும் பெரும் துணையாக அமைவது.

IV

சமகால முஸ்லீம் இந்தியாவில் தலை சிறந்த சிந்தனை யாளர், மெய்ப்பொருள் இயல் கவிஞர், சர். முகமது இக் பால் என்பவர் என்று ஐயமின்றிக் கூறலாம். இக்பால், கீழைக்கலை அறிவிலும் இஸ்லாமிய அறிவிலும், மேலை நாட்டுக் கலை அறிவிலும் பயிலும் நற்பேறு பெற்றிருந்தார். 1873, பிப்ருவரி 22-ம்நாள் பிறந்தார். 1938, ஏப்ரல் 21-ம் நாள் இறந்தார். மெய்ப்பொருளியலையும், இலக்கியங் களையும் போதிக்கும் ஆசிரியராக இவர் தம் வாழ்க்கையைத் தொடங்கினர். ஆனல் 1908-ஆம் ஆண்டு இவர் ஐரோப் பாவிலிருந்து திரும்பிய பின் சட்டத்தொழில் அல்லது வழக் கறிஞர் தொழிலை மேற்கொண்டார். இளமையிலேயே சிறந்த கவிஞர் எனப் புகழ்பெற்றுர். தொடக்க காலத்தி லிருந்தே அவர் கவிகளில் கருத்துக்கள் செறிந்திருந்தன. அக்கருத்துக்கள் உணர்ச்சியின் திறங்கொண்டு அமைந் தவை. பொதுப் பொருள்களைப்பற்றி அவர் கவிகள் இயற்றியதோடு, அவருடைய இணையற்ற ஆற்றலைத் தேசீய பாடல்கள் இயற்றுவதில் திருப்பினர். நாடெங்கும், இந்துஸ்தானி மொழியை அல்லது உருது மொழியை அறிந்த எல்லா இடங்களிலும் அவருடைய பாடல்கள் பாடப்பெற்றன. இந்துஸ்தான் அமாரா என்னும் இவர் பாட்டு, நாட்டு வணக்கப்பாட்டாக அமைந்தது. இந்தியா, தன்னுட்சி பெற்ற அன்றிரவு இப்பாடல் பாடப்பெற்றது. காந்தி அவர்களின் உடற்சாம்பலைக் கங்கையில் இடுதற்கு வழிநெடுகப் பாடிச் சென்ற பாட்டு இப்பாட்டேயாகும். பாக்கிஸ்தான் என்னும் நாட்டைப் பிரித்தமைத்தபோதும்

இவருடைய பாடல்களே பாடப்பெற்றன. சிறந்த பாவலனின் ஆன்மா எவ்வாறு அரசியல் பிரிவுகளைக் கடந்து விளங்குகின்றது என்பதை இவை காட்டுவன.

ஐரோப்பாவில் இவர் இருந்த பொழுது ஐரோப்பிய கருத்துக்களையும் பண்பாட்டையும் ஊடுருவிக் காணும் மனத்தோடு பயின்றார். மேலை நாடுகள் தரக்கூடிய நன்மையையும், ஐரோப்பிய நாட்டு மக்களின் ஆன்மாவைத் துண்டு துண்டாகக் கிழித்தெறிந்த தொழிற் பேர் அரசாட்சியால் ஏற்பட்ட போராட்டங்களின் தீமையையும் நன்கு அறிந்தார். மேலை நாடுகளில் அவர் இருந்தபொழுது இஸ்லாம் மதத்தின் என்றும் அழியாத கொள்கைகளையும் கீழை நாடுகளின் கொள்கைகளின் உயர்வையும் இவர் நன்கு உணர்ந்தார். இவர் ஐரோப்பாவில் இருந்த பொழுது இவருடைய தேசத்திற்குப் புத்துயிர் ஊட்டுவதற்காகத் தன் பாவன்மையைப் பயன்படுத்த முடிவு செய்தார். இவர் ஐரோப்பாவிலிருந்து திரும்பிய பொழுது மெதுவாகத் தம் நாட்டில் ஏற்பட்ட சிக்கல்களையும், குறிப்பாக முஸ்லீம்களுக்குள் ஏற்பட்ட சிக்கல்களையும் பற்றி ஆழ்ந்து சிந்திக்கத் தொடங்கினார். முஸ்லீம் அரசியல் வாழ்வும், பொருளாதார வாழ்வும், பண்பாட்டின் வாழ்வும் வீழ்ந்து அழிவுற்றன. இவரது ஆன்மாவை இவ்வழிவு மிக ஆழத்தில் தொட்டது. வாடி வதங்கிய தம் முஸ்லீம் மக்களுக்கு மீண்டும் உயிர் உண்டாக்கத் தம் கவிகளை இவர் பயன்படுத்தலானார். முஸ்லீம்களைக் குறித்து இவர் கூறும்போது கீழ்நாடுகளின் உயிர்ப்பிக்கும் கருத்துக்களும், மேலை நாடுகளின் உயிர்ப்பிக்கும் கருத்துக்களும் இவர் கவிகளில் இடம் பெற்றன. முஸ்லீம்களுக்கு இஸ்லாமைப் பற்றிப் புத்துரை கூறினார். இவர் கருத்துக்களுக்கு இவர் தந்த உணர்ச்சியின் நிறம், உயிரின் உள் நரம்புகளையே கிளறி விட்டன.

இவருடைய முதல் மெய்ப்பொருள் இயல் கவி 'அஸ்ராரி-குதி' (Asrari Khudi) (ஆன்மா என்பதன் மறை பொருள்). இது உயர்தரப் பாரசீக மொழியில் எழுதப் பெற்றது. இதையடுத்து இரண்டாவதாக இதைப்போலவே நீண்ட பலவகைக் கருத்துக்களைக் கொண்ட மெய்ப் பொருள் இயல்பாட்டு (ரமுஸி பேக்குடி 'Ramuzi Bekhudi') (தன்னலம் அற்றதின் மறை பொருள்) என்பது

தோன்றிற்று. தன்னைத்தான் உணர்வதும் நேர்மையான தன் உரிமையை வற்புறுத்துவதுமான கொள்கைகளை இவர் உரைத்தார். இக்கொள்கைகள் நீட்சே (Nietzsche) என்பவர் கூறிய ஆற்றல் பெறும் துணிவும் பெர்க்ஸன் (Bergson) கருத்தாகிய 'எலான்-வைட்டல்' (Elan Vital) உயிர் எழுச்சி என்னும் கருத்தும் இஸ்லாமியக் கருத்துக் களும் மரபுகளும் கொண்ட மெய்ப்பொருள் இயலில் ஒரு உயர்குறிக்கோளாகும். மெய்ப்பொருள் இயல் கவிதை களையும் மிகவும் உள்ளத்துணர்ச்சியை எழுப்பும் பாட்டுக் களையும் தன் தேசத்தாரை தியாகத்திலும், பெருமுயற்சி யிலும் ஈடுபடத் தூண்டுமாறு எழுதிக்கொண்டேயிருந்தார். "நான் செயலாற்றும் மனிதன் அலேன்" என்று இவர் தம்மைத் தாமே கூறிக் கொண்டார். இவருடைய கவிகள் நாட்டில் உள்ளவர்களின் மனத்தை எழுச்சி பெறச் செய்வது உண்மையானுல் இதுவே இவர் செய்த செயலாகும். இவர் வாழ்நாள் முழுவதும் தொடர்ந்து ஆற்றிய செயலும் இதுவாகும். இவர் தம் தொழிலில் சட்டங்களில் வல்ல வழக்கறிஞர் ஆயினும் தம்முடைய நாட்டு மக்களுக்குப் புதுச் சட்டங்கள் ஒன்றையும் இவர் வகுக்க முயலவில்லை. "ஒரு நாட்டு மக்களின் பாட்டுக்களை நான் ஆக்கித் தருவேன். அதன் சட்டங்களை யார் உண்டாக்குகின்றனர் என்பதைப் பற்றி எனக்குக் கவலை யில்லை" என்று கூறும் பழமொழியை ஒருகால் இவர் நம்பி யிருந்தார் போலும். இந்திய முஸ்லீம்களின் அறிவு உணர்ச்சியிலும் நன் நடத்தை உணர்ச்சியிலும் ஒன்றுபட்ட ஒரு பகுதியே இவர் ஆனுர். இவ்வாறு ஆகியது முஸ்லிம் இந்திய வரலாற்றிலே ஒப்பற்ற ஒன்ருகும். இவருடைய கவிகள் ஒன்றில் தம்மை கதே (Goethe) என்னும் ஜெர்மன் புலவருக்குத் தாமே ஒப்பிட்டுக் கொள்கின்ருர் கதே, இக்பாலைவிடப் பல திறமை வாய்ந்தவர். ஜெர்மன் பண்பாட்டிற்கு இவர் அளித்த ஊக்கம் மிகவும் பெரியது, பலவற்றையும் தழுவி விரிந்தது. ஆனுல் இக்பால், இந்திய முஸ்லீம் அறிவோடு ஒன்ருகிய அளவுக்கு கதே ஜெர்மன் அறிவோடு ஒன்றுபட்டவர் அல்லர் என்று கூறுவது மிகை படக் கூறுதலாகாது.

இவருடைய அறிவுரைகள் சில சொற்களால் சுருக்கிக் கூற இயலாதன. சிறந்த அறிவாளிகள் எல்லோரையும்

போல இவர் பல திசைகளிலிருந்தும் அறிவை உட்கொண்டார். இவருடைய கவிகள் வாழ்க்கையின் முக்கிய சிக்கல்களையெல்லாம் தொடுகின்றன, நமக்கு ஆழ்ந்த உயர்ந்த கருத்துக்களைத் தருகின்றன. ஷா-வல்லி உல்லாவைப் போன்றும் அவருடைய ஆன்ம குரு ரூமியைப் போன்றும் இவர் முரண்பாடுகளை ஒன்றுபடுத்துபவர். இவருடைய ஆன்மாவில் மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் கூறுகள் இருந்தன. ஆனால் அவை வாழ்வை மறுக்காமல் உடன்பட்டு ஏற்பதைக் கூறுவதில் அமைந்தன. அவாவைத் துறப்பதைப் போதிப்பதில் அமையவில்லை. அவாவை ஒருமுக முனைப்பாகச் செய்வதையும், அதைப் பெருமைப்படுத்தி அதைத் தெய்வத்தன்மை பெறச் செய்வதையும் இவர் போதித்தார். கடவுளைத் தேடு என்று இவர் மனிதர்களைத் தூண்டாது, உங்களுடைய உண்மையான தன்மையை நீங்களே தேடிக்கொள்ளுங்கள்; ஏனெனில், இவர் கூறியபடி, கடவுளே மனிதனைத் தேடிக்கொண்டிருக்கின்றார் என்று வற்புறுத்தினர்.

சமகால முஸ்லீம் இந்தியாவிற்கு இக்பால் எண்ணமும் வாழ்க்கையைப் பற்றிய கருத்துக்களும் மிக முக்கியமானவை, இயங்கும் ஆற்றல் மிக வாய்ந்தவை. இவர் முதல் முதல் நேராகத் தந்த ஊக்கத்தை – உள்ளத்தை இயக்கும் ஆற்றலைத் தாம் மாற்றிய புது வழியில் செலுத்தக் கருதியது, முஸ்லீம் அறிவைக் குறித்ததே ஆயினும் இவருடைய யாவற்றையும் தழுவி வீசிச் செல்லும் நோக்கம் உலகப் பொதுவான நிலைத்த கருத்துக்களை உடையன. இவை உலக இலக்கியத்தில் இவருக்கு ஓர் இடத்தை உண்டாக்கின. இவற்றில் இவர் மஸினி (Mazzini) பிச்டே (Fichte) ஆகிய இருவரையும் ஒப்புகின்ருர். இவ்விருவரின் முக்கிய நோக்கம் ஜெர்மானியர்களிடத்தும் இத்தாலியர்களிடத்தும் அவர்கள் மனிதத் தன்மையையும், தெய்வத்தன்மையையும் தூண்டிவிடுதலேயாகும். மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் சிந்தனையாளர்கள் என்னும் தன்மையில் இவர்கள், அறிவிற்கும், ஒழுக்கத்திற்கும் அகன்ற தகுதிவாய்ந்த அடிப்படையை அமைத்தல் வேணடுவதாயிற்று. வெறும் இனப்பான்மையை மட்டும் எழுப்பித் தனித்தன்மையை வற்புறுத்திப் பொருது நிற்றலாகிய குறுகிய அமைப்பு ஒன்றையும் இவர்கள் எழுப்பு

தற்குக் கருதவில்லை. அவரவரின் நாட்டு மக்களுக்குத் தன்னுணர்வையும் வாழ்க்கையின் குறிக்கோளையும் உண்டு பண்ணுவதே இவ்விருவரின் நோக்கமாக இருந்தது. பகவத்கீதை இந்திய ஆன்ம வளர்ச்சியிலும் நல் ஒழுக்க வளர்ச்சியிலும் மிகச் சிறந்து விளங்குவது, மிக ஆழமானது என இக்பால் கருதினர். இக்பாலுடைய தெய்வீகப் பாடல்களையும், மனிதரைக் குறித்த பாடல்களையும் படிக்கும் போதும் பாடும் போதும் என்றும் அழிவில்லாத பகவத் கீதையின் நினைவே சில வேளைகளில் வருகின்றது. பாண்டவத் தலைவனுக்கு நன்மையின் பொருட்டுப் போரிடுவதே முதன்மையான கடமை என்று வற்புறுத்து வதற்கு, மெய்ப்பொருள் இயல், சமயம் ஆகியவற்றின் சிக்கல்களின் முழு அளவையும் கடந்து செல்லுதல் நேர்ந்தது. இதற்கு வாய்ப்பு, இரு அரச குடும்பத்தாருக்கும் இடையே நேர்ந்த போராகும். எந்த தேசத்தின் அல்லது தேசத்தார் வரலாற்றிலும் இது நேராதது அன்று. ஆனல் ஒரு மகாத்மா, இச்சூழ்நிலையை என்றுமுள்ள மெய்ப் பொருளை மனிதர்களுக்கு உணர்த்தப் பயன்படுத்திக் கொண்டார். இதை ஒத்த நிகழ்ச்சி ஒரே கால இந்திய வரலாற்றில் ஏற்பட்டதாகத் தோன்றுகிறது. தம் நாடு, ஒன்றுக்கொன்று போரிடும் ஆற்றலின் உரிமையால், மயக்க முற்றிருந்தது, பழுதுபட்ட மரபுகள், வாழ்வை வெறுக்கும் நோக்கங்களுக்கு ஆளாகி இருக்கின்றன என, இக்பால் உணர்ந்தார். இஸ்லாம் மதத்தின் தொடக்கக் கருத்து, என்றும் நிலைத்த, உலகப் பொதுவான உண்மையைக் கொண்டது; இதை உணர்ந்து கொண்டால், மக்கள் தொகுதியின் வாழ்வை மேன்மைப் படுத்தும் காட்சியை இது படைக்கும் என்பதை இவர் நம்பினர். இத்தகைய காட்சிகளை இழக்கின்றபோது நாடுகள் அழியத் தொடங்கு கின்றன; உண்மையை வெளியிடும் ஊக்கங்கள், உறங்குகின்றன அல்லது அழிகின்றன. சுருக்கமான ஒரு கட்டுரையில், சிறந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞரும் கவிஞருமான ஒருவர் அடைந்த வெற்றிகளையெல்லாம் சுருங்கிய அளவில்தான் கூற இயலும். இவருடைய பெருமைக்குக் காரணம் யாது? பெருமை வாய்ந்த இவர் ஆன்மாவும் இவர் அறிவும், வாழ்க்கை இயக்கங் களில் முரண்படுவனபோலத் தோன்றும் மாறுபாடு களை எல்லாம் ஒன்றுபடுத்தி, ஒரு பெரும் தொகுப்பாக

அமைந்தன. நாம் ஊன்றி நிற்கும் நிலை தவருது நம் மனத்தைத்திறந்து, எல்லாக் கருத்துக்களையும் வரவேற்கின்றபோது, இவருடைய எண்ண முறை எந்த எந்தக் கொள்கை முறைகளில் நல்லவைகள் காணப்பெறுகின்றனவோ அவற்றை எல்லாம் தொகுத்து அமைத்துக் கொண்டது. இது பல நிறப்பூக்களைக் கொண்ட மலர்ச் செண்டாகச் சில வேளைகளில் தோன்றலாம். சிறந்த ஆத்மாவின் செயல், தொகுப்பதுமட்டுமன்று. இத்தொகுப்பு மட்டும் இக்பாலை, தாம் நிறுவிக் காட்டிய பேர் ஆற்றலாக ஆக்கியிருத்தல் இயலாது. பெரும் முரண்களை அவர் ஒன்று படுத்தியவர்; பெரிய மறைவுறு மெய்ப்பொருள் அறிஞர் ரூமியையும், கடவுள் இல்லை என்ற கொள்கையுடைய நீட்சே (Nietzsche) என்பவரையும் படிமுறை வளர்ச்சிக் கொள்கையினர் 'டார்வின்' என்பவரையும் ஒன்றுபடுத்தியவர் இக்பால். நீட்சே கண்ட, மேம்படுமனிதன் சில வேளைகளில் மேம்படு விலங்காக மாறுகின்ருன். ஆன்ம வளர்ச்சியில் நெடுங்காலமாகப் பெற்ற ஆன்மீகப் பேற்றை எல்லாம் இழிந்த கருத்துக்களாகிய நரகத்தில், அவ்விலங்கு எறிந்து விடுகின்றது. இக்பால் நீட்சேயைக் குறித்து அவர் நம்பும் உள்ளமும், கடவுள் நம்பிக்கை அற்ற அறிவும் உடையவர் என்று எழுதுகின்ருர், நீட்சேயின் புதிய மதிப்பீடுகள் சில உண்மையானவை. அவற்றை மாற்றி நோயற்ற ஆன்மீக வளர்ச்சியில் சேர்த்துக் கொள்ளலாம் என்று இவர் நம்பினுர். ரூமி என்பவர் மனித இனம் மாற்றமடைய வேண்டும், கடந்த நிலையை அடைய வேண்டும் என்றும் கூறினுர். 'நீட்சே' கண்ட சாராதுஸ்ட்ராவும் அவ்வாறே கூறினுர். ஆனல் அடையும் பொருளும் அதனை அடையும் வழியும் மாறுபட்டன.

இக்பாலின் சிறந்த படத்திரையில் இருண்ட நிழல் களும் படத்தின் பெருமையை அதிகமாக்குகின்றன. பெர்க்ஸன் கூறிய கொள்கையாகிய, படைப்பு, வளர்ச்சி முறையால் இக்பால் பெரிதும் இயக்கப் பெற்றவர். மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்களைப் போலவும் பெர்க்ஸனைப்போலவும், அளவை முறை அறிவு மட்டும் போதியது அன்று என்ற கொள்கையில் உடன்பட்டவர்; உள் உணர்வின் துணையின்றி அறிவு, உள்பொருளின் நடுவிடத்தை அடைய முடியாது. இவ்வுள் உணர்வின்றி மனிதன் சமயக்

கொள்கையால் கடவுளோடு ஒன்றுபட இயலாது. இயங்கியும், அதே காலத்தில் இயக்கமற்றும் இருக்கும் பரம் பொருளைப்பற்றி மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர்கள் பெருகின்ற உணர்ச்சியையும் இவ்வுள் உணர்வின்றிப் பெற இயலாது. இக்பாலின் நோக்கம், மக்கள் தொகுதியை இயங்குமாறு செய்ய வேண்டும் என்பது ஆகும். ஆதலால் இயங்கும் பரம்பொருளைப்பற்றி வற்புறுத்தினர். அப்பரம்பொருளின் இயக்கத்தில் மனிதன் உண்மையாக மனிதத்தன்மையையும், அதனுடன் தெய்வத் தன்மையையும் பெற இவ்வியக்கத்தில் பங்கு கொள்ள வேண்டும்.

படிமுறை வளர்ச்சி என்பது இக்காலத்தின் போக்காகத் தோன்றுகிறது. இக்பாலின் உடன் காலத்தவரான மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞரும், சிந்தனையாளரும் ஆகிய அரவிந்தர் இந்துக்களின் ஆன்மீக மரபுரிமை முழுவதையும், ஆன்மீக வளர்ச்சியின் இயக்கக் கொள்கையாக மாற்றியிருக்கின்றார். 'அரவிந்தர்' 19-வது நூற்றாண்டில் தோன்றிய பொருளே முதல் என்னும் கொள்கையையும் (Materialism) இருபதாம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய சமுதாய நலக் கொள்கையும், பொது உடமைக் கொள்கையையும் தம் ஒரே வேகத்தில் ஒன்றுபடச்செய்து, முழுமை பெற்ற மனித வளர்ச்சியின் காட்சியை, மக்கள் தொகுதிக்கு அளிக்க முயல்கின்றார். இவ்வளர்ச்சி மனித வாழ்வின் எப்பக்கத்தையும் தொடாமலும் மாற்றாமலும் இருத்தல் கூடாது. கீழை நாடுகளின் அறிவாலும், மேலை நாடுகளின் அறிவாலும் பெற்ற உரிமையுடன், பழமையையும் புதுமையையும் ஒன்று சேர்ந்த முழுமைக் காட்சியை அரவிந்தர் தம் ஞானக் காட்சியால் கண்டார். ஆனால் இக்பாலுக்கும் அரவிந்தருக்கும் ஒரு வேற்றுமையுண்டு. இக்பால் மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் உணர்வுகளை நேரே பெற்றவர் அல்லர். ஆனால், உள் உணர்வைப்பற்றி மிகவும் வற்புறுத்துவது மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயலின் எல்லைக் கோட்டில் வட்டமிடுமாறு செய்கின்றது. மறைப்புறு மெய்ப்பொருளை அவர் கண்டது ஒரு கவிஞன் அறிவையும் மெய்ப்பொருள் அறிஞனின் அறிவையும் கொண்டு கண்டதாகும். அரவிந்தர் வேதாந்த அறிவில் வேரூன்றியவர். உண்மையில் உள்பொருளை நேரே கண்டு

உள் பொருளாக வாழ்ந்த, பழைய இந்திய முனிவர்களை நேரே மீண்டும் கேட்டறிகின்றார். இக்பால் இஸ்லாமிய சமயத்தின் ஆன்மீக அறிவில் வேரூன்றியவர். வேறுபட்ட சாலைகளின் வழியே இவ்விருவரும் புறப்பட்டாலும், அவ் வழிகள் ஒற்றுமையுள்ள ஒரே பொருளிடத்துக் குவிகின்றன. மெய் என்பது கடவுளைப் போன்றதும் பிரபஞ்சத்தைப் போன்றதுமாகிய ஒன்றாகும். இந்தியாவின் இவ்விரு சமய சிந்தனையாளர்களுள் காணும் ஒற்றுமையில் ஒன்றும் வியப் படைவதற்கில்லை பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்பு இந்தியா, நானக், கபீர் என்ற இரண்டு பெரியவர்களை உண்டாக்கியது. இவர்கள் இருவரும் கடவுள் கொள்கை உடையவர்கள்; மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் சிந்தனை யாளர்கள்; புரட்சியாளர்கள். இவர்களுள் ஒருவர் இந்து வாகப் பிறந்தவர், மற்றொருவர் முஸ்லீமாகப் பிறந்தவர். இவ் விருவரும் முடிவில் ஒத்த சமய உணர்வைப் பெற்றனர். ஒரு பேருண்மையை மனிதர்களுக்குப் போதிப்பதற்கு இவ் விரு சமயங்களின் ஆன்மீகச் சூழ்நிலையிலிருந்து இனி வரும் நூற்றாண்டுகளில் மகாத்மாக்கள் தோன்றிக் கொண்டிருப் பர் என்று நாம் முன்பாகவே அச்சமின்றிக் கூறலாம். முழுதுணர்ந்த ஒவ்வொரு பெரியோரும், வேற்றுமையைப் போக்குபவர். காலமும் சூழ்நிலைகளும் அவர்கள் கையாளும் முறையை எவ்வளவு வேறுபடுத்தியபோதிலும், அவர்களின் கடவுள் ஒருவரே படி முறை வளர்ச்சியில் மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் அறிஞராய், இக்பாலுக்குப் பெரிதும் ஆக்கம் தந்தவர் ரூமி என்பர். இவர் கூறியவாறு "குறுகிய ஆன்மாக்களே பிரிவைக் கொள்வன. சிறந்த ஆன்மாக்கள் யாவும் ஒன்றுபடுவன. ஒரே சமூகமாக அமைவன."

———

பகுதி - IV

சீனர்கள், ஜப்பானியர் கருத்துக்கள்

சீனர்கள் எண்ணத்தின் பொதுப் பண்புகள்

மேதகு டாக்டர் லோ சியா-லுவென்,

இந்தியாவின் சீனத் தூதுவர்.

கன்பூஸியஸ் கொள்கையும் தாவோக் கொள்கையும்

புங் யூ-லன்., பி ஏ., பி.எச்.டி., எல்ஞல். டி.,

பேராசிரியர், இட்சிங் ஹுவா பல்கலைக் கழகம், பீகிங் (சீனு).

சீனர் கருத்துக்களுக்கு இந்தியர் தந்த ஊக்கம்

பிரபோத சந்திர பக்சி, எம்.ஏ. (கல்),

டாக்டர் இ. எஸ் லெட்டர்ஸ், (பாரிஸ்),

ஆராய்ச்சி இயக்குநர், விஸ்வ பாரதி சாந்திநிகேதன்.

சீன-பௌத்த சமயத்தின் பத்து வகைக் கொள்கை முறைகள்

சுகுமார் தத், எம் ஏ., பி.எச்.டி., (கல்),

முன்னுள் முதல்வர், ராம்ஜாஸ் கல்லூரி, டெல்லி.

ஜப்பானியக் கருத்து முறை

பேராசிரியர் டி. டி. சுசுகி காமகுரா,

ஜப்பான்.

அதிகாரம் - 21

சீனர்கள் எண்ணத்தின் பொதுப் பண்புகள்

(1) தோற்றுவாய்

ஒரு நாட்டாருடைய அறிவு வாழ்வின் வளர்ச்சியிற் காணப்படும் வேறு வேறு போக்குகளையும், பல்வேறு கூறுகளையும் தக்க முறையில் உணர்த்துதல் கடினமானது. பரந்த பெரிய நிலப்பரப்பின் அகன்ற பிரிவுகளில் வாழும் மக்களின் வேறுபாடுகள் பல. இப்பிரிவுகளின் எண்ணப் போக்கை இயக்கும் சூழ்நிலைகளை. யாவற்றிலும் முதன்மை பெற்றவைகளாக மதிப்பிடவேண்டும். வடக்கு, தெற்கு என்ற சீன நாட்டு நிலப்பரப்பின் அமைப்பின்படி சீன மக்களின் முக்கியமான அறிவுத் தன்மையும், குணப் பண்பும் மாறுபடுகின்றன என்று 'கூ-என்-வு' (Koo-Yen-Wu) என்பவர் (கி.பி. 1632–1682) தம்முடைய புலமை சான்ற நூல்களில் வெளியிட்டுள்ளனர். இத்தெற்கு வடக்குப் பிரிவுகளுக்கு மஞ்சள் ஆற்றை (Yellow River) அரைகுறையான இடை எல்லையாகக் கொள்ளலாம். இவ்வெல்லைக்கு வடக்கே இருப்பவர்களுடைய அறிவின் போக்கு, செயல்முறை சார்ந்ததாகவும், புலன் உணர்ச்சிக் குரிய பொருள்களைக் குறித்ததாகவும் அமைகின்றது. இதன் தென்பால் உள்ள மக்களின் அறிவோ ஆழ்நத சிந்தனைகொண்டது. புலன் கடந்த மெய்ப்பொருள் இயலைச் சார்ந்தது எனப் பொதுவாக நம்பப் பெறுகிறது. வில்லியம் ஜேம்ஸ் (William James.) என்பவர், மெய்ப் பொருளியல் கருத்திலும் திருத்தமற்ற முறையிலும் கூறு கின்றபடி, வட பகுதியில் இருப்பவர்கள், உரமான மன முடையவர்கள். தென் பகுதியில் இருப்பவர்கள் இளகிய மனமுடையவர்கள் என்று கூறலாம். இவ்வாறு பொதுப் படக் கூறுதல் சிறிதும் முடிவானது அன்று; தவருகக் கருத எளிதில் இடம் கொடுப்பதாயினும், சூழ்நிலைகளின் ஆற்றலை நாம் முற்றிலும் புறக்கணிக்க இயலாது.

ஒரு நாட்டிற்கும் மற்றெரு நாட்டிற்கும் ஏற்படும் பண்பாட்டுத் தொடர்புகள் அவ்விரு நாடுகளின் அறிவு

வளர்ச்சியில் முக்கியப் பங்கை ஏற்கின்றன. ஒரு நாட்டின் ஆன்மீக மரபுரிமையை இத்தொடர்பு வளம்பெறச் செய்யலாம். இவ்வளர்ச்சியின் போக்கையே இது திருப்பவும், மாற்றவும் கூடும். பலவகைப் பண்பாட்டுக் கூறுகளின் அகநிலை ஒருமைப்பாடு, சீனர்தம் மெய்ப் பொருள் இயலின் சிறந்த காலத்தை உண்டுபண்ணிற்று. இச்சிறந்த காலம் கி.மு. 4-வது நூற்றாண்டில் தொடங்கி 6-வது நூற்றாண்டு வரையில் செல்வதாகும். இதற்குப் பின்பு சிங் அரச குடும்பம் (Ching dynasty) சீன நாட்டை ஒன்றுபடுத்தியபோது பல்வேறு பண்பாடுகளின் ஒற்றுமை இயக்கம் நிறைவேறிற்று என்று கூறலாம். இதன் பிறகு நீண்டகாலம் சீன நாட்டின் பரந்து அகன்ற நிலப் பரப்பினது இயல்பால், பண்பாட்டின் உயர்வு ஊக்கம் பெற இயலவில்லை. சீன நாட்டைச் சூழ்ந்திருந்த, பின் நிலையிலுள்ள மக்களின் தொடர்பாலும் நாடோடிக் குடும்பங்களின் தொடர்பாலும் பண்பாடு வளரவில்லை. கி பி. மூன்றும் நூற்றாண்டு தொடங்கி, 8-ம் நூற்றாண்டு வரையில் இருந்த இந்தியத் தொடர்பும், 17-ம் நூற்றாண்டிலும் 18-ம் நூற்றாண்டின் முதற்பகுதியிலும் இடை இடையே ஏற்பட்ட ஐரோப்பியத் தொடர்பும், அதன் பிறகு 19-ம் நூற்றாண்டின் நடுவிலிருந்து ஏற்பட்ட ஐரோப்பியத் தொடர்பும் சீனர்கள் பண்பாட்டு அமைப்பின் பிற்பகுதியில் முக்கியமான பங்குகளைக்கொண்டன.

வரலாற்றில் வேறு வேறு கால அளவில் மனிதர்களின் அறிவியல் இயக்கங்கள் வழக்கமாகக் குவிந்து குறிப்பிட்ட ஒரு திசையில் இயங்குகின்றன. அவை ஊன்றி நிற்கும் நிலை, வேறு வேறு காலத்தில் வேறு வேறு இடத்திற்கு மாறுகின்றது. இம்மாற்றம் வேறு வேறு வடிவங்களை வெளிப்படுத்துகின்றது. இந்நிலைமை வாழ்க்கைத் தன்மையில் ஏற்படும் மாற்றங்களால் நேர்வது என வழக்கமாகக் கூறப்பெறுகின்றது. புதிய சூழ்நிலைகளின் தோற்றத்தாலும் புதிய சிக்கல்களாலும், முதிர்ச்சியாலும், மனக் கோட்டங்களாலும், கருத்துக்கள் ஒன்றோடு ஒன்று மோதுதலாலும், சில புது ஞாயிற்றைப் போலவும் மற்றக் கோள்கள் அதைச் சூழ்ந்து சுற்றுவதுபோலவும் சிறந்த அறிவாளிகள் சிலர் தோன்றுவதனாலும், இம்மாற்றங்கள் நேரலாம். இதன் பெயர், காலத்தின் இயல்பு எனப்படும்.

இக்கருத்தை 'ஸைட்கெயிஸ்ட்' (Zeitgeist) என்னும் ஜெர்மன் சொல் நன்ருக விளக்குகின்றது. இக்கருத்தை நாம் மனத்தில் இருத்திக்கொண்டால், இது அறிவின் போக்கிற்கு மாருகக் காலப்பொருத்தமற்ற பொருள் காண்பதையும் தொடர்பற்ற தவருன உரை கூறுவதையும் தடுக்கும். சீனர்கள் கருத்தின் பொதுப் பண்பாடுகளை அறிந்துகொள்ள, அவர் நாட்டில் நிகழ்ந்த அறிவு வளர்ச்சியின் வேறு வேறு காலங்களைச் சுருக்கமாக அளந்து காணுதல் தக்கதாகும்.

2. சீனர்கள் மெய்ப்பொருளியலின் முக்கிய காலங்கள் :

கன்பூஷியஸ் (Pre-Confucian) காலத்திற்கு முந்திய சீனர் கருத்தை விட்டு விட்டு, கி. மு. சுமார் 6-ம் நூற்ருண்டாகிய கன்பூஷியஸ் காலத்தில் இருந்து மட்டும் இதைத் தொடங்க விரும்புகின்றேன். இக்காலமே சீனுவில் மெய்ப்பொருள் இயல் அறிவு முறைப்படி தோன்றிய காலம் எனப் பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றது. இதுவே சீனர் கருத்தின் மிக்க வலிவுபெற்ற ஒளி பொருந்திய காலம் என ஐயமின்றிக் கூறலாம். கி. மு. 6-ம் நூற்ருண்டும், 5-ம் நூற்ருண்டும் சிறந்த மெய்ப்பொருள் அறிஞர்களையும் அவர்களின் சிறந்த மெய்ப்பொருள் இயல் முறைகளையும் கீழை நாடுகளிலும், மேலை நாடுகளிலும் தோற்றுவித்தன. வரலாற்றில் இது ஓர் ஒப்பற்ற காலமாக விளங்குகின்றது. இக்காலம் ஏன் இவ்வாறு சிறப்புற்று அமைந்தது என்பதை விளக்குவது மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களுக்கு மிகவும் கடினமாகின்றது. கன்பூஷியஸ், புத்தர், சாக்ரட்டீஸ் ஆகிய இவர்கள் உண்மையாகவே ஒரே காலத்தவர்கள். இக்காலத்தின் தொடக்கம், சைனுவின் அரசியல் மாற்றங்களைப் பொறுத்து மிகவும் அமைந்தது. இவை சௌவ் (Chow Dynasty) அரச குடும்பத்தார்களின் மைய அரசியல் ஆற்றலின் வீழ்ச்சியால் ஏற்பட்ட மாற்றங்கள் மஞ்சள் ஆற்றின் (Yellow River) நிலப்பகுதியில் ஆகும். நடுப் பகுதியிலும் கீழ்ப்பகுதியிலும் வாழ்ந்த குறுநில மன்னர்கள் பலர் எப்போதும் தம்முள் ஒருவருக்கொருவர் போர் செய்து கொண்டிருப்பவர்கள்; கற்றறிந்த அறிவாளிகள் பலரை இவர்கள் ஆதரித்தனர். இவ்வறிஞர்களுள் பலர் ஊர் ஊராய்ச் சென்று மக்களுக்குப் பொய்யானவை எவை என விளக்கிய 'சோபிஸ்டு' (Sophist) என்பார் ஆவர்

கடைசியாக அமைதியான வளர்ச்சி பொருந்திய நெடுங் காலத்தில் பண்பாட்டுச் செல்வங்கள் திரண்டன. இவற்றை அடிப்படையாகக்கொண்டு வேறு வேறு அறிவியல் அமைப்புக்கள் எழுந்தன.

இக்காலம் பொதுவாக "நூறு வகைக் கொள்கைக் காலம் (Hundred Schools) என்று பெயர் பெறும். முதே காலத்தில் கிரேக்க நாட்டின் வரலாற்றில் இவ்விரு நாடு களிற் காணும் அறிவியல் இயக்கங்களின் தன்மையைப் பொறுத்த வரையில், மிக்க ஒற்றுமை காணப்பட்டது என்று கூறத்தகும். இக்காலத்தே பலவகை மெய்ப்பொருளியல் சிக்கல்கள் எழுந்தன; இவற்றைக் குறித்து எதிர்வாதங்கள் தோன்றின; ஆழ்ந்த சிந்தனைகள் முன்னேறிச் சென்றன; சிக்கல்களைத் தீர்க்கும் வழிகள் பல குறிப்பிடப்பெற்றன. கன்பூஷியஸ் கொள்கை முறை எனப் பின்பு பெயர் ஏற்ற 'ஜூ-சியா' (Ju Chia) 'பொன்னுன நடுநிலைக் (Golden Mean) கொள்கையை விளக்கி, மனிதத் தொடர்பிற்குப் பொருத்தமான, மெய்ப்பொருள் இயலை விளக்கினர். 'யாங்-சூ' (Yang-Chu) சுமாராக கி. மு. 5-ம் நூற்றுண்டில் அகந்தைக் கொள்கைகளையும் இன்பக் கோட்பாடுகளையும் தோற்றுவித்தார். 'மோ-டி' (Moti) அல்லது மோ-ட்சு (Mo-Tzu) (கி. மு. 480-439) பொதுநலக் கொள்கையையும், (Altruism) இன்ப துன்ப நடுநிலைக் கோட்பாட்டையும் (Stoicism) பயன் நோக்கிய கொள்கையையும் (Utilitarianism) தோற்றுவித்தார். சுவாங்-இட்சு (Chuang-Tze) (365–293) என்பவரின் தாவோக் கொள்கை (Tao) அதன் இயற்கைக் கொள்கையோடும் தோன்றிற்று. அளவைக் கொள்கை முறையோர் பொதுமைக் கொள்கைக்கும் தனித் தன்மைக் கொள்கைக்கும், (Universals and Particulars) உள்ள சிக்கல்களைப் பற்றி முக்கியமாக அவர்கள் விவாதத்தை நடத்தினர்கள். மாற்ற நூல் (Book of Change) (Yiching) என்னும் நூலுக்கு கன்பூஷியஸ் கண்ட உரைக்கு மாருக இயங்கும் ஆற்றலைக்கொண்டும் படைப்புத் தன்மையைக்கொண்டும் வற்புறுத்தி வேறு பொருள் கூறினர். இவற்றை எதிர்த்தும் பிரித்துப் பிரித்து ஆராயும் முறையால் இயக்கம் என்பது இல்லை என்ற சிக்கலை உண்டாக்கினர். இது கிரேக்கர் மெய்ப்பொருளியலில் 'ஸீனோ' (Zeno) என்பவர் கூறியதை ஒப்பும். இதைப்

பற்றிச் சீன ஸோபிஸ்ட் என்பார் "ஒரு அடி நீளமுள்ள ஒரு மரத்துண்டை எடுத்து அதை ஒரு நாளைக்கு இரு கூருகப் பிரித்தால் இவ்வாறு நீ இரு கூருக்குவது பத்தாயிரம் தலைமுறையானாலும் முடிவு பெருது" என்று கூறினர். மேலை நாடுகளிலும், கீழை நாடுகளிலும் ஏற்பட்ட கருத்து வளர்ச்சியில் எவ்வளவு வியக்கத்தக்க ஒப்புமை காணப்படுகிறது.

சீனர்கள் மெய்ப்பொருளியல் கொள்கை முறைகள் ஒவ்வொன்றையும் விரிவாக ஆராய இக்கட்டுரை இடம் தரவில்லை. அவற்றுள் முக்கியமான நான்கை மட்டும் குறிப்பிட்டால் போதுவன ஆகும். அவை, ஜு-சியா (Ju-Chia) அல்லது கன்பூஷியஸ் கொள்கை, தாவோசியா (Tao-Chia) அல்லது தாவோக் கொள்கை (Taoism, மோ-சியா (Mo-Chia) அல்லது மோட்சு (Motzu) என்பவர் மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்கள், ஹன்-பெய்-ஸு (Han-Fei-Tzu) என்பவர் குறிக்கும் சட்ட முறைக் கொள்கைகள் என்பனவாகும்.

கன்பூஷியஸ் (கி.மு. 551-479) முக்கியமாக நல்லொழுக்கத்தைப் போதிப்பவர். இவர் காலத்திலிருந்த மக்களின் வாழ்க்கை நடத்தையையும், வருங்காலத் தலைமுறைகளின் நடத்தையையும் மேன்மையுறப் புதிய ஒழுக்க முறைகளையும், மனித மதிப்பையும் ஏற்படுத்தினர். இவர் ஒழுக்கத் துறையிலும் பண்பாட்டுத் துறையிலும் அரசியல் துறையிலும் தாம் பணியாற்றுவதில் சிறந்த உறுதிகொண்டவர். இவர் காலத்திலிருந்த பண்பாட்டு முறைகளையும் இவருக்கு முன்பு இருந்த பண்பாட்டின் அறிவையும் தாம் உட்கொண்டு அவற்றை ஒன்றுபடுத்தி அவற்றிற்குத் தம் மெய்ப்பொருள் இயல் அமைப்புக்குள் புதுப்பொருள் கண்டார்; அவற்றிற்குப் புது மதிப்பை அளித்தார். இவரைக் குறித்து இவர் ஒன்றையும் படைத்தவர் அல்லர். இவர் கருத்துக்களை முன்னேர்களிடமிருந்து பெற்றுப் பரவச் செய்தவர் என்று யாராவது ஒருவர் கூறுவாராயின், அது, கன்பூஷியஸ் என்பவர் தம்மைப் பற்றித் தாமே அடக்கமாகச் சொல்லிக் கொண்டதாகும்.

இவற்றைச் சார்பற்று ஆராய்ந்தால் இவருடைய மூலக் கருத்துக்களும் படைப்புத் திறமையும் இவர் கூறும் பொருளில் பரவலாக ஒளிந்திருப்பதைக் காணலாம்.

பொதுவாகப் பழைய பெரும் இலக்கியங்களுக்கு இவர் கண்ட உரைகளில் இவற்றைக் காணலாம். போதனைகளின் முக்கியக் கருத்து மனித ஆளுமையை வளர்ப்பதற்கும் தலைசிறந்த நன்மையை அடைவதற்கும் வேண்டிய மனிதத் தொடர்பைத் தக்கவாறு பொருத்திக் கொள்வதும் அவற்றை ஒருதரப்படுத்துவதும் ஆகும். இவர் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்டவற்றைப் பற்றியும் புலன் கடந்த மெய்ப் பொருளியலைப்பற்றியும், கூருது நிறுத்திக்கொண்டார். பிற்காலத்தில், இவருடைய மாணவர்களுள் குறிப்பாக மென்ஸியஸ் (Mencius) (கி மு. 371–289), ஹுசுன் டுட்சு (Hsun Tzu) (கி.மு. 298–239) என்பவர்கள் பிற்காலத்தில் கன்பூஷியஸ் மெய்ப்பொருளியலுக்கு உள நூல் கருத்தையும் புலன்கடந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்தையும் சேர்ப்பதை மேற்கொண்டனர். மனித உள்ளம் படைத்தலும் நேர்மை யாக நடத்தலும், மனிதன் மனிதனுக நடந்து கொள்வதற்கு முக்கிய குறிக்கோளாகக் கன்பூஷியஸ் வற்புறுத்தினுர். சமுதாய ஒற்றுமைக்கும் தனி மனிதனுடைய நிறைவுக்கும் நிச்சயமான வழி பொன்னுன நடு வழியாகும்.

கன்பூஷியஸ் காலத்திற்குப் பிற்பட்ட லாவோட்சு (Laotzu) நூலைத் தன் மெய்ப்பொருள் இயலுக்கு அடிப் படையாகக் கொண்டது தாவோக் கொள்கை முறை (Taoism). இதற்கும் கன்பூஷியஸ் சந்தித்த அறிவிற் சிறந்த முதியோர் லாவோடான் (Laotan) என்பவருக்கும் தொடர்பு இல்லை. சுவாங் இட்சு நூல்கள் (Chuang Tzu) தாவோக் கொள்கைக்கு முக்கியமானவை. இக்கொள்கை முறையை உணர்த்த லாவோ (Lao), சுவாங் (Chuang) என்ற இரு பெயர்களையும் இணைத்துக் கூறுதல் வழக்கமாக இருந்தது.

இந்த மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கை முறை அதன் அடிப்படையான இயற்கைச் சட்டங்களை வெளியிடுதற்கு, இயற்கையோடும் அதன் சட்டத்தோடும், ஒற்றுமைப் பட்டிருத்தலை நிறுவுகின்றது. இதிலிருந்து தோன்றியது வூ–வி ("Wu–Wei") அல்லது செயலற்ற தன்மைக் கொள்கையாகும். 'தாவோ' பெயர் குறிக்கக்கூடியதன்று. விவாத முறையில் உள்ளது, இல்லது, ஆகிய இரண்டும் ஒன்று சேர்ந்ததாகும். லாவோட்ஸு எழுதிய நூலுக்கு 'லாவோட்ஸு'. என்னும் அவர் பெயரே இடப்பெற்றது.

இது முரண்பாடுகள் பல நிறைந்தது, ஒளி பொருந்தியது, குறிப்புப் பொருள் தருவது; பளிங்கு ஒன்றை நோக்கி வருங்காலம் வரையில் குறிப்பால் உணர்வது போன்று குறிப்பு உணர்த்துவது. புலன்கடந்த மெய்ப்பொருள் இயலால் மூடப்பட்டிருந்தும் என் கருத்தின்படி தாவோக் கொள்கைமுறை என்பது சில இயற்கை நிகழ்ச்சி களிலிருந்தும் மனித உணர்ச்சிகளிலிருந்தும் அதன் உண்மைகளைப் பெற்ற உலக அறிவைக்கொண்டது. சில இயல்புகளில் உலக அறிவைத் தருவது தாவோக்கொள்கை ஆகும். இதில் இப்போது காணும் பொருளிலிருந்து இதை வரலாற்றின் மெய்ப்பொருள் இயலாக விரிக்க முடியும். லாவோட்ஸு என்னும் நூலில் சுருக்கிக் கூறிய முரண்கொள் அறிவுரைகளைப் பாராட்டாமலிருத்தல் இயலாது. எடுத்துக்காட்டாக, "மெய்பெறு திறமை மூடமைபோலும்" "திறம்படுபேச்சு திக்குவாய்ப்பேச்சு". 'தாக்கி வெற்றி பெறுவது காதல்'. 'பாதுகாப்பில் அது பழுது உருதது'. "தான் அழிக்கக் கருதா அதற்கு வான் உலகு அளிப்பது அன்பெனும் படை" முதலிய அறிவுரை களைக் கூறலாம். லாவோட்ஸு கருத்து முறைப்படி செயலற்ற தன்மையே செயற்படு தன்மையாகும். பின் செல்வதே முன் செல்வதாகும். "வன்மை பெற்ற இரு படைகள் ஒன்றை ஒன்று தாக்கும்போது மிக்க துக்கத்தில் ஆழ்ந்த படையே வெல்லும்" என்னும் இக்கொள்கை வியப்பைத் தருகின்றது. 'சௌ' அரச குடும்பத்தாரில் பிற்பகுதியில் வந்தவர்கள் மேற்கொண்ட போர்முறைத் தந்திரக் கொள்கைகள் 'தாவோ' மெய்ப்பொருள் இயலை ஆதாரமாகக் கொண்டது என்று 'ஹன்' (Han) குடும்பத்தைச் சேர்ந்த 'ஸே-மாதன்' (Sze-Matan) கூறுவது உண்மையானதாகும்.

இச் செயலற்ற மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைக்கு நேர்மாறானது. மோட்ஸு (Motzu) என்ற முழுதுணர்ந்த மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் கூறுகின்ற கடுமையான செயல்முறையாகும். 'மோட்ஸு' என்னும் அவர் நூலில் அவர் கூறுகின்ற கருத்துச் செறிந்த உரைகள் அடிப்படை மெய்ம்மைகளாகவும் யூக்கிளிட்' (Eucleid) வடிவக் கணிதத்தைப் பற்றிக்கூறும் தெளிவு காணவேண்டிய உண்மைகளைப் போன்றது. அளவை முறைகளின்

விதிகளும், வடிவக் கணிதத்தின் இலக்கணங்களும், அறிவியல் சிக்கல்களைப்பற்றிய சில உரையாடல்களும் வியத்தகு வரிசையில் இங்குக் காணப்படுகின்றன. 'மோட்ஸு' யாவற்றையும் தழுவிய பரந்த அன்பைக் கொண்டவர் ஆவார். இதிலிருந்து அவர் தம் பொதுநலப் பண்பைப்பெற்றார். இக்கொள்கை இவரை வெகுதூரம் கொண்டு சேர்த்தது. மெய்ப்பொருளியலில் இவர் எதிரியான 'மென்ஸியஸ்', என்பவர், "யாராவது ஒருவருக்கு ஏதாவது ஒரு உதவியைச் செய்யத் தன் குதிகாலே தேய்ந்து அழியும்படியும், தன் தலையே தேய்ந்துவிடும் படியும் செய்துகொள்ளும் மனிதன்" என்று இவரை மிகப் பொருத்தமாகக் கூறுவர். இவர் இன்ப துன்ப நடுநிலைக் கோட்பாளர் (Stric). இவர் தம் நலத்தையும், இன்ப வாய்ப்பையும் வெறுத்தவர். இசையைக் கூட ஒரு இன்பப் பொருளாகக் கருதுபவர். உலகத்திலேயே முதல் முதல் பெரும்பான்மையான மக்களுக்கு அல்லது மனித சமூகத்திற்கே பெரிதும் நன்மையைத் தேடியவர்களுள் இவர் ஒருவர். இன்பம் துன்பம் என்னும் கொள்கையை வளர்த்த, பயன் கருதிய மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர் இவர்.

இவர், எல்லாவற்றையும் தழுவும் பொது அன்பும், அமைதியும் மனித சமுதாயத்திற்கு அடிப்படையாக வேண்டும் என்று கி. மு. நான்காம் நூற்றாண்டிற்கு முன்பே போதித்தவர் ஆவர். இவர் உண்மையான சமயச் சார்புடையவர், முழுதும் உணர்ந்தவர். தன் பேச்சைச் செயலாக்கிக் காட்டுவதில் எந்த வாய்ப்பையும் இவர் தவறவிடமாட்டார். இவர், போரையும், வலிந்து தாக்கு தலையும் வெறுக்கும் உறுதி கொண்டவர். தம் 300 மாணாக்கர்கள் அடங்கிய தொண்டர்கள் படை ஒன்றைத் திரட்டினர். "சு" (Tzu) அரசப்படை வலுவந்தமாக நுழைந்த வலுவற்ற "சுங்" (Sung) அரசுத் தலை நகரைக்காக்க அத்தொண்டர் படையைத்தானே நடத்திச் சென்றார். பெரும் நிலப்பகுதிகளை ஆளும் நிலமானியக் கொள்கை (Feudalism) அழியத் தொடங்கியபோது, பெரும் குழப்பமே நிலவி இருந்தது. அரசியலையும், சமுதாயத்தை யும், விரைவில் நிலைபெறச் செய்யப் பொதுமக்கள் விரும்பினர்.

அரசியல் அமைப்பையே மாற்றி விரைவாக அமைக்க வும் விரும்பினர். இச் சூழ்நிலைகள் பொதுவாக மெய்ப் பொருளியல் கொள்கை தோன்றுவதற்குத் துணை நின்றன. இதன் விளைவாகச் சட்டத்துக்கு உகந்த கொள்கை முறை ஒன்று பொதுமக்கள் விருப்பத்தில் விரைந்து இடம் பெற்றது. 'ஹன்' அரசில் அரச குடும்பத்தைச் சார்ந்த 'ஹன் பெய்ட்ஸு' (Han Feitzu) இக் கொள்கை முறையை முக்கியமாக விளக்கிக் கூறியவர் ஆகும் இவர் கன்பூஷியஸ்ஸைப் பின்பற்றிய 'ஷுன் இட்சு' (Hsun Tzu) என்பவரின் மாணுக்கர் ஆவார். அரசியல் பணிகளையும் சமுதாயச் செயல்களையும் தக்க முறையிலும் இடத்திலும் அமைக்கப் "பெயர் திருத்தம்" (Rectification of names) என்னும் கொள்கை முறையைக் கன்பூஷியஸ் கொள்கை யிலிருந்து மேற்கொண்டார். தம் ஆசிரியரிடமிருந்து மனித இயற்கை, தொடக்கத்திலிருந்து தீமை உடையது என்னும் கொள்கையைப் பெற்ருர். தாவோக் கொள்கை யிலிருந்து அதன் உள் அமைந்த முக்கியமான அரசுத் தொழில் நுட்பத்தையும் அரசியல் தந்திரத்தையும் மேற்கொண்டார். பழைய முறையை மீண்டும் அமைப்பதை விடச் சீர்திருத்தத்தையே தக்கதெனக் கொண்டார். மனித ஆட்சியின் இடத்தில் சட்டத்தின் ஆட்சியை நிறுவ விரும்பினுர்.

தனிப்பட்ட உதவியைச் செய்வதைவிட சட்டப் படி செய்வதையே ஆதரித்தார். மனித நடத்தைக்கு வழிகாட்டியாகச் கல்வி மட்டும் போதியது என்று அவர் நம்பினுர் அல்லர். இச்சட்ட முறைக் கொள்கை கன்பூஷியஸ் கொள்கைக்கு மாறுபட்டது. கன்பூஷியஸ் மனித நடத்தைக்கு நல் நடத்தை, அறநெறிக் கொள்கை களை வற்புறுத்தலே தேவை என்று கருதுபவர். மனிதர்களை அரசியல் சட்டப்படி நடத்திச் சென்று, தண்டிக்கப் படுவார்கள் என்ற பயத்தால் மனிதர்களை அடக்கி ஒழுங்கு பெறச் செய்தால், அவர் சிறைச்சாலைக்குள் புகாமல் இருக்க முயல்வார்கள். ஆனுல் மானம், வெட்கம் என்ற கருத்துக் கள் அவர்களிடத்தில் தோன்ற மாட்டா. மனிதர்களுக்கு அறமே வழிகாட்டியாக, நேர்மையால் ஒழுங்குபெறச் செய்தால் அவர்களிடம் தன் மதிப்பும், மானமும் தோன்றும். அவர்கள் தங்களைப்பற்றிச் சிந்திக்கத் தொடங்குவார்கள்

என்று கன்பூஷியஸ் கூறினர். 'ஹன் பெய் இட்சு' என்பவருடன்கூட 'லீசே' (Leisze) என்பவரும் 'ஷுன் இட்சு' (Hsun Tzu) என்பவரின் சிறந்த மாணுக்கர் ஆவர். 'லீசே' என்பவர் 'சிங்' அரசரின் முதல் அமைச்சராவர். அவர் சீன தேசத்தை ஒன்றுபடுத்தும் பெரும் பணியில் (கி மு. 614) தம் அரசருக்கு உதவி புரிந்தார். ஆனல் கன்பூஷியர்களின் தொடர்ந்து எதிர்த்த ஆற்றல்மிகு எதிர்ப்பால் இவருடைய சட்டக்கொள்கை முறை அதன் தகுதிக்கு ஏற்றவாறு, முழு வளர்ச்சியையும் பெறவில்லை. ஆதலின் இவ்வியக்கத்தின் ஆற்றல்கள் தங்குவனவாயின. பிற்காலங்களில் அறிவு சான்ற பேரரசர்களும், உயர்ந்த அரசியல் பணியாளர்களும் கன்பூஷியஸ் உடையை உடுத்திக் கொண்டிருந்த போதிலும், வெளிப்படை யாகவோ, குறிப்பாகவோ, சட்டமுறைக் கொள்கையின் முறைகளையும், அதன் விதிகளையும் சிறிது தாவோ மெய்ப் பொருளியல் கருத்தோடு கலந்து, மாறும் சூழ்நிலைகளுக்கு ஏற்ப, அடிக்கடி சரிப்படுத்திக்கொண்டனர்.

'சிங்' அரச குடும்பம் சைன முற்றிலும் ஒற்றுமை ஏற்படுத்திய பிறகு ஒன்றுக்கொன்று போட்டியிட்டுக் கொண்டிருந்த மெய்ப்பொருளியல் கொள்கை முறைகள் மெதுவாக, படிப்படியே இறந்தன. அவற்றின் சிறப்பும் அழிந்தது. மாறுபடு கருத்துக்கள் ஊக்கம் பெறவில்லை. 'சிங்' அரச குடும்பம் முடிவெய்திய பிறகு (கி. மு. 206) அதன் இடத்தைப் பெற்று 'ஹன்' அரச குடும்பம் ஆண்டது. அறிவு வளர்ச்சி தடைபட்டபோதிலும் அரசியல் ஆற்றலை உறுதிப் படுத்துவதிலும் சமுதாயத்தை நிலைக்கச் செய்வதிலும் இவ்வரச குடும்பம் கருத்தைச் செலுத்திற்று. இக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த பேரரசர் 'வூ' (Wu) கி மு. 140-87 வரையில் அரசாண்டார். இவரின் கீழ் கன்பூஷியஸ் முறையில் தேர்ந்த அறிஞர் டங் சிங் ஷு (Tung Ching-Shu) எனப்பெற்றவர் (கி. மு. 79–104) பணி யாற்றினர். அக்காலத்தின் போக்கை விரைவாகப் பயன் படுத்தி கன்பூஷியஸ் எழுதிய சிறந்த நூல்களே அரசியல் போதனைகளின் கட்டுப்பாடு கொண்டவை என்று விளம் பரம் செய்யும்படி அரசனை இணங்கச்செய்தார். இயற்கைக்கு மேற்பட்ட பொருளை அறிவதற்கு ஆர்வம் கொண்ட பேரரச ருக்கு மன நிறைவு தரக் கன்பூஷியஸின் மெய்ப்பொருளி

யலுக்கு 'இன்-யாங்' (Yin-Yang) கொள்கை முறைகளி லிருந்து ஒரு பகுதியைத் தாமே சேர்த்து அமைத்தார். இக்கொள்கை முறை அநுபூதி மெய்ப்பொருளும் சோதிட நிறமும் பெற்றது இது 'சென்' அரச குடும்பத்தார் காலத்திலிருந்தே தோன்றியதும் ஆகும். இக்காலத் திலிருந்து மெய்ப்பொருளியல் இயக்கத்திலும் எதிர்வாதங் களிலும் ஓய்வு ஏற்பட்டது. 'தாவோக் கொள்கை' அரசியல் வட்டாரத்திலும் கற்றோரிடத்திலும் ஆதரவு அற்றதாக இருந்ததில்லை. கன்பூஷியப் புலவர்கள், இடையிட்ட இந்த நீண்ட காலத்தில் கன்பூஷியஸ் எழுதிய நூல்களைத் தேடி மீண்டும் பெறுதலிலும் அவற்றை அச்சிடுவதிலும் கவனத்தைச் செலுத்தினர். 'சிங்' (Ching) அரச குடும்பத்தின் தலைநகரான 'ஷீன்-யாங்' (Hsien yang) என்னுமிடத்தில் கி மு. 206-ம் ஆண்டில் சேர்ந்த பெரும் தீயில் முற்றிலும் கன்பூஷியஸ் எழுதிய நூல்கள், ஏறக்குறைய எல்லாம், அழிந்தன. இப்பழைய சிறப்பு வாய்ந்த நூல்களை மீட்பதும் ஆராய்ந்து அந் நூல் களின் மூல பாடங்களைத் தேர்வதும் இவற்றைப் பற்றி மொழி ஆராய்ச்சி செய்வதும் மிக முக்கியமானவையாகவும், மிக அவசரமானவையாகவும் கருதப்பெற்றன. இவற்றிற் குப் பொருள் காண்பதும், மெய்ப்பொருளியல் பொருத்தம் காணும் முயற்சியும் அவ்வளவு முக்கியமாகக் கருதப் பெற்றில.

மூன்றும் நூற்றுண்டின் முற்பகுதியில் 'ஹன்' (Han) அரச குடும்பம் அழிந்தது. அதைத் தொடர்ந்து நீண்ட காலம் குழப்பம் ஏற்பட்டிருந்தது. நான்காம் நூற்றுண்டின் தொடக்கத்தில் நாகரிகம் அற்ற முரட்டுக் கூட்டத்தார்கள் படையெடுத்தனர். அவர்கள் படையெடுப்பு மிக வேகம் கொண்டு வட சீனுவில் சிறு அரசுகளை நிறுவிற்று. இதனல் அங்கிருந்த பல அறிவாளிகள் அந்நாட்டை விட்டு வெளியேறினர். யாங்-ட்ஸே (Yangtze River) ஆற்றைக் கடந்து தென் கிழக்கில், சிலகாலம் இவர்கள் தங்கினார்கள். கன்பூஷியஸ் கொள்கைகள் இப்போது பின் அடைந்தன. நாகரிகம் அற்ற கூட்டத்தார் அற நெறியை விரும்பியவர் அல்லர். கற்றறிந்தோர்கள் உடல் மெலிந்தும் அறிவு தாழ்த்தப்பட்டும் கன்பூஷியஸின் கடுமையான கட்டுப்பாடு களுக்கு அடங்கி நடக்க இயலாதவர்கள் ஆயினர்.

தாவோக் கொள்கை, பௌத்த சமயம் ஆகியவற்றை இவர்கள் நோக்கினர். இவற்றுள் காணும் மெய்ப் பொருளியல் கருத்துக்கள், பொதுவாக இவர்கள் விரும்பிய சிலவற்றை இவர்களுக்கு அளித்தன. (அநுபூதி) ஆனந்தத்தில் நினைக்கவும், யாவற்றையும் கைவிட்டுத் துறந்த நிலையை அடையவும் இவர்களுக்கு ஒரு வழியை இவை காட்டின. ஆதலினால் லாவோட்சுவும், சுவாங்-ட்சுவும் (Chuang-Tzu) மீண்டும் வழக்கத்தில் வந்தன. புதிதாக மொழிபெயர்க்கப்பட்ட பௌத்த சூத்திரங்கள் மிக ஆர்வத்தோடு வரவேற்கப்பெற்றன. இக்காலத்திய சீன பௌத்தர்களில் பலர், அதற்கு முன்பே அல்லது அக்காலத்தே தாவோக் கொள்கையைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந்தவர்கள். அவர்களுள் சிறந்த துறவி ஹுயி-யுவான் (Huei Yuan) (கி. பி. 333–416) பௌத்த மெய்ப்பொருளியலை விளக்க சூலாங்–ட்சூவை அடிக்கடி மேற்கோள் காட்டினர் என்று தெரியவருகின்றது.

திடீரென்று நான்காம் நூற்றாண்டில் பௌத்த சமயம் மேன்மை பெற்றது. சீனர் எண்ணத்தில் ஒரு புதிய காலப் பிரிவை உண்டு பண்ணிற்று. அதனுடைய ஆற்றல் மிக வன்மை பெற்று மிக்க தூரம் செல்லக் கூடியதாக இருந்தது. சம்ஸ்கிருதத்திலிருந்து பௌத்த சூத்திரங்களை மொழி பெயர்ப்பது குமார ஜீவா என்பவரால் (கி. பி. 344–413) முதல் முதலாகப் பெரிய அளவில் தொடங்கப் பெற்றது. பிற்பட்ட காலங்களில் சீன பௌத்த புலவர்கள் இதைப் பின்பற்றி மொழி பெயர்த்தனர். கடைசியாக யூவான்–சூவாங் (Yuan - Chuang) என்பவரால் 7-ம் நூற்றாண்டில் இது முடிவடைந்தது. இதனால் பெற்ற பயன், இதற்காக நீண்ட பல வருஷங்களைச் செலவழித்தது நியாயமானதே என்று கருதச் செய்தது. இம் முயற்சி மிகப் பெரிய அளவு கொண்டதாகவும் வழக்கத்தில் இல்லாத இலக்கிய மேம்பாடு கொண்டதாகவும் இருந்தது. சீனர் மண்ணில் பௌத்த சமயத்தைப் பெயர்த்து நட்டனர். அறிந்தோ, அறியாமலோ சீன பௌத்தர்கள் படிப்படியே அவர்கள் கருத்தின்படி பௌத்தக் கொள்கை முறைகளையும் அதன் பிரிவுகளையும் தாமே ஏற்படுத்தினர். இவை இட்சுங் (Tsung) எனப் பெயர்பெறுவன. இவைகளுள் ஒவ்வொன்றும் சமஸ்கிருத அல்லது பாலி சூத்திரங்களின்

மொழி பெயர்ப்பாகத் தொடங்கிய போதிலும் பௌத்தக் கருத்துக்களின் வேறுபாட்டைக் காலப் போக்கில் வளர்த்தன. இவ்வேறுபாடுகள் சீனரின் சொந்த அறிவால் ஏற்பட்டவைகளாகவும் இவை தோன்றின. இவற்றில் பத்து அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட கொள்கை முறைகள் தோன்றின. இவையெல்லாம் ஹீனயான பௌத்த சமயத்தைவிட, மஹாயான பௌத்த சமயத்தில் பதிவு பெற்றன. இவற்றுள் சின்-டு-இட்சங் (Chin-Tu-Tsung) "தூய இடக்கொள்கை" என்பதும் சென்-யன்-இட்சங் (Chin-Yen-Tsung) அல்லது மீ-இட்சங் (Mi-Tsung) என்பதும் முக்கியமான சமயச் சார்புடைய பிரிவுகளாகக் கருதக்கூடும். மற்ற எட்டும் சமயத்தைவிட மெய்ப் பொருளியலில் மிகவும் ஒற்றுமை கொண்டவை. இவை மெய்ப்பொருள் நாட்டங்கொண்ட மனங்களின் அறிவு வேட்கையைத் தணித்தன. முன்னது குறைந்த கல்வி யுள்ள பண்படாத எண்ணங்களையுடைய பொது மக்களுக்கு கடவுள்களின் திடமான உருவங்களையும் வழிபாட்டு மரபு வழிகளையும், சடங்கு முறைகளையும், பிரபஞ்சத்தை, சொர்க்கமும், நகரமும் உள் அடங்கிய ஒன்ருகக் கருதும் எண்ணத்தையும் அளித்தன. பொது மக்களின் மனத்தில் கன்பூஸியஸ் அறநெறி, இயற்கைக்கு மேற்பட்ட பொருளைப் பற்றி ஒரு வெற்றிடத்தை விட்டிருந்தது. அவ் வெற்றிடத்தை ஒருவாறு பொது மக்களின் மனத்தில் இது நிரப்பியது.

ஏறக் குறைய ஆறு நூற்ருண்டுகள் வரையில் பௌத்த மெய்ப்பொருளியலின் மேம்பட்ட ஆற்றலுக்குக் கீழே இருந்த சீனர் அறிவு, மீண்டும் தன்னுடைய இடத்தைப் பெற்றது. 'கன்பூஷியஸ்' கொள்கைகள் மீண்டும் கன்பூஷியஸ் புதுக்கொள்கை (Neo-Confucia-nism) என்ற பெயரோடு பழைய கன்பூஷியஸ் கொள்கை களினின்று பிரித்து உணருமாறு வளரத் தொடங்கிற்று. 'ஸுங்' (Sung) அரச குலத்தின் பிற் பகுதியில், இப்புது கன்பூஷியஸ் கொள்கைகள் உச்ச நிலையை அடைந்தன. இதில் தலைவர்களாக இருந்த சிலர் கன்பூஷியஸ் நூல்களில் புலமை பெற்றவர்கள். பௌத்த சமயத்தையும் முன்பே ஆராய்ந்தவர்கள். பௌத்த சமயப் போதனைகளின் அறிவையும், அதன் வழிகளையும் கொண்டு கன்பூஷியஸ்

கொள்கைகளுக்குப் புதிய புலன்கடந்த மெய்ப்பொருளியலை வகுத்தனர். இப்புதிய கன்பூஷியஸ் கொள்கைகள் முதலில் லீ-ஷூயே (Lihsueh) என்று பெயர் பெற்றன. இக் கொள்கைகள் ஒன்று சேர்ந்து, வன்மை பெற்றுச் சீனப் புலவர்களிடையே முக்கிய கருத்தோட்டமாகச் சென்றன. அதன் பிறகு இருவேறு கொள்கை முறைகளாகப் பிரிந்தன. அவற்றுள் ஒரு கொள்கை முறை 'சென்-யி' (Chenyi) (கி பி. 1032–1085) 'சூ-ஷி' (Chu-Hsi) (கி. பி. 1130–1200) என்னும் இருவரின் தலைமையில் (Theory of Eternal Principles) 'என்றுமுள்ள கொள்கையின் கோட்பாடு' ஏற்பட்டது. இது பிளேட்டோவின் கருத்துக் களோடு ஒப்பிடத்தக்கது. இக்கொள்கை மனித அறிவுடன் சாராதது ; தனிப்பட்டது என அவர்கள் வழக்காடினர். மற்றொரு கொள்கை முறை முதலில் 'லூ-சியூ-யுவான்' (Luchinyuan) (கி. பி. 1139–1199) என்பவராலும் அதன் பிறகு 'வாங்-ஷௌ-ஜென் (Wang-Shou-Jen) (1428–1528) என்பவராலும் பரப்பப் பெற்றது. இக்கொள்கையின்படி மனித மனம் பிரபஞ்ச மனத்தின் தோற்றமேயாகும். அப் பிரபஞ்ச மனமே இயற்கைச் சட்டத்தை ஆக்குவது ஆகும். இதைப்பற்றி 'சூ-ஷி' (Chu-Hsi) என்பவரை மீண்டும் குறிப்பிடலாம். கன்பூஷியஸ் எழுதிய நூல்களுக்கு இவர் எழுதிய உரை, பல நூற்றாண்டுகள் வரையில் சீனர்கள் கல்வி முறைக்குப் பெரும் ஊக்கம் அளித்தது. கன்பூஷியஸ் கொள்கைகளுக்கு அரசியல் உரையாக அரசர் அதிகாரம் பெற்று ஒப்பற்ற நிலைமையை இவ்வுரை அடைந்திருந்தது.

கி. பி. 1582-ல் மட்டியோரிச்சி (Matteoricci) (1552–1610) என்பவர் சீனுவிற்கு வந்தார். இவர் 'ஜெஸூவிட்' பாதிரிமார்களுள் தேர்ந்தெடுத்த சிலரோடு கூட்டமாக வந்தமை, சீனர் அறிவியல் உலகத்தில் ஒரு முக்கிய நிகழ்ச்சியாக அமைந்தது. இவரும் இவருடன் வந்தவர் களும், மிகவும் சிறப்புற்ற புலமையுடையவர்களாக, விஞ்ஞானிகளாக இருந்தனர். இவர்கள் மேலைநாட்டுத் தத்துவக் கருத்துக்களையும் கடவுள் கருத்துக்களையும், கணக்கியல், பௌதீக இயல், விஞ்ஞானங்களில் அது வரையில் பெற்றிருந்த அறிவையும் தம்முடன் கொண்டு வந்தனர். உடனே சீன மொழியைக் கற்கத் தொடங்

கினர். 'ரிச்சி' என்பவர் சீனர் மொழியில் மொழி பெயர்த்த 'யூக்லிட்', விஞ்ஞானத்துறையிலும், இலக்கியத் துறையிலும் மிக உயர்ந்த நூலாக வரவேற்கப்பெற்றது. இவரைப் பின் தொடர்ந்து மேலைநாடுகளிலிருந்து ஒரு நூற்றுண்டின் இடையில் பல காலங்களில், பலர் வந்தார்கள். ஆதம்-ஸ்கால் (Adam-Schall) என்பவரை, அரசினர் வான ஆராய்ச்சி நிலையத்திற்குப் பல ஆண்டுகள் தலைவராக அரசர் நியமித்தார். இது பிற நாட்டு அறிஞர்களுக்கு அளித்த சிறந்த மதிப்பாகும். பெரிடிஞண்ட் வெர்பியஸ்ட் (Ferdinand Verbiest) என்பவர் அதே பணியைப் பின்னர்ச் செய்து வானுலக அறிவைச் சீனுவில் பெருக்குவதில் பெரும் பங்கு கொண்டார். சீனர்கள் நாட்குறிப்பைத் (Calendar) திருத்தி அமைக்கத் துணை புரிந்தார்.

'டெர்ரென்ஸ்' (Terrenz) 'ஜெர்பில்லியான்' (Gerbillion) என்பவர்கள் பெயர் பெற்ற பௌதீகரும் கணக்கியல் வல்லவரும் ஆவர். அலேனி (Aleni) என்பவர் மேலை நாட்டின் அறிவு நூல்களைப் பல பிரிவுகளில் சீன மொழியில் மொழி பெயர்த்தார். இப்புது அறிவைச் சீனுவில் சேர்த்த காலம் கலிலீயோ (Galileo) 'நியூடன்' (Neuton) 'லெய்பினிஸ்' (Leibniz) என்பவர்கள் ஐரோப்பாவில் வாழ்ந்த காலத்தோடு ஒத்த காலமாக அமைகின்றது. இக்கால விஞ்ஞான அறிவு சீனுவிற்கு 'ஜெஸுயிட்ஸ்' என்போரால் கொண்டு வரப் பெற்ற இக்கால விஞ்ஞான அறிவைத் தக்க முறையில் அணுகியிருந்தாலும் அது வேரூன்றிப் பரவி ஒன்று சேர்ந்து, பெருக, ஐரோப்பா புதுமை பெற்ற காலத்திலேயே சீனுவும் புதுமை பெற்றிருக்கும். சீனுவின் பண்பாட்டு வளர்ச்சி முழுவதும் கீழை நாடுகளின் வளர்ச்சியும் கூட மாற்றப் பெற்றிருக்கும் என நான் கருத விரும்புகின்றேன். நற்பேறு அற்று, சமயங்களைப் பரப்பும் மேலை நாட்டு அறிவாளிகளிடம் இரண்டு போக்குகள் வளர்ந்தன. அவை மேல்நாட்டு அறிவு சீனுவுள் புகுவதைத் தடைப்படுத்தின; புதிய பண்பாட்டு இணைப்பு மெல்லியதாகவும் உறுதிபெருததாகவும் இருந்ததை உடைத்தெறிந்தன. அவற்றுள் ஒன்று 'ஜெஸுவிட் பிரான்ஸிஸ்கன்' (Jesuit Franciscan) 'டாமினிக்கன்' (Dominican) என்ற

வகுப்புக்கள், தங்கள் சமயத்திற்கு மாறின சீனர்களிடத்தே எவ்வித வழிபாட்டை ஏற்படுத்துவது எனத் தம்முள் சண்டையிட்டதாகும். இரண்டாவது, 'ஜெஸூயிட்டு' என்பவர்கள் மிக்க அக்கரை கொண்டதன் பயனாக, சீனர் அரசியலுள் ஈடுபட்டதாகும். இக்காரணங்களால் ஏற்பட்ட பண்பாட்டு முறிவு மிகவும் வருந்தத்தக்கதாகும். இவர்களின் பண்பாட்டு இயக்கங்கள் குறுகிய எல்லைக்குள்ளும் சீன வரலாற்றில் குறுகிய காலத்திற்குள்ளும் மிகப்பயன் தரும் சில முடிவுகளை உண்டு பண்ணின. இவர்கள் கொண்டு வந்து சேர்த்த விஞ்ஞான நோக்கம் நாட்டில் தங்குவதாயிற்று. மொழியியல் ஆராய்ச்சியிலும் மூலப் பாடங்களை ஆராய்ந்து காணும் புதிய புலமையிலும் வான இயல், நில இயல், கணக்கியல் முதலியவற்றின் பயிற்சியிலும் இவ்விஞ்ஞான நோக்கம் தோன்றிற்று. 19-ம் நூற்றாண்டின் நடுவில் இவ்வுடைந்த இணைப்பை எடுத்து ஒன்றாகப் பற்ற வைத்தனர். சீன நாட்டிற்கும், மேலை நாட்டிற்கும் பண்பாட்டுத் தொடர்பு மீண்டும் உயிர் பெற்றது. மேலை நாட்டு விஞ்ஞானங்களையும், மெய்ப் பொருளியலையும் மிக்க அக்கரையோடும் பேர் ஆவலோடும் கற்கும் புது இயக்கம் சீன மக்களிடையே தோன்றிற்று. கடந்த முப்பது வருஷங்களில் சீனர்கள் வாழ்வின் ஒவ்வொரு தன்மையையும், மீண்டும் ஆராய்ந்தனர், மீண்டும் பொருத்தம் கண்டனர். இக்கால விஞ்ஞானத்தின் தரப்படி மீண்டும் மதிப்பிட்டனர். இவ்வறிவு முயற்சி 1917-ம் ஆண்டு டாக்டர் 'ஹூஷிக்' (Dr Hushih) என்பவரும், அவர் கூட்டத்தாரும் தொடங்கிய புதிய பண்பாட்டு இயக்கத்தில் ஏற்பட்ட ஊக்கத்தால் முக்கியமாக உண்டானதாகும். இப்பண்பாட்டுத் தொடர்பின் வேறு வேறு பயன்களையும் வேறு வேறு துறைகளில் பின்பு ஏற்பட்ட இயக்கங்களின் முடிவையும் நாம் காண்கின்றோம். இக்காலத்தே இவை பெருகிக்கொண்டிருக்கின்றன; வருங்காலத்தே இன்னும் பெருகுவன.

3. சீனர் கருத்தின் முக்கியப் பண்புகள்

சீனர் கருத்தின் இந்த வரலாற்றைப் பின் அணியாகக் கொண்டு இக்கருத்துக்களின் பண்பைக் குறித்துச் சில கூறத்தொடங்கலாம். இப்பண்பு சீனர்களின் பண்பாட்டு உரிமைகளில் மிக முக்கியமான பகுதியாக நாம் கருதத்

தரும். இதுவே சீன நாட்டு மக்களின் வாழ்க்கை வழிகளைப் பெரிதும் இயக்கிற்று. முதல் முதலாக சீனர் கருத்து, மனிதப் பற்றுக் கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டது. கன்பூஷியஸ் என்பவரின் அறநெறி, மக்கள் தொடர்பை ஒன்றுபடுத்துவதையும் மேன்மைப் படுத்துவதையுமே முக்கியமாகக் கொண்டது. மனிதன் தன்னைத் தானே பயிற்றிக்கொள்ளுதலில் அது தொடங்கி மனித உள்ளம் படைத்தல் அல்லது 'ஜென்' (Jen) என்பதில் முடிகின்றது. இது மனிதர்களிடத்தில் நேர்மையான அன்பும் மற்ற மனிதர்களோடு தானும் ஒத்தவன் என்ற உணர்ச்சியும் கொண்டதாகும். 'மென்ஸியஸ்' (Mencius) என்பவர் "என் குடும்பத்தில் முதியோர்களை நான் தக்க முறையில் நடத்த வேண்டும். பிற மனிதர்களின் குடும்பங்களில் உள்ள முதியோர்களுக்கும் இது பரவ வேண்டும். என் குடும்பத்திலுள்ள இளையோர்களைத் தக்க முறையில் நடத்தவேண்டும். இது, பிற மனிதர்களின் குடும்பத்திலுள்ள இளைஞர்களையும் எட்டவேண்டும்" என்று கூறுகின்றார். 'இ' (Yi) அல்லது நேர்மை என்பது முக்கியமான ஒழுக்கம், ஜென் என்பதற்குச் சார்பாக நடைபெறுவது. "பெருந்தன்மை கொண்ட மனத்தை உடையவன் நேர்மையை உணர்கின்றான். ஆனால் தாழ்ந்த மனப்பான்மை உடையவன் லாபத்தைக் கருதுகின்றான்" எனக் கன்பூஷியஸ் கூறுகிறார். 'லீ' (Li) என்பது தவறாக வெறும் சடங்கு என மொழிபெயர்க்கப் பெற்றது. உண்மையாகவே இது தகுதி, நேர்மையான நடத்தை அல்லது தன்னைத் தானே ஒழுங்குபடுத்திக் கொள்ளுதல் என்று பொருள்படும். இது கன்பூஷியஸ் கருத்தின்படி 'யூ-ஏ' (Yueh) அல்லது இசை என்பதால் நிறைவு பெற வேண்டுவது. இசை என்பது மனித இயற்கையில் ஒன்றுபடுத்துவதும் துன்பத்தைத் தணிப்பதும் ஆகும். இதை அசட்டை செய்து பிற்காலத்தே கல்வி முறைகளையும் மனித வாழ்க்கையையும் இசை உணர்வு அற்றதாகச் செய்தனர். இவ்வாறு இசையை விளக்கியது, கன்பூஷியஸின் அறநெறியை மிகக் கடினமானதாகவும் கட்டுப்பாடு உள்ளதாகவும் தோன்றச் செய்கின்றது.

இரண்டாவதாகச் சீனர் வாழ்க்கையில் வன்மை பெற்ற இரக்கத்தின் ஆற்றல் சீனர்கள் மனத்தையும் எண்ணத்

தையும், இயற்கைக்கு மேற்பட்ட பொருளைக் கருதாதவாறு மிகமிகப் பிரித்துவிடுகின்றது. கன்பூஷியஸ் என்பவர் மக்களுக்காக நேர்மை என்பதைக் கவனித்துக்கொள், விண்ணுலகத்திலும், இவ்வுலகத்திலும் வாழும் தெய்வங் களுக்கு மரியாதை செய், அத்தெய்வங்களையுந் தூரத்தே வைத்திரு என்று கூறினர். கன்பூஷியஸ், அரக்கர்களைப் பற்றியோ, உடலின் செயல்களைப் பற்றியோ ஒழுக்கமற்ற செயல்களைப் பற்றியோ விண்ணுலகத் தெய்வங்களைப் பற்றியோ ஒன்றும் கூறினர் இலர். எப்போதாவது விண் ணுலகைக் குறிப்பிடுகின்றார். இவ்விண்ணுலகு தலை சிறந்த உள்பொருளையும் பிரபஞ்ச மனத்தையும், நல் லொழுக்க உலகையும் முதன்மைக் கொள்கையையும் கூடக் குறிப்பதாகும். கன்பூஷியஸும் அவர் மாணுக்கர்களும் இயற்கைக்கு மாருன முயற்சிகளையும், இயற்கைப் புரட்சி களையும், ஆளும் அரசனின் நன்மையை அல்லது தீமை யைக் காட்டும் அறிகுறிகளாகக் கொண்டார்கள் என்பது உண்மையே ஆனல் பெரிய, திடம் பெற்ற நிகழ்ச்சி களில், அரசனையும் அவனுடைய அலுவலாளர்களையும் எச்சரிப்பதற்கும் அல்லது ஊக்குவதற்கும் இவர்கள் தக்க வழியில் நடக்க வழிகாட்டுவதற்கும் இவர்களுடைய தனிப் பட்ட போக்கை அடக்குவதற்கும் அறிகுறிகளைக் காணும் உண்மையான கருத்தைக் கொண்டவர்கள் இவர்கள் ஆவர். நிறைந்த விளைவும் குறைந்த விளைவும் முறையே தகப்பனைப் போன்ற அன்புடைய அரசனலும் கொடுங் கோல் அரசனலும் நேர்வன. மனித ஒழுக்கத்தில், பெற் ருேரிடம் செலுத்தும் அன்பைத் தலைசிறந்ததாகக் கன்பூஷி யஸ் கருதினர். முன்னோர் வழிபாட்டைச் சமயம் காரணமாக அவர் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. மறைந்த பெற்ருேர்களின் அன்பின் நினைவையும் பெற்ருேரைப் பெற்ருேர் அன்பின் நினைவையும் அது வளர்ப்பதாகவும், நல்ல குடும்ப மரபைக் காப்பாற்றுவதாகவும் தம் பிள்ளைகளுக்கு எடுத்துக் காட்டாகவும், முன்னோர் வழிபாட்டை ஒப்புக்கொண்டார். படிம வழிபாடு (Idol worship) முன்னோர் வழிபாட்டுடன் சென்றது. அவ்விரண்டிலிருந்தும் பொதுமக்கள் மன அமைதியையும், ஆன்ம ஆறுதலையும் பெறக்கூடும். சமயச் சார்பு அற்றதைக் கண்டிக்காததைப் போலவே, படிம வழி பாட்டிற்கும் இடம் கொடுக்கப்பட்டது. அது அறிவியலின் படி நேர்மையானது என்று காட்டப்படவில்லை.

சீன மக்கள் இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்டவற்றில் அக்கரை கொண்டவர்கள் அல்லர். இயற்கையோடு ஒன்றுபடுதலும், இயற்கையில் இன்பம் காண்பதும் போதுவன என்று கருதினர். தாவோ கொள்கையாலும் குறிப்பாக 'சூஅங் இட்சு' (Ghuangtzu)வின் போதனைகளாலும் இம் மனப்போக்கு பெரும்பாலும் நேர்ந்தது ஆகும். சீன அறிஞர்களும், பாவலர்களும் இயற்கையின் அழகால் தம்மை வெறியூட்டிக் கொள்ளவும், மலையும் ஆறும் சேர்ந்த தாய் நிலத்தின் மார்பில் தன் நினைப்பை இழக்கும் உணர்வைப் பெறவும், கபடின்றி விரும்புகின்றனர். இயற்கைக் காட்சி அல்லது நிலக்காட்சி, சீனர் ஓவியத்தில் ஒப்பற்ற தனிச் சிறப்பைப் பெறுகின்றது. இயற்கையில் அன்பு கொள்வோர்கள் இயற்கையை வெல்வதற்கு விரும்புவதில்லை. இயற்கையைத் தம்மனத்துள் உட்கொள்கின்றனர். அதன் பின்னர் கோடுகளாலும் நிறங்களாலும் பாவியல் கருத்துத் தொடர்களாலும் அவ்வியற்கையை வெளியிடுகின்றனர். 'ஷுன்-டுட்சு' (Hsun Tzu) என்னும் ஒரு மெய்ப்பொருள் அறிஞரே இயற்கை ஆதரித்தவர். அவரைப் பின்பற்றியவர்களால் இக்கருத்து வற்புறுத்தப்பெறவில்லை. ஆதலின் சீனுவில் மேல்நாட்டுத் தொடர்பு ஏற்படுவதற்கு முன் விஞ்ஞான அறிவு வளரவில்லை.

மூன்ருவதாகச் சீனருடைய மனம் இம்மையைச் சார்ந்தது. சமய சமரசம் காட்டுவது, வேறுமதங்கள் புகுகின்றபோது சகிப்பற்ற தன்மை இயற்கையாகவே தன்னிடம் உள்ளதாஞல் அதைப் பொதுவாக முற்றிலும் வெளித்தோன்ருத முறையில் இழந்து விடுகின்றது. வீடுதோறும் வழங்கும் பழமொழி ஒன்று "சமயங்கள் பல ஆகலாம் ஆஞல் பகுத்தறிவு ஒன்றே" என்பது வழக்கத்தில் இருக்கின்றது. சகிப்பற்ற தன்மையோடும் சமய வெறியோடும் பகுத்தறிவு செல்வதில்லை. சமயச் சகிப்புத் தன்மை என்பது தங்கு தடையற்ற வழிபாட்டு முறை எனவும் எல்லா சமயங்களும் ஒப்புமை உடையன எனவும் பொருள்தரும். இக்காலச் சீனக் குடும்பம் பல சமயங்கள் வாழும் இடமாக அடிக்கடி அமைகின்றது. தந்தை பௌத்த மதத்தைச் சேர்ந்தவர் ஆகலாம், தாயார் தாவோ சமயத்தைச் சேர்ந்தவர் ஆகலாம், மகன் கிறித்தவ மதத்தைச் சேர்ந்தவர் ஆகலாம், ஒருவரும் இவர்களைப் பற்றித் தொல்லைப்படுவ

தில்லை. சமயம் என்பது தனி மனிதன் ஒவ்வொருவரும் தெரிந்து எடுத்துக்கொள்ள வேண்டியது ; அவரவர் பிரியப் படி ஏற்றுக்கொள்வது. இது தடையின்றி நிகழ்வது; பிறர் குறுக்கிடுவதாலோ மதம் மாற்றும் முயற்சியாலோ நிகழ் வது அன்று. இங்கு அரசியல் மதம் என்பது இல்லை. இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட மதம் என்பது இல்லை. அரச ரால் நிறுவப்பட்ட கொள்கை முறை என்பதும் இல்லை. யாவும் ஒரே மாதிரியாக அமைந்திருக்க வேண்டும் என்ற கட்டுப்பாட்டு இயக்கம் ஒரு நாளும் சீன நாட்டில் வாழ்ந்த தில்லை. சமயப் போர் என்பது சீனர்கள் நினைக்க முடியாத ஒன்று. சிலுவைப்போர் (Crusades) அல்லது புண்ணியப் போர் என்பதை அவர்கள் அறிந்து கொள்வது கடின மாகின்றது. சீனர் எண்ணத்திலும் சீன வரலாற்றைப் போலவே, கடுமை வாய்ந்த மன்றங்கள் (Inquisition) இல்லை; அவரவர் கொள்கைப்படி வரிசைப்படுத்துதலும் (Index) இல்லை.

சமயங்களில் சகிப்பு இருப்பது போல, எண்ணங் களிலும் சகிப்புத்தன்மை உண்டு. புதுக் கருத்துக்கள், விஞ்ஞானக் கருத்துக்கள், மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள் அரசியல் கருத்துக்கள் இவைகளைத் திறந்த மனத்தோடு சீனர்கள் ஏற்கின்றனர்; வருகிறபோதே அவற்றை உட் கொள்கின்றனர். மிகவும் சண்டையிட்டு வெளியிடப்பட்ட பல தண்டனைக்கு உள்ளாக்கிய கருத்துக்களான கோப்பர் னிகஸ் (Copernicus) கொள்கைகளும் டார்வின் (Darwin) கொள்கைகளும் கற்றறிந்த சீனர்கள் மனத்துள் மிக எளி தாகச் சென்றன. இக் கொள்கைகளுக்கு அயலாரான சீனர்கள் சான்றுகள் நிறைந்த நூல்களிலிருந்தும் உறுதியைத் தரும் சான்றுகளிலிருந்தும் இக்கொள்கை களைத் தங்கள் மனத்தில் எளிதில் ஏற்றுக்கொண்டனர். இச்சகிப்புத்தன்மை உச்ச நிலையை அடைகின்றபோது பொறுப்பற்ற மட்டமான ஒரு மன நிலையை உண்டு பண்ணலாம். ஆயினும் புது அறிவைச் சீன மக்கள் தம தாக்கிக்கொள்ளும் இயல்பை எளியதாக்கும் பெரும் தகுதியை இச்சகிப்புத் தன்மை காட்டுகின்றது.

நான்காவதாக, சீனர் எண்ணத்தில் பொது உரிமை அல்லது குடியாட்சிப்போக்கு வலுத்திருந்தது என்பது வெளிப்படுகின்றது. இது சிறப்பாகக் கன்பூஷியஸ் மனித

அன்புக் கொள்கையிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும். ஆயினும், பிற தலைவர்களின் கருத்துப்போக்குகளும் இதற்குத் துணை செய்தன. 'சூ ஆங் இட்சு' (Chuang Tzu) என்பவரின் யாவற்றையும் ஒரு மட்டப்படுத்தும் (Levelling all things) கொள்கையும், 'மோ ட்சு' (Mo Tzu) என்பவரின் யாவற்றையும் தழுவும் அன்புக் கொள்கையும் ஆகிய இவையெல்லாம் இவற்றின் பங்கையும் இதற்கு உதவின. குடியாட்சிக் கருத்துக்களைப் பெரிதும் வெளிப்படுத்தியவர், 'மென்சியஸ்' என்பவர் ஆகும். இவருடைய அரசியல் கருத்துக்களில், அரசியலில் யாவற்றையும் அளக்கும் அளவுகோல் குடிகளே எனக்கொண்டனர். குடி மக்களின் துணிவெண்ணமே கடவுளின் துணிவெண்ணமாகும். முக்கியமானவற்றுள் முதலாவது குடிமக்கள், அடுத்தது அரசு அதற்கு அடுத்தது இவையாவற்றிலும் மிகக் குறைந்த பெருமை வாய்ந்தவர் அரசர் என்று 'மென்சியஸ்' கூறினர். குடியரசு அமைப்பு, செயல் முறைக்கு அமைந்தது. அரசினிடம் தெய்வத்தன்மை ஒன்றுமில்லை. பழைய அரசராகிய முனிவர்கள், யாவோ (Yao) ஷன் (Shun) முதலியவர்களும் நம் இனத்தவரே. தீய அரசாட்சியும், அரசியல் நசுக்கலும் மிகவும் கடுமையாகின்றபோது புரட்சி ஏற்படுவது நியாயமானதே. டாங் (Tong) வூ (Wu) என்பவர் (முனிவர் – அரசர்கள்) நடத்திய புரட்சி, கடவுள் ஆணைப்படி நடத்தியது; மக்களின் விருப்பப்படி நடத்தியது என மாற்ற நூல் (Book of Change) என்னும் பழைய இலக்கியம் கூறுகின்றது. இக்கருத்தையே 'மென்சியஸ்' வன்மையோடு காத்தளித்தார்.

பதினேழாம் நூற்றுண்டின் பிற்பகுதியில் இக்குடியரசுக் கொள்கைகள் 'குவாங்' - சுங் – ஷி (Hwang Chung Hsi) (1610–1695) என்பவரால் மீண்டும் உயிர்ப்பிக்கப்பெற்றன. இவருடைய புகழ்பெற்ற கட்டுரைகள் 'அரசர்' (On Ruler) குடிகள் (On Subject) என்பவை, அரசரின் தெய்வ உரிமைக் கொள்கையை வன்மையோடும், சிறப்பாகவும் தாக்கின. ஆள்பவருக்கும் ஆளப்படுவோருக்கும் உடன்படிக்கை என்னும் கருத்தை மிக வன்மையாக குவாங் நூல்கள் வெளியிட்டன. 'ரூசோ' (Rousseau) என்பவர் பிற்காலத்தில் 'சமுதாய உடன்பாடு' (Le Contrat Social) (1762) என்னும் நூலில்

எழுதிய கருத்திற்கு இதை ஒப்பிடலாம். இட்சிங் அல்லது மஞ்சு (Tsing or Manchu) அரசாண்ட காலத்தில், குவாங் தம் கருத்தாற்றலை அவர் வாழ்நாளில் மக்கள் உணர்ந்து கொள்ளத்தவறினர் ஆயினும் பத்தொன்பதாம் நூற்ருண்டின் கடைசியிலும், இருபதாம் நூற்ருண்டின் தொடக்கத்திலும், இக்கருத்து முறை மீண்டும் உயிர்பெற்றது. இவருடைய புகழ்பெற்ற இரு கட்டுரைகள் அடங்கிய மிங் யி, தய் பாண்ட் லூ (Ming Yi Tal Fond Lu) என்னும் நூல் நூற்றுக் கணக்காகவும், ஆயிரக் கணக்காகவும் மீண்டும் அச்சிடப்பெற்று வழங்கப்பெற்றன. இது புரட்சிக் கருத்தை வலிபெறச் செய்தும், மெய்ப்பித்தும், 1911-ம் ஆண்டில் சீனர் குடியரசை நிறுவியதில் முடிந்தது.

இத்தகைய குடியரசுக் கொள்கை என்னும் நிதியைப் பெற்றிருந்த சீனர் நாடு இக்காலத்தில் மற்ற நாடுகளுக்கு முன்னர் ஏன் குடியரசு முறையை நிறுவிக் கொள்ளவில்லை என்னும் கேள்வியை ஒருவர் கேட்க விரும்பக்கூடும். இதற்கு இயற்கையாகச் சில சமுதாயக் காரணங்களும், அரசியல் காரணங்களும் உள்ளன. ஆனல் மெய்ப் பொருளியல் கருத்துக்களின் வரலாற்று ஆசிரியனுக்கு, கன்பூஷியஸ் நீதிநெறிக் கொள்கைகளுக்கும் சட்டநெறிக் கொள்கை யாளர்களது சட்டக் கொள்கைகளுக்கும் இடையே நீண்ட நாளாக ஏற்பட்டிருந்த பிளவே காரணமாகப் பயன்படுகின்றது. பெருந்தன்மை வாய்ந்த கன்பூஷியஸ் கொள்கை முறைகளில் அரசியலைக் குறித்த சிறந்த கொள்கை முறைகள் தனி முறைகளாக நிறுவப் பெறவில்லை. மோட்சு கொள்கை முறைகளின் வீழ்ச்சி, அரசியல் சீர்திருத்தங்களையும் பிற சமுதாய சீர்திருத்தங்களையும் ஆக்கும் ஆர்வத்தைக் குறைத்தது. இவ்வாறு இருந்தபோதிலும் சமுதாயக் குடியரசு என்னும் கீழ் நீரோட்டம் எப்போதுமே பாதிவெளிப்பட்டும், பாதிவெளிப் படாமலும் சீன நாட்டில் இருந்து வந்தது. உயர்ந்த அரசியல் பணிகளுக்கு மிக்க தகுதி உடையவனைத் தேர்ந்தெடுப்பதற்கு அரசியலார், தேர்வு முறைகளை நீண்ட நாளாகக் கையாண்டு வந்தனர். இம்முறை ஜாதி அல்லது வகுப்பு வேற்றுமைகளைத் தடுத்தது, அகற்றவும் செய்தது. பெற்றோர்களைப் பற்றிய பரந்த நோக்கமும், குடும்பத்தின் பெரிய அளவும் அவ்வவ்விடத்து நேரும் நோய் துயர்

முதலியவற்றிற்கு உதவும் வெவ்வேறு கொள்கை முறை களும், சமுதாய ஒப்புணர்வை உண்டு பண்ணும் ஆற்றல் களாகச் சைனாவின் உட்பகுதி களிலும், கிராமங்களிலும் துணை புரிந்தன.

கன்பூஷியஸ் கண்ட பெரும் பொதுச் செல்வம் என்னும் டாடுங் (Ta-tung) என்னும் பெயரைக் கொண்ட கொள்கை முறை, மனித வாழ்வின், அரசியல், சமுதாயம், பொருளா தாரம், பண்பாடு முதலிய எல்லாப் பகுதிகளையும் உள்ளடக்கிய கொள்கை முறையாகும். இதுவே மனித சமுதாயத்திற்கு வழிகாட்டும் மெய்ப்பொருள் இயலாக என்றும் அமைதல் வேண்டும்.

"சிறந்த தாவோக் கொள்கை முறையை நிறுவிய காலத்தில் உலகமே பொது அரசியலாக இயங்கிற்று. அரசர்கள் அவரவரின் அறிவிற்கு ஏற்றவாறும். ஆற்றலுக்கு ஏற்றவாறும் அரசராகத் தேர்ந்தெடுக்கப் பட்டனர். ஒருவர் மற்றொருவரை நம்பி நடத்தலும் அமைதியும் நிலவின. மக்கள் தங்கள் தாய் தந்தையரைப் பெற்றோராகக் கருதியதோடு, பிறர் தாய் தந்தையரையும் தம் பெற்றோராகக் கருதினர். தாம் பெற்ற பிள்ளைகளைத் தம் பிள்ளைகளாகக் கருதியது மட்டுமன்றிப் பிறர் பிள்ளை களையும் தம்பிள்ளைகளாகக் கருதினர். முதியவர்கள் தம் முதுமையில் திளைத்தனர். இளையோர்கள் தம் தம் ஆற்றலைப் பயன்படுத்த வாய்ப்பு இருந்தது. இளைஞர்கள் பெரியோர்களைப் பார்த்து அவர்களைப் பின்பற்றினர், துணையற்ற விதவைகள், பெற்றோரை இழந்த பிள்ளைகள், முடவர்கள், அங்கயீனர்கள் முதலியோர் தக்க முறையில் பாதுகாக்கப் பெற்றனர். ஆண் மக்கள் அவரவர் தொழிலில் ஈடுபட்டிருந்தனர். பெண் மக்கள் அவரவர் வீட்டு வேலை களைச் செய்தனர். சாமான்கள் வெளியே கிடப்பதைப் பொது மக்கள் விரும்பவில்லை. ஆனால், அவற்றைத் தாங்கள் கவர்ந்து கொள்ளக் கருதவில்லை. வேலை செய்ய ஆற்றல் உள்ளவர்கள் தங்களுக்கே வேலை செய்ய வேண்டுவதில்லை ஆதலின் தந்திரங்களும், சூழ்ச்சிகளும் அங்கில்லை. திருடர்களும், கொள்ளைக்காரர்களும் இல ராயினர். இரவில் கதவை அடைத்து வைத்தலும் தேவை யில்லாததாயிற்று. இதுவே டாடு (Ta-Tung) அல்லது பெரும் பொதுச் செல்வத்தின் காலமாகும்".

மேலே கூறிய உட்பொருள்களிலிருந்தும், எண்ணத்தின் தோற்றங்களிலிருந்தும் சீனப் பண்பாடு அமைந்ததாகும். இவற்றுள் தகுதிபெற்றவைகளும், தகுதி அற்றவைகளும் உள்ளன. நன்மையும் உள்ளன. வாழ்த்துரைகள் உள. வசை உரைகளும் உள. போற்றும் வெற்றிகள் உள. மகிழ்ச்சியைத் தாரா முடிவுகளும் உள. இந்த மெய்ப்பொருள் இயலின் பரந்த காட்சியின் முன் நின்று கற்கவும், ஆராயவும், புது மதிப்பிடவும் ஒரு தெய்வீக ஊக்கம் தோன்றுகின்றது.

இவற்றைவிட முக்கிமானதொன்று உண்டு. புதிய பண்பாடுகளின் தொடர்பு, கலப்பு, அவை முழுமை பெறுதல் முதலியவை ஏற்படும் காலத்தில் நாம் உள்ளோம். இன்று கீழை நாடுகள் என்பன கீழைநாடுகளுமல்ல, தூரம் என்பது குறைந்து கொண்டே வருகின்றது. எண்ணங்களேயும் கருத்துக்களேயும் பரப்பும் வழிகள் புதிது புதிதாகக் கண்டுபிடிக்கப் படுகின்றன. இருபெரும் இரட்டைக் குழவிகள் ஒன்றை ஒன்று சந்திக்கின்றன. புது நாகரிகம் அது உலக நாகரிகம் போல்வது – பிறக்கின்றது எனப் பறை சாற்றப்பெறுகின்றது. ஒருகால், பல நாகரிகங்களும் தோன்றலாம். பழமையானதொன்றும் அது பழமையானதென்ற காரணத்தால் அதன் பழைய வடிவையே காக்க இயலாது. பழைமையை எல்லாம் உதறி எறிந்து புதுமையான ஒன்று தோன்ற இயலாது அல்லது தோன்றி நிலே பெற இயலாது. பழைமையின் வழி வந்தவர்கள் உரிமையில் பழமையே உட்கலந்து வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது. இதுவே படி முறை வளர்ச்சி என்னும் பெரு அமைப்பின் ஒரு பகுதியாகும். இவ்வளர்ச்சி என்பது மாற்றமே அன்றி முன்னேற்றம் அன்று. முன்னேற்றம் என்பது ஒரு குறிக்கோளேத் தன் முன்னே உடையதாகி, அதை நோக்கி முன்னேறிச் செல்வதாகும். புதியதொரு பண்பாடு பெரிய அமைப்பு முறையில் உருக் கொள்கிறது. இவ்வாறு கொள்வதில், அறிவியல் கூட்டுழைப்பின் ஒற்றுமைப்பட்ட முயற்சியால் மனித இனம், குறைபாடு இல்லாத ஒரு நிலேமையைப் பெற வேண்டும். குறைபாடு இல்லாத இந்நிலேமை அடைவதற்குரிய பண்பாட்டு வளர்ச்சியை விரைவு பெறச் செய்தல், யாவருக்கும் பொதுவான, சிறந்த வாழ்க்கைக் குறிக்கோளாக அமைய வேண்டும். இவற்றை நிறைவேற்ற உலகத்திலுள்ள சிந்தனேயாளர் எல்லோரிடமும் பரந்த நோக்கமும் சிறந்த குறிக்கோளும் முன் கூட்டியே தேவையாவன.

———

அதிகாரம் - 22

கன்பூஸியஸ் கொள்கையும் தாஃவோக் கொள்கையும்

(1) தோற்றுவாய்

கன்பூஸியஸ் (கன்பூசியானிசம்) கொள்கை என்பது மேல்நாட்டுப் பெயர் என்று நாம் தொடக்கத்திலேயே கூற வேண்டும். கற்ருேர்கள் (School of Literate) கொள்கை முறை என்ற ஜுசியா (Juchia) என்னும் சீனப்பெயருக்கு ஒப்பது கன்பூசியானிசம் என்னும் பெயர் எனக் கூறுகின்றனர். சீனப் பெயரிலிருந்து இதன் கொள்கை முறைகளைப் பின்பற்றியவர்கள், கற்றறிந்தவர்கள், எண்ணத்தில் வல்லவர்கள், பழம் பெரும் இலக்கியங்களைப் போதித்தவர்கள், பழம் பண்பாட்டுரிமை பெற்றவர்கள் என்னும் பொருள் தோன்றுகிறவாறு மேலைநாட்டுப் பெயரில் இப்பொருள் தோன்றுவதில்லை. ஜுசியா என்னும் பெயர் தரும் பொருளைப் பற்றியே, இது சீன சமுதாயத்தின் பழங்கட்டுப்பாடு கொண்ட மரபைத் தழுவியதாயிற்று; இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட இக்கொள்கை முறையின் போதனைகளைக் கல்வியிலும், அன்ருட வாழ்விலும் அரசியல் மெய்ப்பொருள் இயலாக அரசால் கருதப்பெற்றதும் ஆயிற்று.

'தாவோக் கொள்கை முறை (Taoism) என்பதும் தெளிவில்லாத பொருளைத் தருகின்ற மேலைநாட்டுச் சொல்லாகும். சீன மொழிச் சொற்களாகிய தாவோயா (Taochia) தாவோ சியோ (Chiao) என்னும் இரு சொற்களுக்கும் நேரான சொல் என்று தாவோ இசம் என்பதைக் கூறுகின்றனர். அவ்விரு சொற்களிலும் தாவோ என்பது காணப்படினும் அவ்விரண்டும் உணர்த்தும் பொருள்கள் வேறு. தாவோயா என்பது மெய்ப்பொருளியலைக் குறிக்கும். தாவோ சியோ என்பது சமயத்தைக் குறிக்கும். தாவோ இசம் என்பது மெய்ப்பொருளியலாகக் கருதப்படும்போது அது சமயமாகக் கருதப்படுவதிலிருந்து வேறு

பட்டதாகும். ஒன்றுக்கொன்று எதிரானதும் ஆகும். தாவோ இசம், மெய்ப்பொருளியலாக, இயற்கையைப் பின் பற்றும் கொள்கையைப் போதிக்கின்றது. தாவோ சியோ சமயமாக, இதற்கு மாறுன கொள்கையினையுடையது. தாவோ இசம் என்பதின் மெய்ப்பொருளியல் கருத்தின்படி, உயிர் வாழ்தல் இறத்தலில் முடிதல், இயற்கையான நெறி. இவ்வியற்கை நெறியை மனிதன் அமைதியோடு பின் பற்றல்வேண்டும். ஆனல் தாவோ இசம் ஆகிய சமயம், இறத்தலை எப்படி அகற்றுவது என்று அதற்குரிய விதிகளையும் தொழில் முறைகளையும் போதிக்கின்றது. இப்போதனை இயற்கைக்கு மாறுனது ஆகும். இவ்வதிகாரத்தில் தாவோ இசம் என்பதை அதன் மெய்ப்பொருளியலைக்குறிக்கும் கருத்தில் நான் விளக்குகின்றேன். ஏனெனில் 'தாவோ-இசம்' என்னும் மெய்ப்பொருள் கொள்கையே கன்பூசியஸ் கொள்கைகளுக்குப் போட்டியாக அமைந்தது.

கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறை அதன் தொடக்கத்தில், சமுதாய அமைப்பின் மெய்ப்பொருளியலாக அமைந்திருந்தது. 'தாவோக் கொள்கை' முறையோ, சமுதாய அமைப்பை எதிர்க்கும் மெய்ப்பொருள் இயலாக அதன் தொடக்கத்தில் அமைந்திருந்தது. கன்பூஸியஸ் கொள்கை மனிதனின் சமுதாயப் பொறுப்பை வற்புறுத்திற்று. தாவோக் கொள்கை, மனிதனிடத்தில் இயற்கையாகத் தானே தோன்றுவதை வற்புறுத்தியது. கன்பூசியஸ் கொள்கை 'மிங்சியௌ' (Mingchiao) அல்லது சமுதாயத் தொடர்புகளை உணர்த்தும் பெயர்களைப் போதிப்பதைப் பெருமதிப்புடையதாகக் கருதியது. தாவோக் கொள்கையோ இட்சு ஜான் (Tzujan) இயற்கையையும் எதேச்சையையும் பெருமதிப்புடையவாகக் கருதிற்று. மெய்ப்பொருளியலின் இவ்விரு போக்குகளும் மேலைநாட்டுக் கருத்துக்களில் பழைமைப் போக்கையும் (Classicism) புதுமைப் போக்கையும் (Romanticism) ஒப்புவன. சீனர் எண்ணத்தின் இவ்விரு போக்குகளும் ஒன்ருேடொன்று போட்டியிட்டபோதிலும் ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்தது. ஒன்றின் ஆற்றலை மற்ருென்று மீறவிடாததால் நடுநிலையில் இரு ஆற்றலும் இருப்பனவாயின. இவ்விருகருத்து முறைகளின் செயலும் எதிர்ச்செயலும், சீனவரலாற்றில், சீனக் கருத்து வளர்ச்சியைக் குறித்து நின்றன.

2. கன்பூஸியஸ் கொள்கைகள்

கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறையில் சிறந்த மூன்று அறிஞர்கள் உள்ளனர்; அவர்கள் கன்பூஸியஸ்(Confucius) (கி.மு. 551–479) மென்ஸியஸ் (Mencius) (கி. மு. 371–289) ஷுன்இட்சு (Hsuntzu) (கி. மு. 298-238) ஆகிய மூவரும் ஆவர். சற்று முன்பு கூறியதுபோல, கன்பூஸியஸ் கொள்கையைப் பின்பற்றியவர்கள் சிறந்த புலவர்களும் சிந்தனையாளர்களும் ஆவர். இக்கொள்கை முறையை நிறுவிய கன்பூஸியஸ் என்பவரும் சிறந்த புலவர், சிந்தனையாளர்; இவற்றோடு கல்வி போதிக்கும் சிறந்த ஆசிரியரும் ஆவார். ஆசிரியராக, தம் நாட்டின் பழம்பெரும் பண்பாட்டின் உரிமையைத் தம் மாணாக்கர்களுக்குத் தெரியுமாறு விளக்குவதே தம் கடமையாகக் கொண்டவர். இக்கருத்துக்களை, இவர் தோற்றுவித்தவர் அல்லர். இக்கருத்தைப் பிறர் பெறும்படிப் செய்தவர் என்று அவரே தம்மைக் கூறிக் கொண்டார் என்று இவர் மாணாக்கர்கள் குறித்து வைத்துள்ளார்கள். இது இவரிடத்துக் காணும் ஒரு தன்மையாகும். இதில் காணப்படும் மற்றொரு தன்மையும் உண்டு. மரபின்படி வந்த பழங்கருத்துக்கள், பழைய இலக்கியங்களில் குறிக்கப்பெற்றுள்ளவைகளுக்குக் கன்பூஸியஸ் புதுப் பொருள் கண்டார். இப்பொருள் நல்லொழுக்கத்தைப் பற்றி அவருடைய சொந்தக் கருத்துக்களால் தோன்றிய பொருளுரையாகும். கன்பூஸியஸ், ஒவ்வொரு மனிதனின் நன்னடத்தையைப் பற்றியும் சமுதாயத்தைப் பற்றியும் அவருக்கே சொந்தமான கருத்துக்களையுடையவர். ஒழுங்குபெற்ற சமுதாயத்தை நிறுவுவதற்கு முதற் பணி, பெயர்களைத் திருத்த வேண்டும் என்பதாகும். செயலின் நிகழ்ச்சிகள், அவற்றின் பெயர் குறிப்பிடும் பொருளுக்கு ஏற்ப அமைய வேண்டும். ஒவ்வொரு பெயரிலும், அப்பெயர் குறிக்கின்ற பொருள்களின் முக்கியமான கருத்து உள்ளடங்கி இருக்கின்றது. இந்த சிறந்த உட்பொருளோடு அச்செயல் பொருந்தி அமைய வேண்டும். இது பிளேட்டோவின் கருத்தைப்போலத் தோன்றுகிறது. ஆனாலும் பிளேட்டோவைப் போல அதன் தருக்க முறையிலும் புலன்கடந்த பொருள் இயலிலும் தம் கருத்தைச் செலுத்தாது மனித ஒழுக்கத்தைப் பற்றி இவர் மிகவும்

அக்கரை கொண்டார். சமுதாயத் தொடர்பைக் காட்டும் ஒவ்வொரு பெயரும் சில குறிப்பிட்ட கடமைகளேயும் உள்ளடக்கியதாக அமைந்தது என்பதை இவர் வற்புறுத்தினர். சமுதாயத்தின் தொடர்பைக் காட்டும் ஐந்து நிலேகள் உள்ளன. தந்தையும் மகனும், ஆள்வோனும் குடிகளும், கணவனும் மனேவியும், மூத்தோனும் இளேயோனும், நண்பனும் என்ற ஐந்து தொடர்புகள் சமுதாயத்தில் ஏற்படுகின்றன. இத்தொடர்புகள் எல்லாம் சமுதாயத்தின் தொடர்பால் ஏற்படும் பெயர்கள். இத்தொடர்புப் பெயர்களேத் தாங்கிய ஒவ்வொருவனும் அப்பெயர் குறிக்கும் கடமையையும், பொறுப்பையும் நிறைவேற்ற வேண்டும். சமுதாயத்தில் உள்ள ஒவ்வொருவனும் இவ்வாறு நிறைவேற்றினுல் அச்சமுதாயமே பேரமைதியை எய்தும்.

ஒவ்வொரு மனிதனின் ஒழுக்கத்தைப் பற்றி ஒவ்வொருவனும் மனித உள்ளம் (Human Heartedness) உடையவனுகவும், நேர்மை உடையவனுகவும் இருத்தல் வேண்டும். நேர்மை என்பது ஒரு சூழ்நிலேயில் ஒருவன் இன்றியமையாததாகச் செய்ய வேண்டிய செயலின் மேல் எல்லேயாகும். இதுவே சார்பற்ற கடப்பாடு. தவிர்க்காது உறுதியாகச் செய்யப் பணிக்கும் ஆணேயாகும். (Categorical imperative) சமுதாயத்தில் ஒவ்வொருவனும் உறுதியாகச் செய்ய வேண்டியவைகள் சில உள்ளன. அவற்றை அவைகளுக்காகவே – வேறு எந்த நோக்கத்திற்காகவும் அன்று – செய்தல் வேண்டும் இது ஒருவாறு சாதாரண கருத்து ஆகலாம். ஆனுல் மனித உள்ளம் படைத்த தன்மை மிகத் திண்மை வாய்ந்தது. மனிதன் செய்ய வேண்டியது, அவன் சமுதாயத்திற்குச் செய்ய வேண்டிய கடப்படாகும். ஆனுல் அதன் முக்கிய பொருள் மனித உள்ளம் பொருந்தியவன் ஆதல் ஆகும். அதாவது பிறரோடு அன்புற்று அமர்தல் எனப்படும். ஒரு தந்தை அவன் மகனிடத்தில் அன்பு பூண்டு, தந்தை நடக்க வேண்டிய முறையில் செயலாற்றல் வேண்டும். மகன் தந்தையிடத்தில் எவ்வாறு நடந்துகொள்ள வேண்டுமோ, அவ்வாறு செயலாற்றல் வேண்டும். மனித உள்ளம் படைத்தல் என்பது பிறரை நேசித்தல் என்று கன்பூஸியஸ் கூறினர். பிறரிடத்து அன்பு கொண்ட மனிதன், சமுதாயத்தில் தன் கடமைகளே நிச்சயமாக நிறைவேற்ற முடியும்.

ஒழுக்கக் கருத்துக்களை கன்பூஸியஸ் என்பவர் வளர்த்தபோது மென்ஸியஸ் என்பவர் அவற்றிற்கு உள நூல் முறைப்படியும், புலன்கடந்த பொருளியலின்படியும் பொருத்தம் கண்டார். மனித இயற்கை, சிறப்பாக நன்மையே நாடுவது என்ற சிறந்த கொள்கையையுடையவர் மென்ஸியஸ். ஜென் (Jen) அல்லது மனித உள்ளம் படைத்தல் என்பது மனித இயற்கைக்குப் புறம்பானதன்று. மனித இயற்கையின் உள் அமைந்ததாகும். அவர் கருத்தின்படி எல்லா மனிதர்களும் பிறர் துன்பமுறுவதைக் காணப் பொறுக்காத மனமுடையவர்கள். இதைப் 'பொருத மனம்' என்ருர். ஜென் அல்லது மனித உள்ளம் படைத்தல் என்பது பிறர் துன்பம் ஆற்ரு மனத்தின் இயற்கை வளர்ச்சியேயாகும். கன்பூஸியஸ் கூறிய அறநெறிக்கு மென்ஸியஸ் கண்ட உள்ளத்தியல் அமைவு இதுவாகும்.

தன் மனத்தை முற்றிலும் வளர்க்கின்ற ஒருவன் தன் இயல்பை அறிகின்ருன். தன் இயற்கையை உணர்ந்த ஒருவன் மோட்சத்தை அறிகின்ருன் என்று மென்ஸியஸ் மீண்டும் விளக்குகிருர். இங்கே குறிப்பிட்ட மனம் பிறர் துன்பம் பொருத மனம். இம்மனத்தை முற்றிலும் வளர்க்கின்றபோது நம்முடைய இயற்கையை நாம் அறிந்து கொள்கின்ரேம். மென்ஸியஸ் கருத்தின்படி நம் இயற்கை என்பது கடவுள் நமக்கு அளித்ததாகும். ஆதலால் நம்மை நாம் அறிகின்றபோது, கடவுளை நாம் அறிகின்ரேம்.

ஆனல் துறக்கம் என்பது யாது? மென்ஸியஸ் கருத்தின்படி இப்பிரபஞ்சம் முக்கியமாக அறத்தின் பிரபஞ்சமாகும். ஒவ்வொரு மனித இயற்கையிலும் உள்ளே அமைவது, ஒழுக்க நெறிகளாகும். இவைகளே, பிரபஞ்சத்தின் மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைகளும் ஆகும். இவற்றிற்கு விளக்கம் மனித இயற்கை. இந்த ஒழுக்கப் பிரபஞ்சத்தையே மென்ஸியஸ் துறக்கம் என்று குறிப்பிட்டார். இவ்வொழுக்க பிரபஞ்சத்தை உணர்தலே துறக்கத்தை அறிதல் என்று குறிப்பிட்டார். தன்னுடைய இயற்கைத் தன்மையின் முழு வளர்ச்சியாலும் துறக்கத்தை அறிதல் மட்டுமின்றித் துறக்கத்தோடு ஒன்றுபடுகிருன். யாவும் நம்முள்ளே நிறைந்து உள்ளன. நம் பயிற்சியால்

இவற்றைத் தெரிந்துகொள்ளுதலைவிட சிறந்த ஆனந்தம் இல்லை என்று மென்ஸியஸ் கூறினர். மென்ஸியஸ் கருத்தின்படி அன்புள்ளம் படைத்தலே இதை அடைவதற்கு வழியாகும். இவ்வாறு பழகுவதால் ஒருவன் அகந்தையும் தன்னலமும் படிப்படியே குறைந்துவிடுகின்றன. இவைகள் முற்றிலும் குறைந்த பிறகு தனிமனிதனுக்கும் பிரபஞ்சத்திற்கும் வேற்றுமை காணப்படுவதில்லை. பிரபஞ்சத்தின் முழுமையோடும் தான் ஒன்ருகிவிடு என்ருன். ஆகையினுல் எல்லாப் பொருள்களும் நம்முள்ளே அடங்கியிருக்கின்றன என்பதற்கு இது வழிகாட்டுகின்றது. கன்பூஸியஸ் கண்ட அறநெறிக்கு மென்ஸியஸ் கூறிய புலங்கடந்த பொருளியல் ஆதாரமாகும். இதுவே, கன்பூஸியஸ் மெய்ப்பொருள் கொள்கையின் அனுபூதிக் கூருகும். 11-வது, 12-வது நூற்ருண்டுகளில் இருந்த கன்பூஸியஸ் கொள்கை இத்தன்மையை மேலும் வளர்த்தது.

கி. மு. 3-ம் நூற்ருண்டில் மென்ஸியஸ் என்பவருக்கு போட்டியாக மற்ருெரு ஆற்றல் வாய்ந்த முக்கியமானவர் கன்பூஸியஸ் கொள்கையைப் பின்பற்றியவர்களுள் தோன்றினர். அவர் ஷுன்இட்சு (Hsuntzu) (கி. மு. 298-238) என்பவர் ஆகும். கன்பூஸியஸ் கொள்கைகளில் குறிக்கோள் முறைகளைப் பின்பற்றியவர்களுள் முதன்மை பெற்றவர் மென்ஸியஸ். ஷுன்இட்சு என்பவர் அக்கொள்கையின் இயற்கை முறையைப் பின்பற்றியவர். மனித இயற்கை என்பது தொடக்கத்தில் தீமை வாய்ந்தது என்ற கொள்கையுடையவர் ஷுன்இட்சு என்பதைப் பலரும் அறிவர். மேற்போக்காகக் காண்பவர்களுக்கு மனிதனைப் பற்றி இவர் மிகத்தாழ்வாக நினைத்தார் என்பது தோன்றக்கூடும். ஆனல் உண்மை இதற்கு மாருனது. ஷுன் இட்சு என்பவரின் மெய்ப்பொருள் கருத்து, பண்பாட்டின் மெய்ப்பொருள் இயல் எனக்கூறலாம். நன்மை என்றும் மதிப்புள்ளது என்றும் கருதும் ஒவ்வொன்றும் மனித முயற்சியின் விளைவே என்பது அவருடைய பொதுக் கொள்கையாகும். மதிப்பு என்பது பண்பாட்டால் பெறுவது. மனிதன் பெற்ற பேறு பண்பாடாகும். இதைக் கொண்டே இப்பிரபஞ்சத்தில் மனிதனுடைய முக்கியத் தன்மை ஏற்படுகின்றது.

மனித இயற்கையே பண்பாடு பெற வேண்டும் என்பது ஷுன்இட்சு என்பவரது கருத்து. பண்பாடு அற்ற ஒன்று நன்மையாக ஆதல் இயலாது. இயற்கை என்பது மூலப்பொருள்கள் பக்குவப்படாத நிலையில் உள்ளது. திறமையும் நடத்தை நயமும் பண்பாட்டால் அமைவன. புதியனவாகப் பெறுவன எல்லாம் பண்பாட்டின் தேர்ச்சியாலும் நடத்தை நயத்தாலும் அமைவன. புதிதாகச் சேர்ப்பவற்றிற்குப் பண்பாடே அடிப்படையாகும் புதிதாகச் சேர்த்தவை அன்றி இயற்கை அழகுள்ளதாக ஆதல் இயலாது.

மனிதன் எவ்வாறு ஒழுக்கத்தில் சிறந்தவனாக ஆதல் இயலும் என்ற கேள்விக்குக் கொண்டுபோய் இது சேர்க்கின்றது. ஒவ்வொரு மனிதனும் தீமையின் பிறப்பு என்றால் உண்மையின் பிறப்பு எது? இதற்கு விடையாக ஷுன் இட்சு இருவகை வழக்குரைகளைக் கூறினர்.

அவற்றுள் முதலாவதாக ஷுன் இட்சு கூறிய "மனிதன் ஏதாவது ஒருவகை சமுதாய அமைப்பின்றி வாழ இயலாது. நன்றாக வாழ்ந்து இன்பம் நுகர மனிதனுக்கு ஒத்துழைப்பும் ஒருவருக்கொருவர் துணையாய் அமைதலும் வேண்டப்படும். மற்ற உயிர் இனங்களை வெல்லுவதற்கு அவர்கள் சேர்ந்து வாழவேண்டுவதாகின்றது. ஆதலின் மனிதர்களுக்குள் சமுதாய அமைப்பு உண்டாகின்றது. சமுதாய அமைப்பு உண்டாக மனிதர்களுக்குத் தம் நடத்தையைப் பற்றிய விதிகள் தேவையாகின்றன. சமுதாய அமைப்புக்களும் ஒழுக்க முறைகளும் இவ்விதிகளின் அறிகுறிகளாகும்". இரண்டாவதாக அவர் குறிப்பிட்டது மனிதர்கள் ஒரே பொருளை விரும்பவும் பகைக்கவும் செய்கின்றனர். அவர்களுடைய விருப்பங்கள் பல. ஆனால் விரும்பப்படும் பொருள்கள் சில. இதுவே மனித வாழ்க்கையில் அடிப்படைத் துன்பங்களில் ஒன்றாகின்றது மனிதர்கள் ஒரே பொருளை விரும்பவும் பகைக்கவும் செய்வார்களா; எடுத்துக்காட்டாக ஒருவன் மற்றொருவனை வெல்ல விரும்புகின்றான். மற்றொருவன் தான் வெல்லப்படுவதையே விரும்புவானானால் அவர்களுள் இடர்ப்பாடு ஒன்றும் நேர்தல் இல்லை, மிகவும் ஒற்றுமைப்பட்டு அவர்கள் வாழ்வார்கள்; அல்லது எல்லோரும் விரும்பும் பொருள் காற்றைப்போல மிகவும் நிறைந்திருந்தால் அப்போதும் ஒரு வேறுபாடும் நிகழ்வ

தில்லை. மனிதர்கள் ஒருவரைவிட்டு ஒருவர் அகன்று இருந்து வாழ்வார்கள். அதனுல் சிக்கல்கள் ஒன்றும் ஏற்படா. ஆனுல் உலகம் அவ்வாறு சிறந்த முறையில் அமையவில்லை. மனிதர்கள் ஒன்று சேர்ந்து வாழ வேண்டும். அவர்களுக்குள்ளே வழக்கின்றி வாழ வேண்டுமானுல், ஒவ்வொருவன் விருப்பத்தைப் பற்றியும் ஒரு வரையறை குறிப்பிடப்பெற வேண்டும். மனித சமுதாயத்தின் கடமையும், ஒழுக்கங்களின் பண்பும், இவ்வரையறையை வகுப்பதாகும். இவ்வரையறையைக் கடந்து ஒருவன் தன் விருப்பங்களை நிறைவேற்ற நடப்பாஞனல், அவன் நடத்தை ஒழுக்கமற்றதாகின்றது எனவும் கூறினுர்.

இவ்வாறு 'ஷுன்இட்சு' என்பவர் ஒழுக்கங்களின் தோற்றத்திற்கு முற்றிலும் பயன் கருதிய விளக்கத்தைத் தந்தார். கன்பூஸியஸ் நல்நடத்தையையும், விருப்பத்தையும் வற்புறுத்தினுர். ஆனுல் அக்கருத்துக்கள் நேர்மையானவை என்று காரணம் காட்டி விளக்கவில்லை. மென்ஸியஸ் என்பவரும் 'ஷுன்இட்சு' என்பவரும் இவற்றிற்குக் காரணம் காட்டி விளக்க முற்பட்டார்கள். அக்காரணங்கள் மனித இயற்கையைப் பற்றிய கொள்கைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டவைகள். இவ்விருவர் கொள்கைகளும் வேறு. அவரவர் காட்டும் காரணங்களும் வேறு.

3. தாவோக் கொள்கை (Taoism)

தாவோக் கொள்கை முறையிலும் மூன்று முக்கியமானவர் உள்ளனர். அவர்கள் யாங் சூ (Yang-Chu) லாவோ இட்சு (Lao-Tzu) சுவாங் இட்சு (Chuang-Tzu) என்பவர்கள் ஆகும். யாங்சூ என்பவர் மென்ஸியஸ் வாழ்ந்த அதே காலத்தில் வாழ்ந்திருக்கக் கூடும். ஒவ்வொருவனும் தான் தனக்கே என ஆதலும், பொருள்களை இகழ்ந்து வாழ்க்கையை மதித்தலும் என்னும் இரு சொற்ருெடர்களில் யாங் சூவின் போதனைகளைச் சுருக்கிக் கூறலாம். யான் என ஒரு மயிரைப் பறித்தெறிவதால் இவ்வுலகம் யாவையும் நன்மை பெறும் என்ருலும் யான் அவ்வாறு செய்யேன் என்று அவர் போதித்தார் எனக் கூறப்பெறுகின்றது. கி. மு. மூன்ரும் நூற்ருண்டில் எழுதப்பட்ட ஹான்பேய் இட்சு (Hanfei-Tzu) என்ற நூல்,

இவ்வுலகத்தையே பெறுவதாயினும் அதற்கு என் கால் மயிர் ஒன்றையும் கொடுத்து அதற்குப் பதில் இவ் வுலகத்தைக் கொள்ள மாட்டேன் என யாங்சூ என்பவரைப் பின்பற்றிய ஒருவர் கூறினர் என்று குறிப்பிடுகின்றது. இந்த இரு உரைகளும் யாங்சூ என்பவரின் போதனைகளின் இரண்டு தன்மைகளை விளக்கக் கூடியதாகலாம். இவ் வுலகம் யாவையும் தான் பெறுவதானாலும் யாங்சூ தன் ஒரு மயிரையும் கூட விட்டுக் கொடுக்கமாட்டார் என்று மென்ஸியஸ் கூறுவது அவர் வாழ்க்கையை மதித்தல் என்னும் போதனையை விளக்குவதாகும். யாங்சூ இவ் வுலகம் யாவையும் தான் பெறுவதானாலும் தன் கால் மயிர் ஒன்றை விட மாட்டேன் என்று கூறியதாக (ஹான் பேய் இட்சு) கூறுவது பொருளை இகழ்தல் என்னும் அவர் போதனையை விளக்குவதாகும். இவர் அறிவுரைகளின்படி ஒவ்வொரு மனிதனும் அவனவன் வாழ்க்கையை மதித்தல் வேண்டும். பொருள்களை இகழ்தல் வேண்டும். இதன் முடிவாகவே ஒவ்வொருவனும் தான் தனக்கே ஆகின்றான்.

தாவோ மெய்ப்பொருளியலின் தொடக்க காலத்துக் கொள்கை வளர்ச்சியின் ஒரு பகுதியை யாங்சூ கொள்கை, குறிப்பிடுவதாகும். தன் வாழ்வை மதிக்கும் ஒவ்வொரு வனும் தன் உயிரைக் காக்க, அது துன்பமுறுவதைத் தடுக்க முயல வேண்டும். இதை எப்படி அடைவது என்பது தாவோ கொள்கையின் முக்கியச் சிக்கலாகும். யாங்சூவின் வழி இதிலிருந்து தப்பித்தோடும் வழியாகும். சமு தாயத்தை விட்டு ஓடி மலைகளிலும் குகைகளிலும் ஒளிந்து கொள்ளும் துறவிகளின் வழி இது. இவ்வாறு செய்வதால், மனித உலகத்தின் தீமைகளையும், துன்பங்களையும் தான் விலக்கிக் கொள்ள முடியும் என்று மனிதன் கருதுகின்றான். மனித உலகத்தில் உள்ளவை மிகச் சிக்கலானவை. ஒருவன் அவற்றினின்று தப்பி எவ்வாறு ஒளிந்து கொள்ளினும் விலக்க முடியாத தீமைகளும், துன்பங்களும் எப்போதும் உள்ளன. ஆதலின் சில காலங்களில் இவ்வாறு தப்பித்துக் கொள்ளும் வழி பயன்படுவதில்லை.

லாவோ இட்சு என்பவர் கூறிய கருத்துக்கள் உல கத்தில் நிகழும் மாற்றங்களின் அடிப்படையான சட்டங்களை வெளிப்படுத்துவனவாகும் ஒருவன் இச்சட்டங்களை அறிந்து கொண்டு தன் செயல்களை அவற்றின்படி ஒழுங்கு

செய்து கொண்டால் யாவற்றையும் தனக்கு நலம் தருமாறு செய்து கொள்ளலாம். இது தாவோக் கொள்கையின் இரண்டாவது பகுதி. மரபின்படி லாவோ இட்சு என்பவர் கன்பூஸியஸ் என்பவருடன் ஒரே காலத்தில் இருந்தவர். அவரைவிட முதியவர். ஆதலின் அவர் பெயரைத் தாங்கிய லாவோ இட்சு என்னும் புத்தகம் சீன வரலாற்றில், முதல் மெய்ப்பொருள் இயல் நூல் என்று கருதப்பெறுகின்றது. ஆனால் இக்காலப் புதிய அறிவு, கருத்தை மாற்றிக் கொள்ளக் கட்டாயப்படுத்துகின்றது. கன்பூஸியஸ் என்பவருக்கு மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தின் நூலாக இது கருதப்பெறுகின்றது. கன்பூஸியஸ் என்பவருக்கு மூத்தவராக லாவோ இட்சு என்ற ஒருவர் உண்மையாக வாழ்ந்திருத்தல் கூடும். ஆனால் லாவோ இட்சு என்னும் நூல் பிற்காலத்தில் இயற்றப்பட்ட நூலாகும். ஆதலின் லாவோ இட்சு என்பவர் கன்பூஸியஸ் காலத்தில் இருந்தவர்; அவருக்கு மூத்தவர் என்பவற்றை மறுக்காமல் இக்கருத்து தாவோ கொள்கையின் வளர்ச்சியின் இரண்டாம் பகுதியைக் குறிப்பதாக நான் கொள்கின்றேன்.

லாவோ இட்சு என்னும் புத்தகத்தில் தாவோ என்னும் கருத்து முக்கியமாக அமைகின்றது. தௌ என்னும் சொல் வழி என்று பொருள்படும். ஆனால் தாவோ கொள்கை என்பதிலுள்ள தாவோ என்னும் சொல் பெயரால் குறிப்பிட முடியாத ஒன்றை உணர்த்துவதாகத் தாவோக் கொள்கையினர் கருதுவர். அவர்கள் கொள்கை முறையின்படி எதனால் எப்பொருளும் உளதாகின்றதுவோ அதுவே தாவோ எனப்படும். எதனால் எல்லாப் பொருள்களும் உண்டாகின்றனவோ அது ஒரு பொருளாக இருத்தல் இயலாது. பொருள்கள் எல்லாம் பெயர் உடையன. அவற்றிற்கு உள்ள சில இயல்புகளைக் கொண்டு அவற்றிற்குப் பெயர் இடப் பெறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக ஒரு மரத்தை மரம் என்று பெயரிடுகின்றோம்; மேசை, என்று பெயரிடுகின்றோம். ஆனால் தாவோ ஒரு பொருளன்று; ஒரு பெயர் உடையதும் அன்று. ஒவ்வொரு பொருளும் இருப்பவை. தாவோ ஒரு பொருளும் அன்று. ஆதலின் அது இருப்பு உடையதன்று. அது தாவோக் கொள்கையினர் கூறுகின்றபடி அது இருப்பதன்று. இருப்பது, இல்லது என்ற கருத்துக்கள்

லாவோஇட்சு நூலில் தெளிவாக விளக்கப்பெறுகின்றன. லாவோஇட்சு கொள்கையின்படி எல்லாப் பொருள்களும் தாவோ என்பதனிடமிருந்து வருகின்றன. அவைகள் பொருள்கள் ஆகின்றபோது அவற்றின் மாற்றங்களுக்கு விதிகளும் உண்டு. இவ்விதிகளின் அடிப்படையான ஒன்று தாவோவின் எதிர் இயக்கம் எனப்படும். ஏதாவது ஒன்று அதன் குணங்களை உச்ச நிலைக்கு வளர்க்குமானுல் அக் குணங்களே திரும்பி அவற்றின் எதிர்ப்பாக எப்போதும் அமைகின்றன.

இது இயற்கைச் சட்டம் ஆகின்றது. ஆதலின் "பெரும் துன்பத்தைச் சார்ந்து இன்பம் நிற்கின்றது. இவ்வின்பத்தைச் சார்ந்து துன்பம் அமைகின்றது." "ஒன்றைக் குறைத்தால் அது பெருகும். ஒன்றைப் பெருக்கினுல் அது குறையும்." லாவோஇட்சு என்னும் நூல் இத்தகைய முரண்பாட்டு உரைகளால் நிறைந்து இருக்கின்றது. இயற்கையின் அடிப்படைச் சட்டத்தை ஒருவன் உணர்ந்தால் அவைகள் முரண்படு உரைகள் ஆகா. இச் சட்டத்தைப் பற்றி ஒரு எண்ணமும் இல்லாத சாதாரண மக்களுக்கு இவை முரணுகவே தோன்றும். ஆதலினுல், கீழ் நிலையைப் பெற்ற மனிதன் உண்மையைக் கேட்கின்ற பொழுது அதைப் பற்றி வலுவாக நகைக்கின்ருன். அவன் நகைக்கா விட்டால் அது உண்மையாவதற்குப் போதியதாகாது".

இயற்கைச் சட்டத்தை அறிகின்ற மனிதன் தன் நடத்தையை அதன்படி ஒழுங்கு செய்கின்ருன். ஒரு மனிதன் ஒன்றை அடைய வேண்டுமானுல் அதன் மறுதலையாகிய ஒன்றைக் கொண்டு தொடங்குகின்ருன். தான் ஒன்றை வைத்திருக்க விரும்பினுல் அதற்கு மறுதலையான ஒன்று அதனிடம் இருப்பதாக ஒப்புக்கொள்கின்ருன். இதுவே அவன் ஒழுங்கு படுத்தியதன் பொது விதி. எடுத்துக்காட்டாக, ஒருவன் வலுப்பெற்றவனுக விரும்பினுல் நான் வன்மையற்றவன், எளியவன் என்ற உணர்ச்சியோடு தொடங்க வேண்டும். முதலாளித் தன்மையை ஒருவன் காப்பாற்ற வேண்டுமானுல் அதனுள் சமுதாயக் கருத்துக்கள் அமைந்து இருக்கின்றன என்று ஒத்துக் கொள்ளவேண்டும்.

இவ்வாறு ஒரு மனிதன் நன்ருக வாழலாம். அவன் குறிக்கோளே அடையலாம். தாவோக் கொள்கையினர் எப்படி உயிரைக் காப்பாற்றுவது, துன்பத்தையும், மனித உலகத்திலுள்ள பொல்லாங்குகளேயும், தீமைகளேயும் விலக்குவது என்னும் சிக்கல்களுக்குத் தாவோக் கொள்கையினர் கொண்ட முடிவும் இதுவாகும்.

தொடக்க காலத்து தாவோக் கொள்கையாளரில் பெரியவர் 'சுவாங் இட்சு' (Chuang-Tzu) (கி. மு. 369-286) என்பவராகும். இவர் பெயரைக் கொண்ட 'சுவாங் இட்சு' என்ற இவர் நூல் தாவோ இலக்கியத்துள் முக்கிய நூலாகும். இந் நூலுள் எப்பகுதி நேரே இவரால் உண்மையாக எழுதப் பெற்றது என நாம் உறுதி கொள்வதற்கு இல்லே. சுவாங் இட்சு என்ற நூலின் முதல் அதிகாரம் 'இன்பப் பயணம்' என்னும் பெயரைக் கொண்டது. இன்பம் பலவகை அளவுக்குட்பட்டது என்ற கருத்தை இது தெரிவிக்கின்றது. தட்டுத்தடையின்றி நம் இயற்கைத் தன்மையை வளர்ப்பது இன்பத்தை வளர்க்கின்றது. பொருள்களின் இயற்கையைச் சிறந்த முறையில் அறிவதால் தூய இன்பத்தை அடையலாம். நம் இயற்கையின் தடையற்ற வளர்ச்சியை நிறைவேற்ற நம்முடைய இயற்கை ஆற்றலேக் குறைவின்றியும் தட்டுத் தடையின்றியும் பயன்படுத்தவேண்டும். இவ்வாற்றலேத் தாவோக் கொள்கையர் 'டே' (Te) என்பர். அது தாவோ விடமிருந்து நேரே வருவது. "பெறப்படும் பொருள்கள் எதனுல் உளவாகின்றனவோ அது 'டே' (Te) எனப்படும்." ஆதலின் தாவோவிலிருந்து பெறப்படுவது 'டே' (Te) ஆகும். இதுவே நாம் இருக்கின்றவாறு நம்மை இருக்கச் செய்வது. இந்த 'டே' அல்லது இயற்கை ஆற்றல், குறைவின்றித் தட்டுத்தடையின்றி வளர்கின்றபோது நாம் இன்பம் அடைகின்ருேம்.

இவ்வாறு அடைந்த இன்பம் சார்புடையது. சார்புடைய இன்பம் அது மற்ருென்றை நம்பியிருத்தலால் சார்புடையதாகின்றது. ஒருவன் தன்னுடைய இயற்கை ஆற்றலேக் குறைவின்றியும் தட்டுத்தடையின்றியும் பயன் படுத்துகின்றபோது ஒருவன் இன்பம் அடைகின்ருன் என்பது உண்மையே. ஆனல் இது பலவழிகளிலும் தடைப்படுதல் கூடும். இவ்வாறு, பயன்படுத்துவதால்

ஒருவனுடைய இன்பமானது அவன் தன் ஆற்றலைப் பயன் படுத்தத் துணை செய்யும் சூழ்நிலைகளைச்சார்ந்து அமை கின்றது. ஒருவன் இன்பம், அவன் சூழ்நிலைகளின் வரை யறைகளுக்கு உட்படுகின்றது. ஆதலினால் அது சார் புள்ளதாகின்றது.

குறைவிலா இன்பத்தைப் பெறுவதற்கு ஒருவனுக்கு அறிவுவேண்டும்; உயர்ந்த தன்மைவாய்ந்த உணர்வைப் பெறவேண்டும். இது சுவாங் இட்சு என்ற நூலின் இரண்டாவது அதிகாரத்தில் 'பொருள்களின் ஒத்த நிலை' என்ற தலைப்பில் விளக்கப்படுகின்றது. முதல் அதிகாரம் இரண்டுவகை இன்ப நிலைகள் உள்ளன என்று கூறு கின்றது. இரண்டாவது அதிகாரம் இரண்டு அறிவு நிலைகள் உள்ளன என்று உணர்த்துகின்றது. இன் பத்தைப்பற்றிய அறிவு அல்லது தாழ்ந்த நிலையிலுள்ள அறிவு என்பது ஒவ்வொரு மனிதனாலும் தன் எல்லைக்குட் பட்ட தன் கருத்தைத் தெரிவிப்பதாகும். எல்லைக்குட் பட்டது ஆதலால் அவ்வறிவு ஒருவகைச் சார்புடையதாக இருக்கின்றது. மனிதர் பலரும் தங்களுடைய கருத்துக்கள் ஒரு எல்லைக்குட்பட்ட நோக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்பதை அறிந்து கொள்ளாமல் தங்கள் கருத்துக்களே சரியானவை என்றும், பிறர் கருத்துக்கள் தவறானவை என்றும் கருதுகின்றனர். இவ்வதிகாரத்தின் கருத்தின்படி நல்லவை கெட்டவை என்பவற்றின் வேறு பாடுகள் 'இது', 'அது' என்பவற்றிற்குள்ள வேறு பாட்டைப் பெரும்பாலும் ஒப்பன. ஒவ்வொருவனும் முக்கியமாக, தான் 'இது' என்று கருதுகின்றான். மற்ற வர்களை 'அது' என்று கருதுகின்றான்.

நல்லது கெட்டது என்பவற்றின் வேறுபாடு 'இது,' 'அது' என்பவற்றின் வேறுபாட்டிற்கு வேறானது அன்று என்பதைக் காணும்போது ஒரு உயர்ந்த நோக்கத்தைக் கொண்டு பொருள்களைக் கருதுகின்றோம். இரண்டாம் அதிகாரம் இதைத் தெய்வ ஒளி கொண்டு காண்பது என்று கூறுகின்றது. இவ்வாறு காண்பது எல்லைக்குட்பட்ட ஒன்றை எல்லையற்ற ஒன்றின் நோக்கைக்கொண்டு, தாவோ என்பதன் நோக்கைக்கொண்டு காண்பதாகும். சுவாங் இட்சு என்னும் நூலில் ஒரு நோக்கோடு காண்பது கிணற்றுத் தவளையின் நோக்கோடு ஒப்பிடப்படுகிறது.

கிணற்றுக்குள் இருக்கும் தவளை, வானத்தின் சிறிதளவையே பார்க்கின்றது. ஆகவே வானம் அவ்வளவே அளவுள்ளது என்று கருதுகின்றது. தாவோ கருத்தின்படி கருத்து வேறுபாடுகள் சார்புள்ளவை. பொருள்களுக்கு ஏற்படும் வேறுபாடுகள் அவ்வாறே சார்புடையன. எல்லாப் பொருள்களும் தம்முள் வேறுபடுவன ஆனால் அவை யெல்லாம் ஒன்று சேர்ந்து ஏதோ ஒன்றாக அமைவதில் ஒப்புமையுண்டு. அவை ஏதோ ஒன்றின் நன்மையாகவும் அமையும். இவை யெல்லாம் ஒரே முறையில் தாவோவிடமிருந்து வருகின்றன. தாவோ கருத்தின்படி பொருள்கள் வேறுபாடுடையன ஆயினும் அவற்றுள் ஒற்றுமையுண்டு. அவை ஒன்றாகவே ஆவன.

நான் என்பதற்கும் நான் அல்ல என்பதற்கும் உள்ள வேறுபாடும் சார்புடையதே. தாவோ கருத்தின்படி நான் என்பதும், நான் அல்ல என்பதும் ஒன்றாக அமைகின்றன. 'கடவுளும் நிலமும், நானும் சேர்ந்து உண்டானோம் என்னோடு உள்ள எல்லாப் பொருள்களும் ஒன்றே' என்று இரண்டாவது அதிகாரம் கூறுகின்றது.

இவ்வுரையைப் பின்பற்றி மற்றொரு உரை தொடர்கின்றது. "எல்லாப் பொருள்களும் ஒன்றாகின்றபோது பேசுவதற்கு இடம் ஏது?. எல்லாப் பொருள்களும் ஒன்றானால் இந்த ஒன்றைச் சொற்களால் உணர்த்த முடியாது. எண்ணவும் இயலாது. அதைப்பற்றி நினைத்தால் அல்லது உரையாடினால் அது எண்ணத்திற்கும் பேச்சிற்கும் வெளியே உள்ள ஒன்றாக ஆகின்றது. எல்லாம் தழுவிய அதன் ஒற்றுமையை அது இழக்கின்றது. ஒன்றே என ஆவதில்லை. அது அறிய முடியாதது. அதை அடைவதற்கு ஒரே வழி அதனோடு ஒன்றுவதே.

அதனோடு ஒன்றுவது என்பது தாவோக் கொள்கையினர் கூறுகின்றபடி எல்லையற்ற ஒன்றின் இடத்தில் வசிக்கின்ற உணர்வைப்பெறுதலாகும். இத்தகைய உணர்வைப் பெறுகின்ற ஒருவன் பொருள்களுக்குள்ள வேற்றுமைகளை யெல்லாம் தன் வாழ்க்கையின் முற்பட்ட வேற்றுமைகளையும் கூட மறந்து விடுகின்றான். அவனுடைய உணர்வில் வேற்றுமை யற்ற ஒன்றே தங்குகிறது அதன் நடுவே அவன் வாழ்கின்றான். அவனே உண்மையாகத் தனித்

தன்மை பெற்ற மனிதன் ஆகும். அவனுடைய இன்பமும் எல்லையற்றதாகின்றது. தொடக்க காலத்து தாவோக் கொள்கை யினருக்கு ஏற்பட்ட சிக்கலை எப்படிச் சுவாங் இட்சு தீர்த்து முடிவு கண்டார் என்பதை நாம் இங்குக் காண்கின்றோம். அந்த ஒன்றோடு ஒன்றிய தூயோனுக்கு அச்சிக்கல், சிக்கலாக அமைவதில்லை. சுவாங் இட்சு என்னும் நூலில் கூறுகின்றபடி எல்லாப் பொருள்களின் ஒற்றுமையே இப்பிரபஞ்சம். இந்த ஒற்றுமையை நாம் அடைந்து, அதனோடு நாம் ஒன்றுபட்டால் நம்முடைய உடல் உறுப்புக்கள் தூசியும், துகளும் போல் ஆகின்றன. நாம் வாழ்வதும் இறப்பதும், தோன்றுவதும் முடிவதும் ஆகிய எல்லாம் இரவும் பகலும் போல ஒன்றன்பின் ஒன்ருக வருவனவாகும். இவை நம்முடைய உள் அமைதியைக் கலைக்க மாட்டா. அப்போது உலகப் பொருள்களின் வருவாயாலும் அவற்றின் இழப்பாலும் நற்பேறு பெற்றதாலும், பெருததாலும், நமக்குத் துன்பங்கள் இடர்ப்பாடுகள் நேர்வன அல்ல. இவ்வாறு தொடக்க காலத்துத் தாவோக் கொள்கையினர் கண்ட சிக்கலை அடியோடு விலக்கியதால் அதன் முடிவைக் கண்டார். இது உண்மையாகச் சிக்கல்களைத் தீர்க்கும் மெய்ப்பொருளியல் வழியாகும். இதுதாவோக் கொள்கை முறையின் வளர்ச்சியில் மூன்ருவது அல்லது கடைசிப் பகுதியாகும்.

ஒவ்வொரு மனிதனும் பகுப்பற்ற ஒன்றோடு ஒன்ருவதை அடையும் வழி, கீழ் நிலையிலுள்ள அறிவை மேல் நிலை அறிவால் தள்ளி விடுதலாகும். அறிவின் கடமை அதற்குக் கீழ்ப்பட்ட நிலையில் பொருள்களுக்குள்ள வேற்றுமைகளைக் காண்பதாகும். உயர்ந்த நிலையிலுள்ள அறிவு எல்லா வேற்றுமைகளும் சார்புடையன என்று அறிந்து கொள்ள வழிகாட்டுகின்றது. எல்லா வேற்றுமைகளையும் அகற்றிவிடச் செய்கின்றது. கடைசியாக உயர்ந்த அறிவினிடத்து நம்மைச் சேர்க்கின்றது

முன்பு கூறியபடி, கன்பூஸியஸ் கொள்கையின் முடிவும் தனி மனிதன் ஒவ்வொருவனும் பகுப்பற்ற முழுமையோடு படுதலேயாகும். இதை அடைவதற்குக் கன்பூஸியஸ் கொள்கையினர் வேறு வழியாகச் சென்றனர். தாவோக் கொள்கையினர் வழி, அறிவைத் தள்ளிவிடும் வழி. கன்பூஸியஸ் வழியோ நல்லொழுக்கச் செயல்களைச் சேர்க்

கின்ற வழி. நல்லொழுக்கச் செயல்களின் சேர்க்கையால் மனிதன் தன் நலக் கருத்து படிப்படியே குறைந்து விடுகின்றது. முடிவாக நான் அல்ல என்னும் வேற்றுமைகள் விலக்கப் பெறுகின்றன. தனிப்பட்ட மனிதன் முழுமையோடு ஒன்றுகின்றான். கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறையினர் பெற்ற ஒன்றும் தன்மை, உணர்ச்சி வயப்பட்டது. 'தாவோக் கொள்கையினர் பெற்ற ஒருமை யோ அறிவின் வயப்பட்டது கன்பூஸியஸ் கொள்கையினர் எப்போதும் எல்லோரையும் தன் உடன் பிறந்தோராக எல்லாப்பொருள்களும் தம் நண்பர்களாகக் கருத வேண்டும் என எப்போதும் கூறினர். தாவோக் கொள்கையினர் இவ் வுலகையே துறந்து தனித்து வாழ்வதைக் கூறினர். கன்பூஸியஸ் கொள்கையைப் பின்பற்றிய தூயவர்கள் ஆர்வம் கொண்ட ஆன்மாக்கள் ஆவர். தாவோக் கொள் கைத் தூயோர் அசைவிலா அமைதி பெற்ற மனிதர்கள் ஆவர்.

4. புதிய கன்பூஸியஸ் கொள்கை

தொடக்க காலத்து கன்பூஸியஸ் கொள்கை மனிதனின் சமுதாயத் தொடர்பை வற்புறுத்திற்று. தொடக்க காலத் தாவோக் கொள்கைகள் மனிதனின் பிரபஞ்சத் தொடர்பை வற்புறுத்தின எனக் கண்டோம். ஆதலின் முன்னது, பின்னதைவிட மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களைக் குறை வாகப் பெற்றிருந்தது. பதினொன்றாம் நூற்றாண்டிலும் 12-ம் நூற்றாண்டிலும் தோன்றிய பிற்காலக் கன்பூஸியஸ் கொள்கையினரைப் புதுக் கன்பூஸியஸ் கொள்கையினர் (New Confucianists) என்று நாம் வழங்குகிறோம். இவர்கள் ஒரு புறம் புத்த மதத்தின் இயக்கத்தாலும் மற் றொருபுறம் தாவோக் கொள்கையினர் இயக்கத்தாலும் கன்பூஸியஸ் மூலக் கொள்கைகளை வளர்த்தனர். அதனி டம், தாவோக் கொள்கைகளைவிட மிகுதியாக மெய்ப்பொரு ளியல் கருத்து முறைகளைக் கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறை யில் சேர்த்தனர்.

இப்புதிய கன்பூஸியஸ் கொள்கையாளர்கள் இடையே இரண்டு முக்கிய கருத்து முறைகள் உள்ளன. இவ்விரு கருத்து முறைகளும் உடன் பிறந்தோர் இருவர்களால் தொடங்கப்பெற்றவை இவர்கள் இரு 'செங் தலைவர்கள்' (Cheng Masters) எனப் பெயர் பெறுவர், அவர்களுள்

இளையவர் 'செங் இ' (Cheng Yi) (கி. பி. 1032–1108) என்பவர். இவ்விரு கொள்கை முறைகளுள் ஒன்றைத் தொடங்கினர். அதை முழுவளர்ச்சி பெறச் செய்தவர் 'சூசி' (Chuhsi) (1130–1200) என்பவர். 'செங் சூ' கொள்கை முறை (Cheng-Chu-School) அல்லது 'லி ஷுயே' (Li-Hsueh) (தத்துவச் சட்டக் கொள்கை முறை) எனப் பெயர் பெறும். 'செங் ஹௌ' (Cheng Hao) என்னும் மூத்தவர் மற்றொரு கொள்கை முறையைத் தொடங்கினர். 'லூ சியு யுவான்' (Lu Chiu Yuan) என்பவரால் தொடரப்பெற்றும், வாங்ஷு–ஜென் என்பவரால் முடிக்கப்பெற்றது. இவர் வாங் யங் மிங் எனவும் சிறப்பாகவும் வழங்கப்பெற்றனர். இது மனக்கொள்கை (School of Mind) எனப்பெயர் பெறும். இவற்றிலுள்ள வேற்றுமைகளை இத்தலைவர்கள் காலத்தில் மக்கள் உணரவில்லை. ஆனால் 'சூசி' (Chuhsi) என்பவரும் 'லூசியு யுவான் (Lu Chiu Yuan) என்பவரும் இவற்றைக் குறித்து பெரிய எதிர் வழக்குகளைத் தொடங்கினர். அவ்வழக்குகள் தொடர்ந்து இன்றும் வருகின்றன. இவ்விரு கொள்கை முறைகளுக்கும் ஒரு கருத்தைப்பற்றி முக்கியமான வேற்றுமையுண்டு. மேல் நாட்டு மெய்ப்பொருளியல் கருத்தின்படி இவ்வேற்றுமை இயற்கையில் காணும் ஒழுங்கு முறைகளை ஏற்படுத்தியவை. மனிதன் மனமா அல்லது வேறு மனமா என்பதாகும். இவ்வேற்றுமையே பிளேட்டோவின் உண்மை நிலைக் கொள்கைக்கும் காண்ட் என்பவரின் கருத்து முதற் கொள்கைக்கும் உள்ள வேற்றுமையாகும். மெய்ப்பொருளியலில் ஆராய வேண்டிய கருத்து இது என்று கருதலாம். இச்சிக்கல் தீர்க்கப்பட்டால் இதைப் பற்றி மிகு வழக்கு ஏற்படாதது ஆகும்.

இவ்வதிகாரத்தின் தொடக்கத்தில் கன்பூஸியஸ் கொள்கை மேற்கொண்ட பெயர் திருத்தத்தைப் பற்றி நான் சில கூறினேன். ஒவ்வொரு பெயருள்ளும் அதன் முக்கியமான அதன் பொருள் இனத்தின் சாரம் அடங்கி இருக்கின்றது என்பது இக்கொள்கையின் உட்கருத்து. இக்கொள்கையின் மெய்ப்பொருளியல் உட்கருத்தைப் பெருக்கிக்காண் போமானல் அது பிளேட்டோவின் கருத்துக் கொள்கையாக அமையும். 'செங் இ' (Cheng Yi) என்பவரும் 'சூசி' (Chuhsi) என்பவரும் இவ்வளர்ச்சியைச் செய்தனர்.

பிளேட்டோ, கருத்துக்கள் என்று கூறியவற்றையும், அரிஸ்டாட்டல், வடிவங்கள் என்று கூறியவற்றையும் 'செங் இ' (Cheng Yi) என்பவரும், 'சூசி' (Chuhsi) என்பவரும் கொள்கைகள் என்று பெயரிட்டனர். பிளேட்டோவைப் போலவும் அரிஸ்டாட்டலைப் போலவும் இவர்கள் உலகப் பொருள்கள் உள்ளவையானல் பொருளின் தத்துவத்தை உட்கொண்டவை எனக் கருதினர். ஒரு பொருள் இவ்வுலகத்தில் இருப்பதானல் அதற்கு ஒரு கொள்கை முறை அல்லது கருத்து முறை இருத்தல் வேண்டும். ஏதாவது ஒரு கொள்கை முறை இருக்குமானல் அதற்கு நேரான பொருள் இருக்கலாம் அல்லது இருக்க வேண்டும் என்பது அவசியமில்லை. இக்கொள்கை முறையை அவர்கள் 'லீ' (Li) என்று வழங்கினர். இதைச் சட்டம் (Law) என்றும் மொழி பெயர்க்கக்கூடும்.

'செங் இ', 'சூசி' (Cheng Yi and Chuhsi) என்பவர்கள் இத்தத்துவங்கள் எப்போதும் இருப்பவை; மனித அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டவை என்று கருதினர். ஆனல் 'லூ-சியு யுவான்' (Lu-Chiu-Ywan) வாங் செள ஜென் (Wang-Shawjen) என்பவர்களின் கருத்தின்படி மனமே அந்த லீ என்பது. பிரபஞ்ச மனத்தின் தோற்றமே மனிதன் மனம். அதுவே இயற்கைச் சட்டத்தைப் பகுத்தது.

வாங் யான் மின் (Wang-Yang-Ming) என்பவர் கருத்தின்படி பிரபஞ்ச மனத்தின் தோற்றமும் மனித மனத்தின் தோற்றமும் தனிப்பட்ட மனிதன் பெறும் உள் உணர்வாகும். வாங் யாங் மின் கருத்தின்படி இந்த உள் உணர்வு ஒவ்வொருவருக்கும் உள்ளே அமைந்திருக்கும் உட்குணமாகும். இது உறுதியாகவும் உடனுக்குடனும் எது நன்மை, எது தீயது என்பதை அறிந்துகொள்கின்றது. இந்த ஒழுக்கத்தின் சட்டம், மனமே இயற்றியதாதலால் இவ்வாறு அது அறிந்துகொள்ள முடிகின்றது. ஒரு மனிதன் தன் உள் உணர்வு உணர்த்தும் வழியே சென்ருல் அவன் நடத்தையில் எல்லா மனிதர்களிடத்தும் அன்புள்ளவனுக நடந்து கொள்வான். எல்லா மக்கள் மனத்தின் உள்ளும் இந்த ஒருமைப்பாடு இருப்பதால் இவ்வாறு செய்ய முடிகின்றது. தான் தன்னலம் கருதியவனுக ஆகின்ற பொழுது அவன் இதை இழக்கின்ருன்.

அவன் பிறர் நலத்தை எதிர்பார்க்கும் போது இதைப் பெறுகின்றான்.

மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களுள் இவ்விரு கொள்கை முறைகளிலும் மிகுந்த கருத்து வேறுபாடு இருந்தபோதிலும் இவை கன்பூஸியஸ் கொள்கையைப் பின்பற்றி மனிதனின் சமுதாய முறைகளை வற்புறுத்தின. சமுதாயக் கடமைகளைச் செய்வதைப் பற்றி மென்ஸியஸ் என்பவரை விட இவை மிகவும் வற்புறுத்தின. இக்கொள்கைகளை அல்லது இம்மனத்தைப் பற்றிய கொள்கைளைத் தக்கவாறு உணர்ந்தால் மனிதன் மிக முக்கியமான ஒன்றை அடைகின்றான் என்று இவை கூறின. புதுக் கன்பூஸியஸ் கொள்கைக் கருத்தின்படி சிறந்த மனிதனை, அவர்கள் தூயோர் என்று வழங்கினர். அத்தூயோர் தெய்வீகச் செயல்களைச் செய்ய வேண்டுவதில்லை, செய்ய முயல வேண்டுவதும் இல்லை. பல மனிதர்களும் செய்வதைவிட ஒன்றும் மிகுதியாக இவர்கள் செய்வதுமில்லை. ஆனால் இப்பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிச் சிறந்த அறிவைப் பெற்றோர் ஆதலின், அவர் செய்வது மனத்தையும் தத்துவத்தையும் விளக்குவதாகப் பிரபஞ்சக் குறிப்போடு அமைகின்றது. இவருக்கும் மற்றவர்களுக்கும் உள்ள வேற்றுமைகள் செயல் முறைகளிலும், நடத்தைகளிலும் காண்பவை அல்ல. இவர்கள் செய்பவற்றை அறிவொளி பெற்ற நிலையிலிருந்து செய்கின்றார்கள். மற்றவர்கள் அறியாமையிலிருந்து செய்கின்றனர். இவர் செய்வது ஒழுக்கத்தின் மதிப்பைக் கொண்டது மட்டுமன்று. ஒழுகத்தின் மேற்பட்ட மதிப்பையும் பெற்றதாகும். அவருடைய சிறந்த பிரபஞ்ச அறிவால் அவர் செயல்களின் ஒழுக்க மதிப்பு, ஒழுக்கத்திற்கு மேற்பட்ட மதிப்பாக மாற்றப்படுகின்றது.

இங்கு சீனர்களது மெய்ப்பொருளியலின் முக்கியமான வெளிப்பாட்டை நாம் பெறுகிறோம். அது வெளிப்படையான மறைபொருளாகும். சீன மெய்ப்பொருளியல் வாழ்க்கையை ஒரு இயற்கை நிகழ்ச்சியாகக் கொள்கிறது. அன்றாட வாழ்வின் மதிப்பை உயர்த்தி வாழ்க்கைக்குத் தக்கதாக மாற்றி அதை ஆன்மீகத் துறையில் மேன்மை அடையுமாறு செய்கின்றது. புதிய கன்பூஸியஸ் கொள்கை இதை மிகவும் நிறைவேற்றிற்று. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு முதல், சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் மேலை

நாட்டுக் கருத்துக்கள் சீன நாட்டில் புகுந்த காலம் வரையில், புதிய கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறைகள் சீன சமுதாயத்தில் தலைமை பெற்ற மெய்ப்பொருளியல் கருத்தாக விளங்கி வந்தன என்பது காரணமற்றது அன்று. புது சூழ்நிலைகள் புதிய மெய்ப்பொருளியலின் தேவைக்கு வழி காட்டின.

சீன நாடு இப்போது வன்மையான புரட்சிக்கு உட்பட்டிருக்கின்றது. புரட்சி என்பது நீண்டு செல்லும் பழைமையின் தொடர்ச்சியாகும். புதுமையில், பழமையைச் சார்ந்தன பாதுகாக்கப்படுகின்றன. இதுவே இனிச் சீன சமுதாயத்திற்கும் சீனர் மெய்ப்பொருளியலுக்கும் நேர்வது ஆகும்.

அதிகாரம் – 23

சீனர் கருத்துக்களுக்கு இந்தியர் தந்த ஊக்கம்

1

சீனாவிற்கும் இந்தியாவிற்கும் ஏற்பட்ட முதல் தொடர்பு கி. மு. 2-ம் நூற்றாண்டிலிருந்தே தொடங்குகின்றது. அப்போது சில விஞ்ஞான கருத்துக்களும், பிரபஞ்ச அமைப்பின் கருத்துக்களும் சீன தேசத்துள் கசிந்து வந்து சேர்ந்தன. கிழக்கு துர்க்கிஸ்தானத்தின் நாடோடிகள் மூலம் இவை நேர்ந்திருக்கலாம். அக்காலத்தில் இருந்த சிறந்த தாவோக் கொள்கையருள் ஒருவர் அரச குமாரர் லியூஞான் (Liu Ngan - Huai Nan Tsn) என்பவர் மிக்க புகழ் வாய்ந்தவர். இவர், இப்பிரபஞ்சம் ஒன்பது பகுப்புகளாக உலக மையத்திலுள்ள ஒரு மலையைச் சுற்றி அமைந்திருப்பதாகவும் அதன் மேல் இமயவர் உலகம் அமைந்திருப்பதாகவும் ஒரு பிரபஞ்ச அமைப்பு முறையை முதல் முதல் சேர்த்தார். இவ்வமைப்பு முறை இந்தியாவில் தோன்றியதாகவும் அது பௌத்த இலக்கியத்தில் வளர்ச்சி பெற்றதாகவும் காணப்பெறுகின்றது. நாடோடிகளின் மூலமே கி. மு. முதல் நூற்றாண்டின் இறுதியில் பௌத்த சமயத்தைச் சீனா பெற்றது. ஒரு நூற்றாண்டிற்குள் அந்நாட்டில் இடம் கொடுக்கவேண்டிய சமயமாக அதிகாரிகளால் அது ஒப்புக் கொள்ளப்பெற்றது. பௌத்த சமய அறிஞர்கள் கி. பி. முதல் நூற்றாண்டின் இறுதியிலிருந்து சீனாவிற்கு வரத் தொடங்கினர். அவருடைய செயல்கள் வர வர ஆர்வமிக்கவாயின. ஹான் (Han) காலம் (கி. பி. 65-220) முழுவதும் அறிஞர்கள் சீனாவிற்கு வந்து சீனர்களோடு உழைத்து சீன மொழியில் பல நூல்களை மொழி பெயர்த்தனர். இவ்வாறு நேர்ந்த போதிலும் பௌத்த சமயம், நாட்டிலிருந்த கொள்கை முறைகளோடு கடுமையாகப் போரிட நேர்ந்தது. அரசவையில் கன்பூஸியஸ் கொள்கைகள் பரம்பரையாகப் பெற்ற மதிப்பும் அந்நாட்டுச் செல்வர்களிடையே அது பெற்

திருந்த பற்றும் பௌத்த சமயத்தைப் பண்பாடற்ற சமயம் என இழிவாகக் கருதச் செய்தன. கிரேக்கர்கள் போலச் சீனர்களும் பிற நாட்டவர்களைப் பண்பாடற்றவராகக் கருதினர். இந்தியர்கள் இதற்கு மாறாகக் கருதப் பெற வில்லை. ஹான் காலத்தில் கன்பூசியஸ் கொள்கைகளை ஒரு சமயமாகச் செய்ய முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பெற்றன. ஆனால் அதற்குச் சமயமாகும் தன்மை, பௌத்த மதத்தை விடக் குறைவாக வளர்ந்திருந்தது. கன்பூசியஸ் கொள்கை முறைகளைவிடத் தாவோக் கொள்கை முறைகள் ஒரு சமயமாக நிலைபெற்றிருந்தன. ஆனால் அதன் மெய்ப் பொருளியலின் அமைப்பு, பௌத்த மதத்தைவிட வன்மை குறைந்து இருந்தது. இத்தன்மைகள் நாட்டில் இருந்த அப்பழைய கொள்கை முறைகளைவிடப் புத்த சமயத்திற்கு நற்பயனைத் தந்தன.

கன்பூசியஸ் கொள்கைகளைவிடப் பௌத்தம் சிறந்த சமயமாக விளங்கியது. தாவோக் கொள்கையைவிட ஆழ்ந்து செல்லும் மெய்ப்பொருளியல் கருத்தை உடைய தாகவும், பௌத்த சமயம் இருந்ததால் அது சீனர்களைத் தன்வயம் இழுத்துக்கொண்டது. சீனர்களுள் கற்றறிந் தோர்களே பௌத்த மதத்தை ஆதரித்துப் பேசினர். ஹான் காலத்தின் இறுதி ஆண்டுகளில் (கி. பி. 170-225) வசித்த மௌட்செயு (Mou Tseu) என்பவர் பௌத்த மதக் கொள்கைகளைக் கன்பூசியஸ் லாவோஇட்சு என்பவர் களின் போதனைகளோடு ஒப்பிட்டுப் பௌத்த மதத்தின் மேன்மையை நிலைநாட்ட ஒரு நூல் எழுதினர். "ஐந்து சுவை களே ஐந்து சீனப் பேரிலக்கியங்கள். ஆனால் பௌத்தக் கொள்கைகளோ ஐந்து வகையான தானியங்கள். நான் இந்தக் கொள்கையைக் கேட்ட நாள் முதல் சூழ்ந்து கொண்டிருக்கும் மேகங்களுக்கு இடையே முழு ஒளி பெற்ற ஒரு சூரியனைக் காண்கின்றேன். ஒரு விளக்கைக் கையில் கொண்டு இருட்டில் புகுகின்றேன், பொதுவாகக் கற்றறிந் தோர் பின்பற்றும் வாழ்க்கை வழி, குடும்பத்தோடு வாழ உலகத்தொடர்புகொள்ளுதல், எல்லா வாய்ப்புக்களையும் பயன்படுத்தல், நிகழ்காலத்தில் ஏற்படுபவைகளில் ஆர்வம் கொள்ளுதல் முதலியவையாகும். உண்மையாகக் கற்ற ஒருவர் இவற்றை எல்லாம் விட்டு விடுகின்றார். நிறைந்த நிறைவின் (பௌத்த மதத்தின்) வழியைத் தூயோர் பின்

பற்றுகின்றனர். அது வானத்தைப் போன்று பொருள் தெரியாததாக, கடலைப் போன்று ஆழமானதாக இருக்கின்றது''.

மௌட்செயூ போன்ருேர் எழுதிய நூல்கள் படிப்படியே மக்கள் மனத்தில் பௌத்த மதத்தைப் பற்றிய நம்பிக்கையை உண்டாக்கின. சைனுவிற்கு வந்த இந்திய பௌத்த மதத்தினரின் தூய வாழ்வும், அவர்கள் மாணுக்கர்களின் தூய் வாழ்வும் புதுச் சமயத்திற்கு மக்களை ஈர்க்கத் தவறவில்லை. சீனுவிலிருந்த பிறநாட்டு அரச குடும்பங்கள் இப்புதுச் சமயத்திற்கு ஆதரவு அளித்தன. இப்புதுச் சமயத்தைப் பரவச் செய்தன. நான்காம் நூற்ருண்டில் ஆண்ட (Wev) அரச குடும்பம் பிற நாட்டிலிருந்து வந்த அரச குடும்பமாகும். இக்குடும்பத்தார் பௌத்த சமயத்தைப் பெரிதும் ஆதரித்தனர். பௌத்தக் கலைகளிற் சிறந்தவற்றை இக்குடும்பத்தார் தொடங்கி வைத்தனர். இக் குடும்பத்தின் முதல் அரசர் பௌத்த சமயத்தை அரசியல் சமயமாக்கினுர். அவர் கி. பி. 335-ம் ஆண்டு சமய சமரசத்தைப் பற்றியும், சகிப்புத்தன்மையைப் பற்றியும் கட்டளை வெளியிட்டுப் பரவச் செய்தார். அக்கட்டளையாவது:

''வெளி நாடுகளில் வணங்கப்படும் கடவுள் புத்தராகும். அவர் சீனப் பேரரசர்கள் சீன மக்கள் முதலியோரால் வழிபடத் தகாதவர் ஆகலாம். ஆனுல், எல்லை மா நிலத்தில் (அயல் நிலத்தில்) பிறந்த யான் சீனர் நாட்டிற்கு அரசனுகும் நற்பேறு பெற்றேன். சமயத்தின் கடமைகளைப்பற்றி என் குடிமக்களின் வழக்கத்தை நான் பின்பற்றவேண்டும். புத்தர் அயல் நாட்டுத் தெய்வம் ஆதலால் அயல் நாட்டானுகிய நான் அவரை வழிபடுதல் பொருத்தமாகும். பழங் காலத்தில் ஏற்பட்ட அதே சட்டங்கள் இன்னும் பின்பற்றப் படுகின்றன. என்பது இரங்கத்தக்க தொன்ருகும். ஒரு பொருளை நிறைவுற்றதாகவும், குற்றமற்றதாகவும் ஆராய்ந்து அறிகின்றபோது, பழைய அரச குடும்பங்களின் பழக்கங்களை இன்னும் ஏன் பின்பற்றவேண்டும்? என் குடிமக்களைப் பண்பாடு அற்றவர்கள் என்று கூறுகின்றனர். புத்தரை வழிபட நான் அவர்களுக்கு உரிமையை அளிக்கின்றேன். அவர்கள் விரும்பினுல் தாவோ சமயத்தைப் பின்பற்றிக் கொள்ளவும் உரிமை அளிக்கின்றேன்'' என்ப

தாகும். இக்காலம் தொடங்கிச் சீனர் நாட்டில் பௌத்த சமயம் 11-ம் நூற்றுண்டு வரையில் வளர்ந்து வந்தது. தொடர்ந்து இந்தியாவில் இருந்து வந்த ஆசிரியர்கள் அவ் விளக்கை அணையாமல் காத்தனர். 4-ம் நூற்றுண்டு தொடங்கி, சீனத்துறவிகள் இந்தியாவிற்குச் சென்று, இந்திய ஆசிரியர்களிடம், பௌத்த சமயத்தைக் கற்கத் தொடங்கினர். இந்தியர்களாலும் சீனப் புலவர்களாலும் பௌத்த சமயத்தைப் பற்றிய, பல நூல்கள் மொழி பெயர்க்கப்பட்டன. இம்மொழி பெயர்ப்புக்கள் சீனர்கள் பௌத்த சமயத்தைக் கற்றுக்கொள்ளத் துணைபுரிந்தன. சில மொழிபெயர்ப்புக்கள் சிறந்த இலக்கிய நலம் நிறைந் தனவாக இருந்தன. இவற்றைச் சிறந்த இலக்கியங் களாகச் சீன இலக்கியங்கள் ஏற்றுக்கொண்டன.

பௌத்த சமயம் சீனர்கள் வாழ்விற்கும், கருத்திற்கும் அளித்த ஆற்றல் மிகப் பெரிதாகும். சீனர் தம் அறிவியல் மறுமலர்ச்சித் தலைவர் டாக்டர் ஹுஷி (Hushi) என்பவர் இதைக் குறித்துப் பின்வருமாறு கூறுகின்றார். சீன நாடு இந்திய நாட்டோடு எதிர் எதிராகக்கொண்டு வரப்பெற்ற போது இந்தியருடைய சமயத்தையும் அறிவின் அளவையும் ஆர்வத்தையும் கண்டு சீனா திகைத்தது; அதனுள் ஆழ்ந்தது. பேச இயலாததாயிற்று; சீனா தன் தோல்வியை ஒப்புக்கொண்டது. முற்றிலும் வெல்லப் பெற்றது.

2

சீனர்களின் சிந்தனை முறைகளுக்கு ஒத்திருக்குமாறு செய்து கொள்வதில், இந்தியக் கருத்தின் இயக்கம் முதலில் தோன்றிற்று. இதன் முதல் முயற்சியாளர் ஐந்தாம் நூற்றுண்டின் தொடக்கத்தில் வாழ்ந்த செங் சாவோ (Seng Chao) என்பவர் ஆவார். இவர் சிறந்த குமாரஜீவர் என்பவரின் மாணக்கராகும். குமாரஜீவர் என்பவர் சிறந்த புலவர், அறிவாளி. கீழைத் துருக்கி நாட்டில் (Eastern Turkestan) பிறந்தவர். காஷ்மீரத்தில் கல்வி பயின்றவர் கி. பி. 401-ம் ஆண்டில் சீனாவிற்குச் சென்றார். கி. பி. 413-ம் ஆண்டு அவர் இறந்த வரையில் சீனாவிலேயே வசித்தார். பல மூல நூல்களைச் சீன மொழியில் மொழி பெயர்த்தளித்தார் இவற்றுள் பல சிறந்த இலக்கியங்களாக இன்றும் கருதப் பெறுகின்றன.

இவர் சிறந்த உள் ஒளி பெற்ற புலவர், பௌத்த சமயத்தைப் பற்றிய நிறைந்த அறிவுடையவர். நாகார் சுனரின் மெய்ப்பொருளியல் கருத்தை நன்கறிந்தவர். அதைச் சீனுவில் முதல் முதல் சேர்ப்பித்தவரும் இவரே. நாகார்சுனருடைய கொள்கை முறைக்கும், லாவோ இட்சு கொள்கை முறைக்கும் உள்ள ஒப்புமையை இவர் காணத் தவறினரிலர். ஆதலின் நாகார்சுனரின் கொள்கை முறைகளைத் தாவோக் கொள்கை மொழிகளின் மூலம் பொருள் காண்பதை எதிர்த்தவர் அல்லவர். தாவோ-டே கிங் என்ற நூலுக்கு இவர் உரை எழுதியதாகவும், அது இறந்து பட்டதாகவும் நம்பப்பெறுகின்றன. தாவோக் கொள்கை முறைகளைப் பௌத்த நோக்கோடு கண்ட உரை இதுவாகலாம். இவருடைய மாணுக்கர்களாக, பல சீனப்புலவர்கள் இருந்தனர். அவர்களில் செங் சௌ (Seng Chov) என்பவர் ஒருவர். இவர் தன் ஆசிரியர் கூறிய வாறு நாகார்சுனருடைய மெய்ப்பொருள் கொள்கை களுக்குப் பொருள் கண்டவர் ஆகலாம். அல்லது நாகார் சுனர் கொள்கைகளை தாவோக் கொள்கைகளோடு ஒன்று படுத்த முயன்றவர் என்று கொள்ளலாம்.

மற்ற உண்மைக்கும், மாறும் ஒன்றிற்கும் உள்ள முரண்களை நிலைபெற்ற தன்மைக்கும் நிலையற்ற தன்மைக் கும் உள்ள வேற்றுமைகளை நிருவாணத்திற்கும் மறுபிறப் பிற்கும் (சம்சாரத்திற்கும்) உள்ள எதிர்ப்பை எதிர் முரண் களாகப் பௌத்தக் கருத்துக்கள் விளக்கின. தாவோக் கொள்கையும் இதை ஒப்பவே, உள்ளது. ஒன்றிற்கும் உள்ளது அல்லாத ஒன்றிற்கும்; மாற்ற முடியாத ஒன்றிற்கும், மாறும் ஒன்றிற்கும்; வாழும் ஒன்றிற்கும் வாழ்வில்லா ஒன்றிற்கும் உள்ள வேறுபாடுகளை எதிர் எதிராக விளக்கிற்று, மாற்றம் பெறுவது, மாற்றம் பெருதது என்பதைப் பற்றி செங்-சௌ என்பவர் கூறுவ தாவது சென்ற காலத்தில் இருந்தவை அப்படியே இக் காலத்தில் உள்ளவைகளாகவில்லை. ஆகையால் மாற்றம் பெற்றது என்பதே உண்டு. மாற்றம் பெருதது என்பது இல்லை எனப் பலர் கூறுகின்றனர். சென்ற காலத்தில் இருந்தவை இக்காலத்திற்கு வரவில்லை என்பதே அவை மாற்ற முடியாதவை என்பது என்கருத்து. ஆகையால் மாற்றம் இல்லாததே உண்டு, மாற்றம் உள்ளது இல்லை

என்று நான் கூறுகிறேன். ஏனெனில் இறந்த காலத்தில் உள்ளவைகளாக அவை இக்காலத்திற்கு, நமக்கு வரவில்லை. அவை மறைந்து போகவும் இல்லை. ஆதலின் மாற்றம் உள்ள தன்மை உண்டு; மாற்றம் இல்லாத தன்மை இல்லை. இது எரியும் விளக்கைப்பற்றி மிலிந்தா பன்ஹா (Milinda Panha) என்னும் நூலில் கூறுகின்ற எடுத்துக் காட்டை நம் நினைவிற்குக் கொண்டு வருகின்றது. விளக்கு இரவு முழுவதும் எரிந்து கொண்டு இருக்கின்றது. முன் இரவில் எரிந்த விளக்கு நள் இரவில் எரியும் விளக்கன்று. இரவின் முடிவில் எரியும் விளக்கும் அன்று. ஒருவகை நோக்கத்தைக் கொண்டு காணுமிடத்தில், அவ் விளக்கு அதே விளக்காகும். மற்றுமொரு நோக்குக் கொண்டு காணுமிடத்தில், அது வேறு விளக்காகும். அது ஒரே விளக்கன்று, அது மாறுபடுகின்ற விளக்குமன்று. உண்மையைக் குறித்து செங் சௌ கூறுவதாவது எல்லாப் பொருள்களும் வேறென்றாக மாறும் தன்மை, அவற்றினிடத்திலே உள்ளது. அவை ஒன்றுமில்லாதன ஆகாத தன்மையும் அவற்றினிடத்திலே உள்ளது. முதலில் சொன்ன தன்மையால் அவை வேறென்றாகக் காணப்படினும் உண்மையாக அவைகள் ஒன்றுமில்லாதன. இரண்டாவது குணத்தால் அவைகள் ஒன்றுமில்லாதவை எனத் தோன்றுகின்றன என்ற முடிவைக் காணுகின்றோம். செங் சௌ ஒற்றுமைப்படுத்தியதன் முக்கிய கருத்து காரண காரியத்தின் இணைப்பாகிய பிரதித்ய சமுத்பாத மாகும். ஒவ்வொன்றும் ஒரு காரணத்தின் விளைவு, ஆதலின் புதிதாக ஒன்று தோன்றுகின்றது. அத்தோற்றம் ஒரு குறித்த காரணத்தின் விளைவு அன்று என்று கூற முடியாது.

பிரக்ஞை அல்லது மிக உயர்ந்த அறிவு பற்றிய சிக்கலைத் தீர்க்க சிங் சௌ முயலுகின்றார். அறிவு என்பது பொருளைப் பற்றியது; பொருளுக்கு குணமுண்டு, ஆதலின் அறிவு ஒரு குணமற்ற அறிவாகவில்லை. அது முழுதல் உண்மை ஆகாது. ஆதலினால் பிரக்ஞை அல்லது உயர்ந்த ஞானம் முழுமுதல் உண்மையில் எவ்வாறு சேர்க்கக் கூடும்? சிங் சௌ இப்பிரக்ஞை என்பது சாதாரணப் பொருளில் கூறும் அறிவு அன்று என்றார். இதை ஒரு கண்ணாடிக்கு ஒப்பிடுகின்றார். கண்ணாடியின் உள் ஒன்றும்

இல்லை எனினும் அது இப்பிரபஞ்சத்தின் ஒரு நிழலைக் காட்டுகின்றது. ஒரு நிழலைக் காட்டினாலும் அதனுள் ஒன்றும் இல்லை. அவ்வொரு நிழல் அதனிடத்தில் பதிவ தில்லை. அவர் கருத்தின்படி இவ்வறிவு, அறிவின் முக்கிய மான கூறுகளையெல்லாம் காண்பது ஆயினும் அது அறிவு அன்று. இதன் பொருள் முழு முதல் உண்மையென்பது அதன் தொடர்பற்ற ஒன்றை விட்டுத் தனியே இருப்பது அன்று. அது காணும் பொருள்களுக்கு அப்பாற்பட்டது ஆயினும், அது காணும் பொருள்களையே எக்காலத்திலும் கையாளுகின்றது. அதன் ஆத்மா இவ்வுலகத்திற்கு அப்பாற்பட்டது ஆயினும், எப்போதும் இவ்வுலகத் திலேயே இருப்பதாகின்றது. குணமற்ற ஒன்றை விளக்கு வதற்காக அறிஞர்கள் பொருள்களைக் கையாளுவதை விட்டு விடுவதில்லை. ஆனால் அதே சமயத்தில் அவற்றைக் கையாளாமல் இருப்பதும் இல்லை மாற்றங்களை அவர் காணுகின்ற போது குணமற்ற ஒன்றிற்கு அவர் மாறு படுவதும் இல்லை. அவர் மாற்றம் நிகழும் இடத்திலும் பயன்படும் இடத்திலும் அவர் வாழ்கின்றார். ஆயினும், வூ வெய் (Wu-Vi) நிலையில் அவர் வாழ்கின்றார்.

தொடர்பற்ற முழு முதலையும் தொடர்புள்ள ஒன்றை யும் இவ்வாறு ஒற்றுமைப் படுத்துவது நாகார்சுனரின் கொள்கை முறைகளிலிருந்து கடன் கொள்ளப்பட்ட தாயினும் இது தாவோக் கொள்கை முறையின் சொல் முறையைத் தழுவியதால் இது சீனர் உதவிய கருத்தாகவே கருதப்பட்டது. சீன சிந்தனையாளர்களை இது மிகவும் கவர்ந்தது. அவர்கள் இவரைப் பௌத்தக் கருத்துக்கள் கொண்டவராகக் கருதினாரிலர். சீன மெய்ப்பொருள் அறிஞராகவே இவரைக் கருதினர். சிங் சௌ பிற்காலச் சீனர் சிந்தனைகளுக்குப் பெரிதும் ஊக்கம் அளித்தார். சீன மெய்ப்பொருளியல் பௌத்தக் கருத்துக்களை உட் கொண்டு தனதாக்கிக் கொள்ள முடியும் என்று அவர் காட்டினார். பௌத்தக் கொள்கைகளைத் தள்ளி விடுவது இனி முடியாததாயிற்று. இக்கொள்கைகள் அந்நாட்டி லேயே நிலைபெற்றவை ஆயின; அயல்நாட்டில் பிறந்தது என்னும் தன்மையை இழந்தன. இதை அடுத்து சில நூற்றாண்டுகளில் பௌத்த சமயத்திலிருந்து பௌத்த மெய்ப்பொருள் கொள்கைகளிலிருந்து புதிய கருத்துகளைப்

படைக்கப் பலரும் முயன்றனர். சீனர்கள் புலன்கடந்த மெய்ப்பொருளியலின் ஆழ்ந்த சிந்தனைகளையும், சிக்கல் களையும் பொதுவாக வெறுப்பவர்கள் ஆதலின் அவர்கள் எளிதாகப் புரிந்து கொள்ளும் கொள்கையை, ஒப்புக் கொள்ளவும் புதிய ஒன்றைப் படைக்கவும் விரும்பினர். இவற்றிற்கு எளிய குறுக்கு வழியைக் காண விரும்பினர். பௌத்த மரபின் கட்டுப்பாட்டிற்குச் சீனத் துறவிகள் பௌத்தத் துறவிகளின் கடினமான வாழ்வை நூல் முறைப்படி மேற்கொண்டொழுகினர் ஆனல் மற்றவர்கள் எளிய வழியை உண்டு பண்ணுவதற்காகத் தொடர்ந்து முயன்றனர்.

3

செங் சௌ வின் உடன் காலத்தவர் ஹுயியுவான் (Huiyuan) என்பவர் ஆவர். இவர் குமாரஜீவரின் நேர் மாணக்கர் அல்லர். ஆயினும், அவர் தந்த ஊக்கத்தைக் கொண்டு பணியாற்றியவர்; பௌத்த மதத்தின் சில சமயக் கூறுகளை வற்புறுத்தினர். செங் சௌவைப் போல இவர் கன்பூஸியஸ் கொள்கையிலும் தாவோ இலக்கியங்களிலும் நன்கு பயின்றவர். தாவோக் கொள்கைகளைப் பயின்றவர் ஆதலின் பௌத்த சமயம் சிந்தனைகளை எழுப்பும் தன்மை இவரைக் கவர்ந்தது. பௌத்த கல்விக்கென்று லூஷான் (Lu Shan) என்னுமிடத்தில் புதிய அமைப்பை இவர் உண்டு பண்ணினர். இவரைப் பின்பற்றுவோர் பலர் சேர்ந்தனர். படிப்படியே இவர்கள் லூ ஷான் என்னும் கொள்கை முறைகளை உண்டு பண்ணினர். இக்கொள்கை முறை, தூய நிலக் கொள்கை முறை (Pure land School) எனவும் பெயர் பெறும். சீனவில் அமிதாபா (Amitabha) என்னும் கோட்பாட்டை இது தோற்றுவித்தது. இது புதிய கடவுள் கொள்கை முறையைக் கொண்டது. இக் கொள்கையினர் அமிதாபா என்ற கடவுளை வழிபட்டனர். அமிதாபாவின் சொர்க்கத்தை அடைவது இவர்களின் குறிக்கோள். இது சுவர்க்க நிலம்; எல்லையற்ற ஒளி யுடையது. எல்லையற்ற இன்பம் உடையது. எல்லையிலா நீண்டகாலம் இருப்பது. கடவுள் நம்பிக்கையும், அகவழி பாடும் ஒருவனை இங்குச் சேர்க்கும். ஹுயி யுவான் (Hui Yuan) என்பவரே தியானத்தை வற்புறுத்தினர். "பௌத்

தர்களின் வாழ்வில் நல்நடத்தை, தியானம், உட்காட்சி என்பவற்றுள் தியானமும் உட்காட்சியுமே முக்கியமானவை என வற்புறுத்தினர் உட்காட்சியின்றி தியானம் உயர்ந்த அமைதி நிலையை அடைய முடியாது. தியானம் இன்றி ஞானம் நிறைந்த உட்காட்சியை அடைய இயலாதது. இப்பெரிய சமயம் கீழை நாட்டில் சேர்ந்த நாள் முதல் தியானப் பழக்கத்தைப்பற்றி ஒன்றும் அறியோம். தியானம் என்னும் ஒரு அடிப்படையின்றி நம் அமைப்பு முழுமையும் இடிந்து விழும் பொல்லா நிலைமையில் இருக்கின்றது. என நான் வருந்துகிறேன்" என்று ஹுயி யுவான் கூறியதில் அவர் தியானத்தை வற்புறுத்தியது தெளிவாகும்.

தாவோ ஷெங் (Tao Shong) என்பவர் ஹுயி யுவான் என்பவரின் மாணுக்கர். இவர் குமார ஜீவரின் மாணுக்கரும் ஆவார். இவர் தியான மெய்ப்பொருள் கருத்தை வளர்த்தார். பௌத்த சமயத்தின் தியானக் கொள்கை முறைக்கு அடிப்படை அமைத்தவர் இவர். இக் கொள்கை முறை சீன நாட்டில் 'சான்' (Chan) என்றும் ஜப்பான் நாட்டின் 'செள்' (Zen) என்றும் பெயர் பெற்றது. இது இந்தியச் சொல்லாகிய தியானம், என்பதன் பிராகிருதத் திரிபான ஜாஞ என்பதைப் பார்த்து எழுதியதாகும். மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் எல்லோரையும் போலத் தாவோ செங் என்பவரும் சமய நூல்களை முக்கியமானவைகளாகக் கருதவில்லை. அவைகள் உண்மையை அடைவதற்குத் துணை புரிவன அல்ல. ஒரு முடிவைப் பெறுதற்கு அவை வழிகள். ஆனல் உட்காட்சி ஒன்றே உண்மையில் சேரத்துணைபுரிவது. ஒரு கருத்தை உணர்த்துவதற்கு ஒரு குறியீடு வேண்டும். கருத்தை உணர்ந்தபின் அக்குறியீடு தேவையற்றதாகின்றது. கருத்துக்களை விளக்குவதற்குச் சொற்கள் உள்ளன. கருத்துக்களை உட்கொண்ட பிறகு சொற்கள் தம் வாயை மூடச்செய்தல் வேண்டும். பௌத்த சமய நூல்கள் கீழை நாடுகளுக்குள் சென்ற பிறகு மொழிபெயர்ப்பாளர்கள் பல இடர்ப்பாடுகளுக்கு உள்ளாயினர். பொது மக்கள் இறந்த எழுத்துக்களைப் பற்றிக்கொண்டு தொங்கினர். சிலரே அதன் முழுப் பொருளையும் அறிந்து கொண்டனர். மீனைப் பிடித்துக் கொண்டவர்கள் தான் மீன் வலையைத் தள்ளிவிடமுடியும். அவர்களே உண்மையைத்தேடும் தகுதி பெற்றவர்கள்.

தௌ ஷெங் என்பவர் இரு கொள்கை முறைகளை உண்டு பண்ணினர். இவற்றைச் சீனப் புலவர் புரட்சிக் கருத்துக்கள் எனக் கருதினர். அயல்நாட்டுச் சமயத்தை எதிர்த்துச் சீனர்கள் எழுப்பிய ஒருவகைக் கலகங்கள் இவை என்று பொருள் கூறினர். கலகம் அன்று எனினும் கலகம் கலகமே ஆயினும், இது கருதுவதற்கு ஏற்ற ஒரு வழியைச் சீனர் அமைத்துக்கொண்ட முயற்சியாகும். இக்கொள்கைகள் புதியன அல்ல. பௌத்த சமய ஆதாரங்களிலிருந்து இவை பெற்றவை ஆகலாம். ஆனால் இவற்றை வற்புறுத்தியது உண்மையாக சீனர்களுடையதே யாகும். தௌ ஷெங் உண்டாக்கிய இரண்டு கொள்கைகளில் ஒன்று நற்செயல் ஒரு பலனையும் எதிர்பார்ப்பதில்லை. மற்றொன்று, திடீர் என்று ஒளி பெறுதல். தௌ ஷெங் பயன் கருதா நற்செயலைக் கூறும்பொழுது தொடர்புள்ள ஒரு நற்செயலைக் கூருது தொடர்பற்ற முழு நிலையையே உணர்த்துகின்றார். இவர் கூறுவது விடுதலை பெற்றவர்களைப் பற்றியே ஆகும். விடுதலை பெற்ற ஒருவன் இவ்வுலகத்தில் உள்ளவன் ஆகும். இவ்வுலகைக் கடந்தும் இருக்கின்றான். பயன் கருதுவதும் பழிக்குப் பழி வாங்குவதும் தொடர்புடைய நோக்கத்தின் உண்மையாகும். காரணகாரியத் தொடர்பை வெட்டியெறிந்து 'உத்பாதநிரோதத்தை' அடைந்த ஒருவனுக்கு இவை பொருந்தமாட்டா. இக்கொள்கை பௌத்தர்களின் வாழ்க்கையைப் பற்றிய கருத்துக்களிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும். திடீர் என்று ஒளிபெற்று புத்தர் நிலைமையை அடைவது என்பது படிப்படியே வளர்வது அன்று. அது திடீர் என உண்டாவது. இக்கொள்கையும் பௌத்த சமயத்திற்குப் புதிதானது அன்று. முதற்படியாகிய நல்லொழுக்க நடத்தையையும் தூய வாழ்வையும் இது தள்ளிவிடுவதன்று. அருள் ஒளி வருகின்றபோது திடீர் என அது வருகின்றது. சீனாவில் இக்கொள்கை பிற்காலத்தே பெற்ற வளர்ச்சியில் வாழ்க்கையின் நோக்கத்தைப் பற்றிய சில குறைகள் நேர்ந்தன. ஆனால் வாழ்க்கையைப் பற்றிய இந்தியர்களது கருத்துக்களுக்கு மாருக தௌ ஷெங் புரட்சியை எழுப்பினர் என்று கொள்வதற்கு ஆதாரம் இல்லை. ஆன்மீக வாழ்வின் சில முக்கிய தன்மைகளை அவர் வற்புறுத்தினர். தன்னுடன் இருந்த பௌத்தர்களுக்கு எல்லாம் கடந்த உண்மையைப் பற்றியும் தொடர்பு

கொண்ட உண்மையைப் பற்றியும் குழப்பம் ஏற்படாத வாறு அவர் இவ்வாறு வற்புறுத்தினர்.

தௌ ஷெங் கொள்கைகள் பௌத்த புலவர்களின் சித்தனைகளைத் தூண்டினபோதிலும் அவர்கள் தனிப்பட்ட ஒரு கொள்கை முறையை உண்டாக்கியதாகத் தோன்ற வில்லை. தியானக் கொள்கை முறையின் தொடக்கம் இந்தியாவிலிருந்து வந்த மறைப்புறு மெய்ப்பொருள் இயல் அறிஞர் ஒருவர் காலத்திலிருந்து தோன்றியதாகும். அவரைப் பற்றிப் பல கதைகள் எழுந்தன ஆயினும் இவர் வரலாற்றின்படி உண்மையானவர் ஆகும். இவர் ஆரும் நூற்றுண்டின் முதற்பகுதியில் சைனுவிற்கு வந்த 'போதி தருமன்' என்பவராகும். இவர் கி. பி. 486 முதல் 536 வரையில் சைனுவில் இருந்தார். சுமாராக அதே காலத்தில் கி. பி. 534-ல் எழுதிய வரலாறு லோயாவ் என்னுமிடத்தில் யொங் நிங் சே (Yong Ning Se) புதிதாக அமைத்த கோயிலில் இவர் இருந்ததாகக் கூறுகிறது. சீனுவில் போதி தருமனின் போதனைகள் பழைய போதனைகளுக்கு மாருக இருந்தன. ஞான ஒளி பெறுவதற்குத் தியானமே முக்கியமான சமயச் சாதனை என இவர் வற்புறுத்தினர். இவர் கருத்துக்கள் நாகார்சுனருடைய கொள்கைகளுக்குப் புதிய பொருள் கூறியனவாகும். இது விஞ்ஞானவாத முறைப்படி கூறிய பொருள் என்று தோன்றுகிறது. இவர் கருத்தின்படி ஒவ்வொருவரிடமும், புத்த தன்மை உள்ளது. இப்புத்த தன்மையை எழுப்புவதே ஞான ஒளி பெறுவதாகும். சமய நூல்களைக் கற்பதையும், துறவு முறை வழக்கங்களையும் இவர் அவமதித்தார். சமயப் பழக்கங்களை மிகவும் கவனித்தல் இப் புத்த தன்மையை எழுப்புவதற்குப் பயன் அற்றதாகும். தியானம் ஒன்றே உள் காட்சி – வெளிக் காட்சி அன்று – ஒளியைப் பெறத் துணை புரிவது. ஒவ்வொருவரின் உள்ளமும் எல்லாக் காலங்களிலும் எல்லா இடங்களிலும் உள்ள எல்லாப் பொருள்களோடும் ஒன்றுபடுவது இவ்வுள்ளமே புத்தர் ஆகும். உள்ளத்திற்கு வெளியே புத்தர் இல்லை. ஞான ஒளியும் நிருவாணம் என்பதும் உள்ளத்தில் உள்ளன. உள்ளத்தின் உண்மைக்குப் புறத்தே உள்ளவை யாவும் கற்பனைகளே. உள்ளத்திற்கு வெளியே ஏதோ ஒன்றைத் தேடுதல், ஒன்றுமில்லாத ஒன்றைப் பிடிக்க முயல்வதாகும்.

உள்ளமே புத்தர், புத்தரே உள்ளம். உள்ளத்தின் புறத்தே புத்தர் இருப்பதாகக் கருதுவது பைத்தியமாகும். ஆதலின் ஒருவர் பார்வையை வெளியே செலுத்தாது உள்ளே செலுத்த வேண்டும். தன் ஆன்மாவை ஒருமுகப்படுத்தி ஆன்மாவின் புத்த தன்மையில் ஆழ்ந்து கருதுதல் வேண்டும். இவ்வாறே இவர் மெய்ப்பொருள் இயல் மேலும் விரித்துரைக்கப் பெறுகின்றது. ஒவ்வொருவரிடத்தும் புத்த தன்மை உள்ளபோது உள்ளத்தின் புறத்தே புத்தர் இல்லாதபோது, ஒருவர் மற்றொருவரைக் காப்பதும், மற்றொருவரால் காப்பாற்றப் பெறுவதும் இல்லை. ஒருவரையும் வழிபட வேண்டுவதில்லை அல்லது வணங்க வேண்டுவதில்லை. புத்தரே உள்ளமாக அமைவதால் உள்ளமே யாவற்றையும் அறியக்கூடிய உண்மையான ஆன்மாவாகும், உண்மைப் பொருளை அறிவதற்குச் சமய நூல்களைப் படிப்பதும் பிறரை நாடுவதும் பயனற்றவையாகும். துறவு பூணுதலோ, வழிபாடு செய்தலோ, இரந்துண்ணுதலோ, தொழுதலோ இவை போன்ற மற்றவைகளோ மெய்ப்பொருளியல் அறிவைப் பெறுவதற்குத் தேவையில்லை. தன் ஆன்மாவின் உள்ளேயே புத்தரை ஒருவன் காண்பானுனல், அதுவே ஒருவனுக்கு விடுதலை அளிக்கிறது; அதுவே நிருவாணமாகவும் அமைகின்றது. அப்போது அவன் செயல்களில் நன்மையும் இல்லை, தீமையும் இல்லை. பாவமும் இல்லை, நற்பேறும் இல்லை. போதி தர்மாவின் மெய்ப்பொருள் கருத்துக்களில், சில அறிஞர்கள் வேதாந்தக் கருத்துக்களைக் காண்கின்றனர். உண்மையாகவே புத்தர் என்பதற்குப் பதிலாக பிரமன், ஆத்மன் என்ற பெயர்களைக் கொண்டால் வேதாந்தத்தை ஒத்த கொள்கை முறைகளைக் காண்கிறோம். ஆனால் நாகார்சுனர் மெய்ப்பொருளியலின் விஞ்ஞான வாத முறையும் அவ்வாறே தோன்றும். போதி தருமன் என்பவர் தென்னிந்தியாவிலிருந்து சென்றவராயினும் மாயைக் கொள்கை மிகவும் சிறந்து விளங்கும் வேதாந்தக் கருத்தைத் தோற்றுவித்த சங்கரருக்கு மிகவும் முன்பு இருந்தவர். பௌத்தர்களும், சௌதிராந்திகர்களும், மாத்யமிர்களும் சங்கரருக்கு முன்னே மாயைக் கொள்கையைப் போதித்தவர்களாவர்.

போதி தருமன் என்பவருக்கும் வூ (Wu) என்பவருக்கும் நடந்ததாகக் கூறும் உரையாடல் பௌத்த மதக்

கொள்கைக்கே தாம் பொருள் கூறுவதாகக் கூறினர் என்று காட்டுகிறது. அப்பேரரசர் போதி தருமனை நோக்கி "நான் சிங்காதனத்தில் ஏறிய நாள் முதல் இடைவிடாது கோயில்களை அமைத்துள்ளேன். சமய நூல்களை எழுதியுள்ளேன். பல புதிய துறவிகளை உறுதிமேற்கொள்ளச் சேர்த்துள்ளேன். இவற்ருல் நான் எவ்வளவு நற்பேற்றைச் சேர்த்திருப்பவனுகக் கருதத் தகும்" என்று கேட்டார். இதற்கு விடை ஒன்றுமில்லை என்பது எழுந்தது. பேரரசர் மீண்டும் ஏன் என்று வினவினர். போதி தருமன் "இவையெல்லாம் தன்னுள் முழுமைபெருத குறைவுற்ற காரணத்தின் விளைவுகள்; குறிப்பிடத் தகாத விளைவுகள். இது ஒரு பொருளைத் தொடர்ந்து செல்லும் நிழல்; தனக்கென ஒரு உண்மையான வாழ்வற்றது" என்று விடையளித்தார். மீண்டும் பேரரசர் "உண்மையான நற்பேறு எது"? என்று வினவினர். போதி தருமன், "அது தூய்மையும், ஒளியும், ஆழமும், முழுமையும் சேர்ந்தது. ஒன்றும் இல்லாத அமைதியாலும் சூழப்பெற்றிருக்கும்போது அது எண்ணத்துள் ஆழ்ந்திருப்பது. இத்தகைய நற்பேறு உலகத்தின் வழியில் பெற முடியாது" என்ருர். பேரரசர் மீண்டும் "தூய கொள்கைகளில் சிறந்தது எது"? போதி தருமன் "யாவும் வெறுமையாக ஒன்றும் அற்றதாக உள்ளபோது தூயது எதுவும் இல்லை'' என்ருர். பேரரசர் "எனக்கு இவ்வாறு பதில் கூறுபவர் யார்?" போதிதருமன் "யான் அறியேன்".

போதிதருமனின் போதனைகள் தியானக் கொள்கை முறையைச் சீன நாட்டில் நிலைபெறச் செய்தன. இதற்கு முன்பே தௌ ஷெங் என்பவரால் இவ்வியக்கம் தொடங்கப் பட்டிருந்தபோதிலும் போதிதருமன் சீனுவிற்கு வந்து சேர்ந்தபோது அதே மெய்ப்பொருள் கருத்தை ஆதரித்ததால், அதற்குத் தேவையாய் இருந்த மேல் உரிமையை இது அளித்தது. ஆதலினுல் பின்வந்த தியான முறை ஆசிரியர்கள் எல்லோரும் போதிதருமன் கொள்கையிலிருந்து இரு கொள்கை வந்ததாகக் கூறுகின்றனர். இக்கொள்கை முறை சீனுவில் பெரும் வெற்றி அடைந்தது. பின்னர் ஜப்பான் நாட்டில் வெற்றி கண்டது. இதையடுத்து வந்த நூற்ருண்டுகளில் பல பிரிவுக் கொள்கைகள் இதிலிருந்து எழுந்தன. அப்பிரிவுக் கொள்கைகளில் இரண்டு போக்குகள்

எழுந்தன. அவற்றுள் ஒன்று தியான மெய்ப்பொருள் கொள்கையும் உடன்பாட்டு நிலையையும், மற்றொன்று எதிர்மறை நிலையையும் குறித்தன. அவற்றுள் ஒன்று மெய்ப்பொருள் என்பது ஒன்றுமற்ற பாழ், எக்குணமும் அற்றது. இவ்வாறு இருப்பது என்று கூறமுடியாது. மனமும், புத்த தன்மையும் இவ்வாறே ஒன்றுமற்ற வெறுமை உள்ளவை. 'இக்கொள்கையை மனதில்லா. புத்தரில்லாக் கொள்கை' என்று குறித்தனர். மற்றொரு பிரிவின்படி மனமே இவ்வெறுமையை உணர்கிறது. மன மின்றி ஒன்றும் உள்ளதாகாது. மனமே ஒளி பெறுவது, நிருவாணத்தை அடைவது. ஆதலினால் மனமே உண்மை யான இயற்கை; அதுவே புத்த தன்மை. இக்கொள்கை மனது உண்மை அல்லது புத்த தன்மை உண்மைக் கொள்கை என்று குறிக்கப் பெற்றது. இந்த இரு போக்கு களும் முற்றிலும் சீனர்களின் போக்கன்று. சூன்யவாதம் விஞ்ஞான வாதம் என்ற இரு வாத முறைகளைக் கொண்ட மஹாயான மெய்ப்பொருளியலின் தன்மையை இவை குறிப்பன ஆகும். இவ்விரு போக்கின் மூலத்தை மக்கள் மறந்தனர். பௌத்த மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களுக்குச் சீனர் கண்ட விளக்கமாக இவற்றைக் கருதினர். இதை உண்மையாகவே சீனர்கள் கருத்து எனக் கருதினர். அயல் நாட்டுச் சமயம் என்று பௌத்த மதத்தை விரும்பாத வர்களும் இவற்றை ஏற்றுக்கொண்டனர்.

4

தியானக் கொள்கை முறை, பௌத்த சமயப் புலமைத் திறத்தைத் தாக்கி, சீன பௌத்தர்களிடையே பெரிய குழப் பத்தை விளைத்தது. இக்காலத்தே சீனாவில் அளவற்ற ஆண்களும், பெண்களும் துறவோராக வாழ்ந்தனர். பௌத்தர்களின் முக்கிய இடங்களில் பெரிய மடங்கள் அமைக்கப்பெற்றன. இந்திய அறிஞர்களின் செயலாலும் சீனப் புலவர் செயலாலும் பௌத்த இலக்கியங்கள் மிகுதி யாக மொழிபெயர்ப்பில் வெளிப்பட்டன. இவை மரபின்படி வந்த புத்தர் மொழிகளைக் கொண்டவை. இவற்றோடு சிறந்த ஆசிரியர்களின் நூல்களும் மொழி பெயர்க்கப் பெற்றன. தியான முறையைப் பின்பற்றியவர் இத்தூய இலக்கியத்தைப் புறக்கணித்தனர். அப்போதிருந்த சமய வழக்கங்களையும் துறவோர் மடங்கள், கட்டுப்பாடுகளைப்

பின்பற்றுவதையும், புத்தரையும், பிறதெய்வங்களையும் வழிபடுவதையும், புத்தரிடம் முறையீடு செய்வதையும், இரந்துண்ணும் வாழ்க்கையையும் பயனற்றவை என இவர்கள் விளக்கிக்கூறும் தன்மை வளர்ந்து வந்தது.

ஆறும் நூற்றுண்டில் சீனச் சிந்தனையாளர்களுள் மிகச் சிறந்த ஒருவர் இக் குழப்பத்திலிருந்து ஒரு ஒற்றுமை பெற்ற முறையை உண்டாக்கத் துணிந்து முயன்றார். இவர் 'சி–காய்' (Chi-Kai) என்பவர், கி. பி. 531-ல் பிறந்தவர். இவர் தியானக் கொள்கை முறையைப் பின்பற்றியவர். போதி தருமனுடைய நேர் மாணக்கர் அல்லர். ஆயினும், அவருடைய போதனைகளை நன்கு அறிந்தவர் ஆதல் வேண்டும். 'தியன்-தை' (Tien-Tai) என்னும் இடத்தில் இவர் ஒரு மடத்தை ஏற்படுத்தினர். இம்மடத்தின் பெயரையே பெற்றது அவர் கொள்கை. இவர் யாவற்றையும் தழுவிய ஒரு கொள்கை முறையை வளர்த்தார். இவருடைய மாணக்கரான கி பி. 640-ம் ஆண்டில் இறந்த 'டு-ஷுன்' (Tu-Shun) என்பவர் இதைப் பெருக்கினர். அவர் தியானக் கொள்கை முறையைப் பின்பற்றியவர் ஆயினும், அவர் ஆசிரியர்களோடு முற்றிலும் உடன்பட்டவர் அல்லர். எல்லா மனிதரிடத்தும் புத்தர் தன்மை உள்ளது என்று ஒப்புக்கொண்டார். ஆனல் அத்தன்மையைப் பெறுவது அவரவரின் தனி முயற்சியால் என்று அவர் கருதினர். ஆதலின் அதைக் குறித்த போதனைகளும் தவறுகளை அகற்ற முயற்சிகளும் உண்மைக் கருத்தைக் காண்பதற்கு உழைப்பும் வேண்டற்பாலன. இவையே 'சி–காய்' என்பவருடைய புதுக்கொள்கையின் மூலக் கருத்து பௌத்த இலக்கியங்களை ஆழ்ந்து படித்ததால் புத்தரின் போதனைகளில் வேறுபாடுகளும் மாற்றங்களும் காணப்படினும் அவற்றின் அடிப்படையில் ஒற்றுமையான ஒரே நோக்கம் இருப்பதை அவர் கண்டார். பற்பல மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கைகள் உள. ஆனல் அவற்றின் முடிவு எல்லாம் ஒன்றே; அது தீமையை வெல்வது. உண்மையை அடைவது. முடிவான நன்மையைப் பெறுவது ஆகும் இந்த முடிவை எவ்வழியாகப் பெறினும் பெறலாம். இக்கருத்தொளியைக்கொண்டு 'சி–காய்' என்பவர் பல கொள்கைகளை ஒற்றுமைப்படுத்தவும், இலக்கியங்களை முறைப்படி வரிசைப்படுத்தவும் முயன்றார். இவர்

ஏற்படுத்திய கொள்கை முறை, பகுத்தறிவுக்குப் பொருத்த மாக இருந்தது. இதைச் சீனுவில் இருந்த பௌத்தக் கொள்கை முறைகள் எல்லாம் ஏற்றுக்கொண்டன. மற்ற அயல்நாடுகளிலிருந்த பௌத்தக் கொள்கை முறைகளும் இதை ஏற்றுக்கொண்டன. இன்றும் இது நமக்குக் கிடைத்துள்ளது இவ்வாறு புத்த மதத்தைப் பகுத்தறிவுக்கு உட்படுத்தி முறைப்படுத்தியது சீனர்களின் அறிவு செய்த உண்மை உதவியாகும்.

புத்தருடைய அறிவுரைகள் இலக்கியங்களில் அடங்கிய வைகளை ஆண்டு வரிசைப்படி பாகுபாடு செய்யவேண்டும் என்பதையே இவர் நோக்கமாகக்கொண்டார். புத்தருடைய வாழ்க்கையை ஐந்து பிரிவுகளாகப் பிரித்தார். அவற்றுள் இவர் உறுதியாகக் கூறியவற்றை இப்பகுப்பிற்குள் அடக்கினர். இதன் முதற் காலப்பகுதியை அவதம்சகா சூத்திரா (Avatamsaka Sutra) என்பது குறிக்கும். புத்தர் ஞானஒளி பெற்ற பிறகு அந்த ஞானஒளியால் திகைப்புற்று 21 நாள் அம்மரத்தின் கீழ் தங்கினர். இந்த நாட்களில் அவரைப் பாராட்ட வந்த தெய்வங்களுக்கு அவர் போதித்தார். இப்போதனைகளில் பௌத்த சமயத்தின் மிகச் சிறந்த உண்மைகள் அடங்கியிருக்கின்றன. இவை சாதாரண மக்களுக்கு விளங்காதன. அபதம் சகா சூத்திகம் என்பவை இவையே. இவையே மஹாயானம் எனப்படும். இரண்டாம் காலப் பகுதி புத்தர் போதி மரத்தை விட்டு மக்கள் விரும்பும் சமய போதகராக அவர் வாழ்க்கையைத் தொடங்கிய காலத்தில் இருந்து தொடங்குகின்றது. இக் காலத்து போதனைகளில் ஆகமங்கள் அடங்கியுள்ளன. இவை ஹீனயான எனப்படும். புது மாணுக்கர்களுக்கு என்று கூறிய அறிவுரைகள் இவை. உயர்ந்த உண்மைகள் இவற்றில் இல்லை. இக்காலப் பகுப்பு 12 ஆண்டுகள் கொண்டது.

மூன்றும் காலப் பகுதி, புத்தர் தம் கருத்துக்கு மாறு பட்ட கொள்கைகளையுடைய சமயங்களையும், மெய்ப்பொரு ளியல் மூலங்களையும் தாக்குதலை மேற்கொண்ட காலங்களாகும். இக்காலத்தில் அவருடைய அறிவுரைகள், வழக்காடும் வடிவத்தில் அமைந்துள்ளன. இவை வை புல்ய சூத்திரம் (Vai Pulya Suttra) என்னும் பிரிவில் அடங்கியுள்ளன. மஹாயான ஹீனயான என்னும்

இரண்டு தன்மைகளையும், இதுவே ஏற்கின்றது. இக் காலப் பாகுபாடு எட்டு ஆண்டுகளைக் கொண்டது. நான்காம் காலப் பகுதி மெய்ப்பொருள் இயல் கொள்கை முறைகள் எல்லாம் புத்தர் கொள்கை முறையை வன்மை யுடன் தாக்கிய காலத்தைக் கொண்டதாகும். புத்தர் தம்முடைய மாணுக்கர்களுக்குப் புலன்கடந்த மெய்ப்பொரு ளியலின் ஆழமான கருத்துக்களை உணர்த்த நேர்ந்தது. அவருடைய இக்காலத்து அறிவுரைகள் 'பிரக்ஞ பாரம் இதா' (Pragna Param Ita) என்னும் தொகுதியில் அடங்கி யுள்ளன. இவை முக்கியமாக முற்றிலும் மஹாயானவைச் சேர்ந்தவை. இவற்றின் கால அளவு 22 ஆண்டுகள் கொண்டது.

ஐந்தாவது காலப் பகுதி கடைசி காலப் பகுதி. பகைவர்கள் தம் தம் வாயை அடக்க நேர்ந்தது. பௌத்த மதம் உறுதியான அடிப்படையில் நிறுவப்பெற்றது. இக் காலத்தில் புத்தருடைய அறிவுரைகள் போதி சத்துவரின் வழிகளை விளக்குவனவாகவும், புத்த தன்மையை அடைய விரும்புவோர் மேற்கொள்ள வேண்டிய வாழ்க்கை ஒழுக்கத் தைக் குறிப்பனவாகவும் அமைந்தன. இக்காலத்து அறிவுரைகள் மஹாயான நூல்களாகிய சத் தர்ம - புண்டரீக, நிர்வாண சூத்ரம் (Sath Dharma Pundarika Nirvana Sutra) முதலியவைகளில் அடங்கியுள்ளன. இதன் கால அளவு எட்டு ஆண்டுகள் கொண்டது. புத்தர் நிருவாணம் அடைந்ததோடு முடிவடைகின்றது. 'சி-கா யின்' கருத்துப்படி புத்தருடைய அறிவுரைகள் ஒரு குறித்த ஒழுங்கைப் பின்பற்றின. அவற்றுள் ஒன்றும் பயனற்றது அன்று; எல்லாப்படிகளின் வளர்ச்சி முறையில் ஏற்படும் சமயத் தேவைகளை அவை நிறைவு செய்கின்றன. ஆதலின் அவ்வறிவுரைகளில் காணப்படும் மாறுபாடுகள் மேற்போக் கானவை. அவற்றைத் தக்க சூழ்நிலையில் வைத்துக் காண்போமானல் அவற்றுள் மாறுபடுவது ஒன்றுமில்லை. இந்தியர்களுள் சிறந்த கருத்து முறைக் கொள்கைகளை உடையவர்கள் புத்தருடைய அறிவுரைகளில் காணும் மாறு பாடுகளை விளக்குவதற்கு இதே ஒளியைக் கண்டனர். இவர் காணும் பொருளுக்குப் பொருந்தாத அறிவுரைகளை, மஹாயானக் கொள்கை முறைகளை அறிந்துகொள்ள இயலாத மாணவர்களுக்கு கூறியவையாக அவர்கள் விளக்

கினர். இவ்வாறு விளக்குவது புதிது அன்று, என்ருலும் 'சி–காய்' என்பவர் யாவற்றையும் தழுவிய முழுமை முறை யாக வளர்த்தவர் ஆவர்.

அவதம் சகா சூத்திரம் என்பதே பௌத்த சமயத்தின் சிறந்த உயர்ந்த விளைவு எனச் சி–காய் கருதினர். இதையே தாம் பௌத்த சமயத்தை விளக்குவதற்கு அடிப் படையாகக் கொண்டார். இவர் விளக்குகின்ற முறை இந்திய விளக்கத்தைப் போல அடிமைத்தனமாகப் பின் பற்றி விளக்கும் முறை அன்று. இது தனி விளக்க முறை யாகும். இது பல கொள்கைகளையும் ஒன்றுபடுத்திக் காணும் தன்மை வாய்ந்தது. புத்தரின் எந்த அறிவுரையை யும் இது அவமதிப்பதன்று. இவர் கருத்தின்படி பௌத்த சமயம், மனத்தின் மூன்று இயல்களைப் பொறுத்தது ; அறிவு, உணர்வு, துணிவு என்னும் மூன்று இயல்புகளைப் பொறுத்தது ; அறிவு வாழ்க்கையின் உண்மையான இயற்கைத் தன்மையை உணர உதவுகின்றது ; உணர்வு முடிவைப்பற்றி வன்மையான நம்பிக்கையைத் தருகின்றது; துணிவு முடிவிடத்தை அடையச் செயல்புரியுமாறு வழி காட்டுகின்றது. 'சி–காய்' கருத்தின்படி புத்தர் சாதாரண மனிதர். மனித இயல்புக்கு மேற்பட்டவர் அல்லர். மேலே கூறிய ஒழுக்கங்களால், ஞான ஒளி பெற்ருர். ஒவ்வொருவரிடத்திலும் இப்புத்த தன்மை அமைந்திருக் கின்றது. இப்புத்த தன்மையே பிரபஞ்சத்தின் மெய்ப் பொருள். இயற்கையில் உள்ள ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் இந்த மெய்ப்பொருளில் பங்கு உண்டு. இதற்கு மூன்று வகைக் குணங்கள் உள்ளன. உண்மை, அழகு, நன்மை என்பன அவை மூன்றுமாகும். ஆதலின் இயற்கையின் அழகு, இலைகளின் பசுமை, பூக்களின் நிறம், பறவைகளின் பாட்டு இவை போன்ற மற்றவைகளும் ஒரே பிரபஞ்ச உண்மையின் புத்த தன்மையின் வெளித்தோற்றங்களே. நம்முள் அடங்கியிருக்கும் புத்த தன்மையையே நாம் எழுப்புதல்வேண்டும். இதை எழுப்புதலிற் புத்தர் வெற்றி பெற்ருர். இதுவே அவர் பெற்ற ஞான ஒளி. அடிநிலை உண்மைப் பொருளையும் புறநிலை உண்மைப் பொருளையும் வேறுபடுத்திக் காண்பவர் அல்லர். அவற்றை ஒரே உள் பொருளின் இரு இயல்புகளாக இவர் கொள்கின்ருர். இவ்வாறு கொள்வதில் இவர் தியானக்கொள்கை

முறையில் மெய்ப்பொருள் கருத்தைப் பின்பற்றுகின்றார். அதன் வழியே நாகார்சுனரையும் பின்பற்றுகின்றார். இவர் திடீரென்று ஒளிபெறும் கொள்கையை நம்பவில்லை என்பது வெளிப்படையாகத் தோன்றுகின்றது.

'சி-காய்' என்றுமுள்ள காரண காரியத் தொடர்பு முறையை ஏற்றுக்கொள்கின்றார். காரண காரியமுறை, தோற்றமற்றது, முடிவும் அற்றது. ஒவ்வொரு காரியமும் மற்றொரு காரியத்தின் காரணமாக அமைகின்றது. இவ்வாறே இது எல்லையற்ற சங்கிலித் தொடர்பாக அமைகின்றது. பிரபஞ்சத்தின் சாரம் இது; இது என்றும் அழியாதது ஆகும், காரண காரியத்தின்படி தோன்றி உருப்பெற்ற அழியும் உயிர்கள், ஒப்பற்ற நிலைப்பைப் பெற்ற பிரபஞ்சத்தின் மேற்பகுதியில் இமைப்பொழுது தோன்றும் சிறு அலைகள் ஆகும். இவை நிலையாமை பெற்ற நிகழ்ச்சிகள். இவை நிலைத்த மெய்ப்பொருளைக் கூட்டுவன அல்ல, குறைப்பனவும் அல்ல.

தனித்தன்மை என்பது ஒரு இமைப்பொழுது இருப்பது, நிலையாமை பெற்றது. புறத்தோற்றத்தைச் சேர்ந்தது. வாழ்க்கை என்பது இமைப்பொழுதின் தொடர்புகள்; காரண, காரியக் கர்ம முறையில் தொடர்பு கொள்வன அவ்விமைப்பொழுதுகள். ஆதலின் தனிப்பட்ட ஆன்மா என்பது ஒருவரிடத்திலும் இல்லை. அவனது உடல், நிலம், நீர், தீ, காற்று என்னும் நான்கு மூலப்பொருள்களால் ஆனது. இம்மூலப்பொருள்கள் அவன் பிறக்கும்போது ஒன்று சேர்கின்றன. கர்மத்தின் காரணத்தால் அவன் இறக்கும்போது அவை பிரிந்து விடுகின்றன. 'சி-காய்' முதற் காரணம் நிமித்த காரணம் என்னும் இரு காரணங்களைக் கருதுகின்றார். வித்துக்கள் முதற் காரணம் ஆவன. நிமித்த காரணமே அவற்றை விதைக்குமாறும் விளையுமாறும் செய்வது.

முழுமுதல் மெய்ப்பொருளைப்பற்றி சி-காய் என்பவர் மாத்யமிக விஞ்ஞான வாதக்கருத்தை ஒப்புக்கொள்கின்றார். முழுமுதல் மெய்ப்பொருள் என்பது நிலையற்ற தோற்ற உலகு அன்று; பற்பல தோற்றங்களுக்குள் ஒளிந்திருக்கின்றது. அதுவே நிலைபெற்ற உள்பொருள். பிரபஞ்சத்தின் உண்மையான சாரம்; எல்லா வடிவங்களுக்கும் அடிப்படை. இப்பிரபஞ்ச மெய்ப்பொருள் பிறப்பற்றது.

இறப்பற்றது, பெருக்கற்றது, குறைப்பற்றது, தொடக்க மில்லாதது, முடிவில்லாதது. இத்தோற்ற உலகிற்குத் தொடக்கமுண்டு. முடிவுண்டு, பெருக்கம் உண்டு, குறைவுண்டு, பிறப்புண்டு, இறப்பும் உண்டு. அது அழிதலில் முடிவதன்று. ஒரு புதுத் தோற்ற வரிசைத் தொடக்கத்தில் அது மறைகின்றது. இத்தோற்ற உலகம் தொடர்புடையது, வேறுபாடுடையது, எல்லைக்குட்பட்டது, சார்பைப் பெற்றது, பலவகைப்பட்டது.

'சி-காய்' கருத்தின்படி அடிநிலை உட்பொருளுக்கும், புறநிலை உட்பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பு ஒரு கடலுக்கும் அதன் அலைக்கும் உள்ள தொடர்பென நாம் கண்டோம். கடலும், அலையும் ஒன்றுபடுவது போல, நிருவாணமும், சம்சாரமும் ஒன்றுபடுவன. நிருவாணம் என்பது உள்ளது; நிலைத்த தன்மையில் அதுவே புத்த இயற்கையாகும். சம்சாரம் என்பது அதன் நிலையாத தன்மையாகும். நிருவாணம் என்னும் நிலைத்த கடலுள் தனிப்பட்ட மனிதர்கள், நிலையற்ற அலைகளாகும். தையன்-தால் (Tien Tal) கொள்கையின்படி பௌத்த மதத்தினருக்கு, மூன்று சமய உண்மைகள் முக்கியமானவை. (1) இப்பிரபஞ்ச மெய்ப்பொருள் காலம் முழுவதும், இடம் முழுவதும் நிறைந்திருப்பது; அதற்குத் தொடக்கமும் இல்லை. முடிவும் இல்லை. அது என்றும் உள்ளது, முடிவு அற்றது. இப்பிரபஞ்ச மெய்ப்பொருளே காரண காரிய ஆற்றலால் இத்தோற்ற உலகை உண்டுபண்ணுகின்றது. பிரபஞ்ச மெய்ப்பொருளில் தங்குவதால் தோற்ற உலகம் உண்மை உடையதே. அதன் வேற்றுமையே ஒற்றுமையாகின்றது. அதன் ஒற்றுமையே காரண காரிய ஆற்றலால் வேற்றுமையாகின்றது. இவைகளே சுருக்கமாகக் கூறுமிடத்து சி-காயின் மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களாகும். உண்மையாக நாகார்சுனர் கொள்கை முறையைத் தழுவி இது அமைத்ததாகும். ஆனால் புத்த இலக்கியங்கள் யாவற்றையும், அதன் கருத்துக்கள் யாவற்றையும் இந்த நோக்கத்தோடு ஒற்றுமைப்படுத்தியது சி-காய் உதவிய பங்காகும். இவருடைய காலத்திலும் இவருக்கு பிற்பட்ட நூற்றாண்டுகளிலும் இவர் கொள்கை முறை மிகப் பெரும் வெற்றியடைந்தது. சீன மக்களுக்கு மிகவும் பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்திய ஒரு கொள்கை முறையை அளித்தது; மாறுதல்களையும் அறிவின்மையையும் வளர்த்த அப்

பிரிவுக் கொள்கைகளினின்று விடுதலை பெறச் செய்தது. இவருக்குப் பின்வந்த சீன மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் பௌத்தக் கருத்துக்களையும், சீனக் கருத்துக்களையும் 11-ம் நூற்றுண்டில் ஒன்றுபடுத்தி வளர்க்க இது உதவி செய்தது. இதைப்பற்றிப் பின்னர்ப் பேசுவோம்.

5

செங் சௌ, குய் யூவான், (Seng Chao, Hu Yuan) சிக்காய் இவர்களைப் பின்பற்றியவர்கள் ஆகியோர் பௌத்த கருத்துக்களை தாங்கள் கண்டவாறு விளக்கப்பெரிதும் முயன்றபொழுது, மாற்றம் விரும்பாத பௌத்த அறிஞர்கள் ஹையூவான்-இசங் (Hiuvan Tsang) தாவே சியுவான் (Teo Siuvan) போன்றவர்கள் புத்த மதத்தைப் பற்றிய இந்திய புலமைக் கருத்துக்களை சீன மக்களின் மேல் சுமத்த ஓயாது முயன்றனர். இந்தியப் புத்தக் கொள்கை முறைகளுள் சிலவற்றைச் சீனுவில் சேர்ப்பதில் வெற்றி பெற்றனர். இக்கொள்கை முறைகளும் ஒருவாறு சீனுவில் செழிப்புற்றே வாழ்ந்தன. அவற்றுள் சில சீனு, ஜப்பான் நாடுகளில் இன்றும் உள்ளன. ஹை யூவான்-இத்சங் என்பவர் யோகாசார விஞ்ஞான வாதக் கொள்கை முறையைச் சீனுவில் ஏற்படுத்தினுர். அவர் அக் கொள்கை முறையைச் சேர்ந்தவர். இக் கொள்கை முறையை, நாளந்தா (Nalanda) பல்கலைக்கழகத்தில் சீலபத்ரா என்பவருடன் இதன் மெய்ப்பொருளியலைக் கற்ருர். இக்கொள்கையை மிகச் சிறப்பாக விளக்கியவர் இவராகும். இக்கொள்கை முறையைப்பற்றி மூல நூல்களை மொழிபெயர்த்துச் சீன மொழியில் வெளியிட்டார். இவை விஞ்ஞான வாத மெய்ப்பொருளியலைப்பற்றி விளக்கம் தருவன. இக்கொள்கை ஆசிரியர்கள் ஒன்பதின்மர் உரைகளை மேற்கோளாகக்கொண்டு இவை விளங்குகின்றன. இக்கொள்கை முறையை மிக ஆழ்ந்து அறிந்தவர் இவர். இவருடைய நூல்களேயன்றி இவருடைய புகழ்பெற்ற சீடர் குயிகி (Kuiki) என்பவரின் நூல்களும் இதற்குப் போதிய சான்று பகர்கின்றன.

இக்கொள்கை முறை சீனுவில் பாஷியாங்க் (Fazsiang) (தரும இலக்கணம்) என்றும், ஜப்பானில் ஹொஸ்ஸோ (Hosso) என்றும் பெயர் பெறுகின்றது. புற உலகத்தைக்

குறித்த தர்மத்தின் இயற்கையை இது ஆராய்வதால் இது தர்ம இலக்ஷணம் எனப் பெயர் பெற்றது. புத்த சமயத்தின் சிறந்த மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்களை உண்மையான முறையில் இக்கொள்கை முறை விளக்குகின்றது. இக் கொள்கை முறையின்படி, விஞ்ஞானம் அல்லது அறிவு என்பதே மெய்ப்பொருள். இவ்வறிவு வெளிப்பட்டு நிற்றலே புற உலகு எனப்படும். இக்கொள்கை முறையின் தலைவர்கள் விஞ்ஞானத்தை நுண்பகுதிகளாகப் பிரிப்பர். அதன் உயர்ந்த பகுதி ஆலய விஞ்ஞானம் எனப்படும். இது படைப்பின் வித்தைத் தன்னுள் அடக்கிய உள் அறிவாகும். தருமம் அல்லது புறத்தோற்றம் பொய்த்தோற்றம், அறிவு ஒன்றே உள்பொருள். ஹையூவான் இசங்கிற்குப் பிறகு இக்கருத்தைப் போதித்தவர் அவர் சீடர் குயிகி என்பர். இவரே சைனாவிலும், ஜப்பானிலும், இக்கொள்கையைச் சிறந்த முறையில் விளக்கியவர் ஆகும். புலமையாளர் கொள்கைகளுள் இக்கொள்கை ஒன்றே இதுவரையில் பிழைத்திருப்பது.

சைனாவில் தோன்றிய மற்றொரு பௌத்தக் கொள்கை முறையும் ஹையூவான்இசங் என்பவரால் ஏற்படுத்தப் பட்டது. இது கியூஷி (Kui Shi) கோசா (Kosa) எனப் பெயர் பெறும். வசுபந்து (Vasu Bandhu) என்பவர் எழுதிய அபிதர்மகோசா என்னும் நூலிலிருந்து இப்பெயர் ஏற்பட்டது. சர்வாஸ்தி வாதக் கொள்கை முறையை இந் நூல் விளக்குவதாகும். விஞ்ஞான வாதக் கொள்கையை உருவாக்கும் முன், வசுபந்து இக்கொள்கையைப் பின் பற்றியவர். சர்வாஸ்தி வாதத்தின் ஏழு நூல்களை அடிப் படையாகக் கொண்டது. அபிதர்ம கோசம் என்னும் நூல். ஹையூவான் இசங் இந்நூல்கள் யாவற்றையும் சீன மொழி யில் மொழி பெயர்த்தார். விஞ்ஞான வாதத்தை அறிந்து கொள்ள இந்நூல்கள் பயன்படுவதால் இவற்றைச் சீனாவில் பரவச்செய்ய ஹையூவான் இசங் விரும்பினர். வசுபந்து என்பவரே தம் நூல் அபிதர்ம கோசம், விஞ்ஞான வாதத் தின் முதற்படி எனக் கருதினர். இக்கோசாக் கொள்கை முறை, பொருள் முதல் கொள்கையின் (Materialism) ஒரு வகையாகும். புத்தரின் மூலக் கருத்தின்படி ஆன்மா என்பது உண்மை அன்று. அது நிலையற்ற ஐந்தின் சேர்க்கை (ஸ்கந்தம்). இச் சேர்க்கை உண்மையானது.

அவை மிக நுண்ணிய அணுக்களால், பரமாணுக்களால் ஆனவை. அவற்றின் சேர்க்கை உள்பொருள் அன்று, அது பொய்த்தோற்றம். ஹையூவான் இசங்கிற்குப் பிறகு அவரைப் பின்பற்றியோர் சிலர் இக்கொள்கையைப் போதித்தனர். பின்னர் இக்கொள்கையை, ஜப்பான் நாட்டில் சேர்த்தனர். அங்கு இது குஷா (Kusha) என்று பெயர் பெறும்.

ஹையூவான் இசங்கின் மாணுக்கர் தாவோ சிவான் (Tao Sivan) என்பார் மற்ருெரு கொள்கை முறையைத் தோற்றுவித்தார். இது லியூ (வினய) கொள்கை முறை எனப் பெயர் பெறும். ஜப்பானில் இது 'ரையோத்சு' (Ryotsu) என்று பெயர் பெறுகின்றது. இக்கொள்கை முறையை ஏற்படுத்தியவர், அவர் ஆசிரியர் ஹையூவான் இசங் என்பவரால் எவ்வளவு இயக்கப்பட்டார் என்பதை நாம் அறியோம். அக்காலத்திலிருந்த பௌத்தக் கொள்கைகளுக்கு இது மாறுபடவில்லை. பௌத்த நூல்களில் எதுவும் பயனற்றதன்று என 'சி-காய்' என்பவர் போதித்துள்ளார். இதைத் தொடர்ந்து தாவோ சிவான் என்பவர், பௌத்தரின் துறவொழுக்கம் புறக்கணிக்கத்தக்கதன்று எனப் போதித்தார். கடுமையான ஒழுக்கத்தின் வழியே சென்ருல் அன்றி ஒருவன் நடத்தை அமைவதில்லை; வெற்றி காணும் முறையில் தியானத்தின் முதிர்ந்த நிலையிற் பழகுதல் இயலாததாகும். தர்ம குப்தர் முறையில் வினயக் கொள்கை முறையே துறவொழுக்கத்திற்கு மிகவும் தகுதி வாய்ந்தது எனப் பரிந்து உரைத்தார்.

சீனுவில் மற்ருெரு பௌத்த முறை வக்கிரபோதி என்பவரால் எட்டாம் நூற்ருண்டில் தொடங்கப் பெற்றது. அவர் மாணுக்கர் அமோகவச்சிரன் என்பவரால் அது வளர்க்கப்பெற்றது. தென் இந்தியாவிலும் நாளந்தாவிலும் வழக்கத்திலிருந்த தாந்திரிக பௌத்தத்தை இவர்கள் வளர்த்தனர். வச்சிரபோதியும் அமோகவச்சிரனும் பல நூல்களைச் சீனுவிற்கு எடுத்துச் சென்று அவற்றைச் சீன மொழியில் மொழிபெயர்த்தனர். இக்கொள்கை முறை சைனுவில் சென்யென் (Chenyen) என்றும் ஜப்பானில் 'ஷிங்கான்' (Shingon) என்றும் பெயர் பெறும். இக்கொள்கைமுறையின்படி தொடக்கத்திலிருந்து முக்கியமான கொள்கை மகாவைரோசனு (Mahavirochana) என்பதாகும்.

மெய்ப்பொருள் இயல் கருத்துக்களில் இது (பூததததா) (Bhutatathata) முடிவான உண்மை என்பதோடு ஒப்பும். இக்கொள்கை முறையின் போதனைகள் உடல், மனம், பேச்சு என்னும் புரியாத மூன்றையும் குறித்தலாகும். இம்மூன்றும் உயிர் உள்ள, உயிர் அற்ற எல்லாப் பொருள்களிடத்திலும் காணப்படுவன. இவை மூன்றும் புத்தரிடத்தில் இருந்தவை களைப் போன்றவைகளே. ஆதலின் எல்லோரையும் புத்த தன்மையை அடையச் செய்யலாம். இப்புத்த தன்மையை நோக்கிச் செல்வது, தகுதி பெற்று மனவளர்ச்சிமுறையைத் தழுவிச் செல்வதாகும்.

இம்மெய்ப்பொருள் கருத்துப் புதிதன்று. சீன பௌத் தர்களுக்கு இது ஆர்வமூட்டவில்லை. ஆனல் ஜப்பானில் அதன் ஆக்கம் பெரிதாயிற்று. இந்த மறைப்புறு பௌத்தக் கொள்கையின் மாயவித்தைப் பகுதி சீனர்களைப் பெரிதும் கவர்ந்தது. இக்காலத்திலிருந்த தாவோக் கொள்கை இதைப் பெரிதும் மேற்கொண்டது. இதன் மாயக் கவர்ச்சி யும், தாயத்தும், மாயமந்திரங்களும் சீனப் பொது மக்களைப் பெரிதும் ஆர்வத்துடன் இதை ஏற்குமாறு செய்தன. பௌத்த சமயம் யாவற்றையும் செலவழித்துவிட்டது. இனிச் சீனவிற்குக் கொண்டு செல்ல ஒன்று மற்ற தாயிற்று.

இதை அடுத்துச் சில நூற்றுண்டுகள் இந்தியாவிலும் சீனவிலும் சோர்வு காலமாக அமைந்தன. இவ்விரு நாடு களுக்கும் உள்ள தொடர்பு அற்றுவிடவில்லை. சீனத் துறவிகள் பலர் இந்தியாவிற்குச் சென்று கொண்டிருந் தனர். இந்தியா, பௌத்தர்களின் தூய நாடாகத் திகழ்ந் தது. இந்தியத் துறவிகளும் சீனவிற்குச் சென்றனர். பௌத்த நூல்களில் மிகச் சிறப்பில்லாதவைகளைச் சீன மொழியில் மொழி பெயர்த்தனர்.

பதினோராம் நூற்றுண்டில் ஒரு புது இயக்கம் தோன்று கிறது. இது பௌத்த இயக்கம் அன்று. ஆனாலும் பௌத்தக் கொள்கைகளால் தூண்டப் பெற்றது. சில முக்கிய பௌத்தக் கொள்கைகள் சீனர் கருத்து முறைகளை வளர்த்ததில் நிலைத்த உதவியைச் செய்தன. இப் புது இயக்கம் புதிய கன்பூசியஸ் இயக்கம் என்பதாகும்.

6

இப்புது இயக்கம் பழைய சீன மெய்ப்பொருள் இயலை உயிர் உண்டாக்க எழுந்தது. பௌத்த சமயத்திற்கு ஒருவாறு எதிராக எழுந்தது. பௌத்த சமயத்தை எதிர்த்த போராட்டங்கள் எல்லாம் தோல்வியுற்றன. ஆனால் இப்போது இந்தியாவிலும் சீனாவிலும் பௌத்த சமயம் அதன் சமய நிலையில் தளர்ச்சியுற்று இருந்தது. புத்தரின் மெய்ப் பொருளியல் குறித்த வரையில் அதன் புலமைக் கொள்கைகள் சமய முறையுள் சேர்க்கப்படாதவர்களுக்கு ஒன்றும் விளங்காதவைகளாக இருந்தன. யாவரும் விரும்பத்தக்க பௌத்த மத மெய்ப்பொருள் கொள்கைகள் செங் செள, சி-காய், தியான கொள்கை முறை ஆசிரியர்கள் இவர்களின் விளக்கங்களால் சீனர்களுக்குக் கிடைத்திருந்தன. பௌத்த சமயம் அதன் பழைய புகழால் உயர்ந்த பெருமையை அப்போதும் பெற்றிருந்தது. ஆதலின் அதனுடன் மீண்டும் போர்தொடுக்க முயற்சிகள் எழுந்தன. புது இயக்கம் பழைய மெய்ப்பொருள் கருத்தை மெய்ப்பிக்க எழுந்தபோதிலும் அது உண்டாக்கிய மெய்ப்பொருள் கருத்துக்கள், பழைய கருத்துக்களில் சிலவற்றையே உட்கொண்டிருந்தது. அது தான் அழிக்கக் கருதிய பௌத்த சமயக் கருத்துக்களையே பெரும்பாலும் கொண்டிருந்தது. கணக்கு இயல், வான இயல், உயிர் இயல் முதலியவற்றைக் குறித்துத் தெளிவான விஞ்ஞானக் கருத்துக்கள் சிலவற்றை பௌத்தம் சேர்த்தது. புருஷ, பிரகிருதி கொள்கையையுடைய சாங்கியமும், அணுக்கொள்கையையுடைய வைசேடிகமும், சர்வாஸ்த்திவாதப் பொருள் முதல் கொள்கையும், படிப்படி உள்ளது சிறக்கும் கொள்கையும், பௌத்த நூல்களின் மூலமும் சீன பௌத்த புலவர்கள் இயற்றிய நூல்களின் மூலமும் சீனர்களுக்குத் தெரிய வந்தன.

இப்புது இயக்கத்தின் முக்கியமான தலைவர்கள் ஷௌ-த்சேயு (Shauo Tseu) (கி. பி. 1017-1073) ஷௌ வோ-த்ஷேயூ (Shauo Tseu) (கி. பி. 1011–1077) செங்-ஹௌ (Cheng-How) (கி பி. 1032 - 1085) செங்-இ (Cheng-Yi) (கி. பி. 1033-1107) சூஹி (Chuhi) (கி பி. 1130-1200) முதலியோர் ஆகும். இவர்கள் உருவாக்கிய கொள்கைமுறை சூஹி என்பவரால் நிறைவு செய்யப்

பெற்றது. பழைய மெய்ப்பொருள் கருத்தாளர்களுக்கு மாருக, 'சூகி' கடவுள் இல்லை, அரச அதிகாரம் இல்லை நீதி கூறும் நடுவர் இல்லை, தெய்வத்தன்மை என்பது இல்லை என்று நிலைநிறுத்தினர். இப்பிரபஞ்ச முழுதும் எப்பொழுதும் உடன் உள்ள இரு தத்துவங்களால் நிறைந் தவை; லீ (Li) கீ (Ki) என்பவை அவையாகும். அவை மேல் வரம்புத் தத்துவமும், பொருளும் ஆவன. அவை களுக்குத் தனித்தனி இயல்புகள் இருந்த போதிலும், ஒன்றி லிருந்தும் ஒன்றைப் பிரிக்க முடியாதவை. மேல்வரம்புத் தத்துவம் என்பது அதுவே இயக்கும் ஆற்றலாக அமை வதால் 'தைகி' (Taiki) என்றும் பெயர் பெறும். அது காண முடியாதது. மிக நுண்மை வாய்ந்தது. ஆதலின் 'வூகி' (Wuki) என்றும் பெயர் பெறும். இது எல்லை யற்றது. எப்பொழுதும் உள்ளது, அழிக்க முடியாதது. மாற்ற முடியாதது, ஒரே தன்மை கொண்டது, அறிய முடியாதது, உணர முடியாதது. உணர்ச்சியற்றது. இம் மேல்வரம்புத் தத்துவத்தால் தூண்டப்பட்டுப் பொருள்கள் யாங் (Yang) வளர்வதாகவும், இன் (Yin) பின் அடைவ தாகவும் தோன்றுகின்றன. தைகி என்பது பொருள் வடிவம் அற்றது. படைக்கும் ஆற்றல் அற்றது. அதற்கு எல்லாம் கடந்த தன்மை இருந்த போதிலும், அதற்கு உண்மையான வாழ்வு உண்டு. இங்கு சூகி, என்பவர் 'தைகி' என்பதை பௌத்தர்கள் கருதும் உள்பொருளினும் வேருகக் கருதுகின்ருர் 'தைகி' என்பது ஐந்து ஆதாரங்கள் கொண்ட 'லீ' என்பதும், இன் என்பதும் யாங் என்பதும் சேர்ந்தது என்று அவர் கூறுகின்ருர். இவையெல்லாம் உண்மையற்றவை அல்ல. உண்மை யற்றவை ஆனல் பௌத்தர்கள் கூறும் பொருளின் தன்மைக்கு ஒப்பதாகும். பௌத்தர்கள் உண்மையல்ல என்று கூறும் கருத்து முற்றிலும் தவருனது அன்று. அவ் வுண்மையற்றதன் பின்னே 'லீ' என்பது இருத்தல் வேண்டும் நாம் இருப்பது உண்மையல்ல என்ருல் உண்மையான 'லீ' இருப்பதை நாம் அறியோம். ஆதலின் இக்கருத்து முடிவற்றது அன்று எனவும் அவர் கூறி யுள்ளார். பௌத்தர்களின் வாழ்க்கையைப் பற்றிய கருத்தை இது தவருகக் கூறுவதாகும். இவ்வுலகம் உண்மையானதன்று. ஆனல் இவ்வாறு கூறுவது இவ் வுலகம் முற்றிலும் உண்மையன்று எனக் கூறுவது ஆகாது.

தொடர்பு கொள் நோக்கத்தோடு காண்போமானால் மற்றவற்றைப் போல் உலகம் உள்பொருளேயாகும். உயரிய மெய்ப்பொருள் என்பது எல்லாம் கடந்தது, யாவற்றுள்ளும் கலந்ததும் ஆகும். அதை இப்படிப்பட்டது எனக் கூற இயலாது, ஆனல் அது அடைய முடியாதது என்பது இதற்குப் பொருளன்று. மேல்வரம்புத் தத்துவத்திற்கும், பொருளுக்கும் உள்ள தொடர்பைப் பற்றியும் அவற்றின் படிப்படி வளர்ச்சியைப் பற்றியும் சூகி, பின்வருமாறு கூறுகின்றார். மேல் வரம்புத் தத்துவம், பொருளுக்குப் புறத்தே இருப்பதன்று, பொருளை இயக்குவது அது. அது தனியாக இருப்பது இல்லை, இருக்கவும் இயலாது. இம்மேல்வரம்புத் தத்துவம் அசையாது. இருக்கும்போது இவ்வுலகிலுள்ள உயிர்களின் தோற்றத்தை அது உண்டாக்குகிறது. இத் தோற்றங்கள் ஒன்றின் பின் ஒன்ருய் நிகழ்வன அல்ல. அவையாவும் உடன்பிறந்தனவாகும். ஆற்றல் செயலாக மாறுகின்றதும், காணமுடியாததும் காணக்கூடியதாக ஆதலும் ஆகும்; ஒவ்வொரு தனிமனிதனிடத்திலும் உள்ள மேல்வரம்புத் தத்துவத்தின் ஒரு தளிராகும்; அதனின்று வேருனது அன்று. தனி மேல்வரம்புத் தத்துவத்திற்கும், பிரபஞ்ச மேல்வரம்புத் தத்துவத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு ஆயிரம் நீர்க்குடங்களில் திங்கள் தோன்றுவது போலவும் திங்கள் எக்காலத்திலும் மாருது இருப்பது போலவும் ஆகும்.

சூகி, மறுபிறப்பை நம்புகிறவர் அல்லர். இறத்தலோடு எல்லாம் கரைந்து விடுகின்றன. மனிதன் பிறக்கின்ற பொழுது அவன் மூலப் பொருள்கள் மேல் வரம்புத் தத்துவம் பொருள் ஆகிய இருபெரும் களஞ்சியத்திலிருந்து புதிதாகப் பெறப்படுகின்றன. வாழ்வு என்பது பின் வருவோர்களால் தொடர்ந்து நடைபெறுகின்றது. முன்ஞேர்களின் சில பண்புகள் அவர்கள் மூலம் தொடர்ந்து வருகின்றன. பின்தோன்றி வருவோர்கள் கடலின் அலை போன்றவர்கள். முதல் அலை, இரண்டாவது அலை ஆவதில்லை; மூன்றும் அலை இரண்டாம் அலையும் அன்று. அவையெல்லாம் ஒரே நீரின் பல வடிவங்கள் ஆகும். இதைப் போலவே தனி மனிதன் நில உலகம், விண் உலகம் ஆகியவற்றின், பிரபஞ்ச மேல் வரம்புத் தத்துவத்தின் வடிவமும், பொருளின் வடிவமும் ஆகும். அதே மூலப் பொருள்களின்

வடிவமே அவன் முன்னோர்களும். ஆதலின் அவன் தன் முன்னோர்களில் ஒருவன் ஆகின்றான். அப்படி அவன் ஆவது மேல் வரம்புத் தத்துவமும் பொருளும் சேர்ந்து அவனுள் இருக்கும் தன்மையால் ஆகும்.

இம்மெய்ப்பொருள் கருத்தும், அடிப்படைக் கொள்கை தையன் தை மெய்ப்பொருள் கருத்திற்கு முற்றிலும் மாறானது அல்ல. 'சிக்காய்' என்பவர் என்று முள்ள காரண காரியத் தொடர்பை ஒப்புக் கொண்டார் என்பதை முன்பே கண்டோம். இக்காரண காரியக் கொள்கை இடம், காலம் என்பவற்றிற்குத் தனிப்பட்டது, இக்காரண காரியத் தொடர்புச் சங்கிலி எல்லையற்றது. ஒரு காரியம், மற்றொன்றின் காரணமாகத் தொடர்ந்து செல்கின்றது. பிரபஞ்சத்தின் சாரம் என்றுமுள்ளது. அதனுள் தோன்றும் உயிர்கள் நிலைத்த உண்மையாகிப் பெரிய கடலில் தோன்றும் இமைப்பொழுது இருக்கும் நீடிக்கும் அலைகளை ஒப்பன. இக்கடலின் அலைகள் அக்கடல் நீரைக் குறைப்பதும் இல்லை; மிகச் செய்வனவும் இல்லை. இதே உண்மை பிழையற்ற தோற்ற உலகிற் கெல்லாம் பொருந்தும். அவற்றுள் இரண்டு காரணங்கள் உண்டு. ஒன்று, முதற்காரணம், மற்றொன்று நிமித்த காரணம். ஒரு ஒப்பற்ற முதற் காரணமும் அளவற்ற நிமித்த காரணங்களும் கணக்கற்ற உயிர்களைத் தோற்றுவிக் கின்றன. அவ்வுயிர்கள் ஒவ்வொன்றும் தோற்றத்தில் வேறுபடுகின்றன. எல்லையற்ற என்றும் உள்ள அழிக்க முடியாத மேல் வரம்புத் தத்துவத்தின் தூண்டுதலால் வளர் தலும், குறைதலும் நேருகின்றன, என்பது சூகி என் பவரின் படிமுறை வளர்ச்சிக் கொள்கையாகும். இது ஒரே மெய்ப்பொருள் கருத்தை வேறுமுறையாகக் கூறியதாகும்.

மேல்வரம்புத் தத்துவத்திற்கும், உலகிற்கும், தோற்ற உலகிற்கும், உள்பொருளுக்கும் உள்பொருளைப் பற்றியும் புதிய கன்பூஸியன் கொள்கையர்கள் பௌத்தக் கொள் கையை ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். 'செங் ஹௌ' (Cheng Huo) என்பவர் கூறிய; ஆன்மீக அமைதி என்று நான் கூறியதாவது செயலிலும் ஒரு அமைதி இருக்கின்றது. அசைவற்ற தன்மையிலும் அமைதி இருக்கின்றது. வரப் போவதைக் கருதுவதும் இல்லை, சென்றதைக் கருதுவதும் இல்லை. உள்ளே உள்ளது புறம்பே உள்ளது என்ற

வேற்றுமை இல்லை. புறத்தேயுள்ள பொருள்களைப் புறப் பொருள்கள் என்றும் அவற்றால் நீ தொடர்பு கொள் கின்றாய் என்றும் கருதுவாயானால் உன்னுடைய தன்மையை வெளி என்றும், உள் என்றும் இரண்டாகப் பகுத்துக் கொள்கின்றாய். உன்னுடைய இயற்கை, நீ வெளியே உள்ள பொருள்களைப் பின்பற்றுவது என்று நீ கருதுவாயானால் அப்படி அத்தன்மை வெளியே தொழிற் படுகின்றபொழுது உன்னுள் இருப்பது யாது? இப்புறப் பொருள் இழக்கப்படுவதை ஒரு நோக்கத்தைக் கொண்டு நீ விலக்கிக் கொள்ளலாம். நீ அப்படிச் செய்தால் அது உன்னுடைய இயற்கையில் உட்புறம், வெளிப்புறம் என்ற வேற்றுமை இல்லை என்பதை நீ புறக்கணிக்கின்றாய். புறத்தே உள்ளவைகளைத் தவறானவை என்றும் உள்ளே உள்ளதைச் சரியானவை என்றும் கருதினாலும் அதுவும் நல்லதன்று. அதுவும் புறம், உள் என்ற வேற்றுமை இல்லை என்பதை மறந்தது போல் ஆகும். இந்த வேற்றுமையை நீ மறந்தால் உனக்குத் தெளிவான நிலை யுண்டு உன்னைக் கலைப்பது அங்கு ஒன்றும் இல்லை. அந்த நிலையில் உனக்கு ஆன்மீக அமைதி பிறக்கின்றது. ஆன்மீக அமைதி பிறந்தால் நீ தெளிந்த மனமுடையவன் ஆகின்றாய். நீ தெளிந்த மனம் உடையவன் ஆனால் நீ பிறவற்றிற்காக உழைக்கும் போது பிறவற்றைக் கருதி உழைக்கும்போது அவ்வுழைப்பில் உன்னைப்பற்றிக் கொள்வது எது இருக்கின்றது?" தியானக் கொள்கை யின்படி வாழ்க்கையில் யாவும் புத்த தன்மை வாய்ந்தவை. இக்கருத்தின்படி உள் என்பதும் இல்லை, வெளி என்பதும் இல்லை இவ்விரண்டும் ஒரே உள் பொருளில் அமை கின்றன. நிருவாணம் என்பதற்கும், சம்சாரம் என்பதற்கும் வேற்றுமையில்லை. அவை இரண்டும் ஒரே உள்பொருளில் உள்ளன. வாழ்க்கையைப் பற்றிய இதே கருத்தைத்தான் 'செங் ஹௌ' மொழி பெயர்த்திருக்கிறார். புதியதொரு மெய்ப்பொருள் இயலைத் தோற்றுவித்தனர். இது இக் காலம் வரையில் சீனர்கள் மனத்தைப் பெரிதும் இயக்கி வந்தது. பிற்பட்ட அடுத்த நூற்றாண்டுகளில் பௌத்த மதம் சோர்வு அடைந்ததால் இப்புது இயக்கத்தில் பௌத்த சமயம் கொண்ட பங்கை மக்கள் மறந்தனர். தியானக் கொள்கை முறையும், 'தையன் தை' கொள்கை முறையும், இதற்கு வழியமைத்தன என்பதை மறுத்தல்

இயலாது. இப் புது மெய்ப்பொருள் இயல், பௌத்த மெய்ப்பொருளியல் அடிப்படைத் தத்துவங்களைத் தன்னுள் அமைத்துக் கொண்டதால், அது உலகத்திற்கு எல்லாம் பொருந்தும் தன்மையுள்ளதாயிற்று. பௌத்தக் கொள்கைகள் ஒரு தனிக் கொள்கை முறையாகக் கொள்வது மிகைபட்டது என அறிவாளிகள் கொண்டனர்.

7

சீனர் நாகரிகத்தை வளர்த்ததில் இந்தியாவிற்கும் பெரும் பங்குண்டு. ஒருவகை, கடவுட் கொள்கைகளைக் கொண்ட சமய நம்பிக்கையை உண்டு பண்ணியதோடு, பௌத்த சமயம் மறுபிறப்புக் கொள்கையைக் காரண, காரியக் கருத்தை நற்பயன் அடைதல், பழிவாங்குதல் முதலியவற்றின் நம்பிக்கையையும் சீன நாட்டில் சேர்த்தது. கன்பூஸியஸின் அறக்கொள்கைகள் பொது வாழ்வுக்குரிய நோக்கத்தை உண்டு பண்ணியிருந்தபோதிலும், இக்கொள்கைகள் சீனர்கள் மனத்தில் அவற்றை வேர் ஊன்றின. உள் பொருள் இயற்கையிற் காணும் எவற்றிலும் கலந்திருக்கும் கருத்தும், யாவையும் நிலையற்றவை என்னும் கருத்தும், சீனர் உணர்வுகளுக்கும், புலவர்கள் (கலைஞர்கள்) எண்ணங்களுக்கும் நிலைபெற்ற, ஆக்கம் அளித்தன. சீனர்களின் அழகைப் பற்றிய கருத்தையும் ஆக்கம்பெறச் செய்தது. 'தாங்' (Tang) காலத்தில் பாவலர்கள் யாவரும் இவற்றின் ஆற்றலின் கீழ் இருந்து வேலை செய்தனர். இவர்கள் இயற்கைக் காட்சிகளில் ஆழ்ந்த உணர்வு பெற்றுத் தாங்கள் பிரிக்க முடியாதபடி அவற்றுடன் ஒன்றுபட்டதாகவும் கருதினர். யாவும் விரைந்து மாறும் தன்மையைப் பற்றி அறிந்தனர். அதைக் குறித்துத் துன்ப உணர்வும் எய்தினர். கலைஞர்கள் உள்பொருளின் உயர்ந்த அறிகுறியை இயற்கையில் கண்டனர். இலைகளின் பசுமையில், பறவைகளின் இசையிலும் உண்மைப் பொருளின் உயர்ந்த அறிகுறிகளைக் கண்டனர். பௌத்த சமயம் சீனர்களுக்கு ஆழ்ந்த சமய உணர்வையும் நிறைந்த சமயத்தையும், அளித்தது. சீனவில் காணும் பெரிய கலைகளின் எழுச்சிக்குத் தெய்வீக ஊக்கம் அளித்தது. இதை நாம் யுன்காங், லுங்மென் (Yun Kang, Lung Men) டன் கௌங் (Tun Huang) முதலிய இடங்களிலும் மற்ற இடங்களிலும் காண்கின்றோம்.

———

அதிகாரம் - 24

சீன – பௌத்த சமயத்தின் பத்து வகைக் கொள்கை முறைகள்

சீன பௌத்த சமயத்தின் வளர்ச்சியிற் பல கொள்கை முறைகள் ('இட்சங்') (Tsung) தோன்றின. பௌத்த சமயப் பெயர்களாகிய ஹீனயானு, மகாயானு முதலிய இந்தியப் பெயர்களுக்கு வேருன பெயர்களை இவை பெற்றன. பௌத்தப் பெயர்கள் சீனுவில் பெற்ற மறு உருவங்கள் அல்லது மறு தோற்றங்கள் அல்ல; அவை அவற்ருேடு ஒத்த பகுதிகளும் அல்ல. சீனர்கள் பௌத்த சமயப் பல்வேறு கொள்கைகளை அறிந்ததிலிருந்தும், உணர்ந்ததிலிருந்தும் அவர் நாட்டில் வளர்ந்த சொந்த வளர்ச்சிகள் இட்சங் என்பவை ஆகும். இக்கொள் கைகள் தற்செயலாய்ச் சீன நாட்டிற் சேர்ந்தன. இவை, இந்தியத் துறவிகளாலும், புண்ணிய பயணத்தை மேற் கொண்ட சீனப் புலவர்களாலும் சீன நாட்டிற்கு எடுத்துச் சென்றனவாகும்.

இக்கொள்கை முறைகளில் பல ஐந்தாவது நூற்ருண் டிற்கும் எட்டாவது நூற்ருண்டிற்கும் இடையே ஏற்பட் டவை. இவைகளின் பெருக்கத்திலும், வளர்ச்சியிலும் இவற்றுள் பல வேற்றுமை ஒழிந்து ஒன்ருேடு ஒன்று சேர்ந்தன; தனிக் கொள்கை முறையாக வாழும் இயல்பை யும் இழந்தன. இவற்றின் நெகிழ்ச்சித் தன்மை, இவை பல கொள்கைகளின் கலப்பு என்பதைச் சிறப்பாகக் குறிக் கும். சீன, பௌத்த மடங்களில் பல்வேறு கொள்கை முறையைச் சார்ந்த பல துறவிகள் பலர் ஒன்று சேர்ந்து வாழ்வதிலும் இசைவுடன் நடந்துகொள்வதிலும் எவ்வித இடர்ப்பாடும் நேரவில்லை.

மரபின்படி பத்துவகைக் கொள்கை முறைகள் கூறப் பெறுகின்றன. இவற்றின் பெயர்கள் நூல்களின் பெயரா கவோ அல்லது கொள்கையின் அடிப்படைப் பெயராகவோ

இவற்றைத் தோற்றுவித்த அல்லது வளர்ந்த இடத்தின் பெயராகவோ அமைகின்றன. அவை யாவன :

(1) சேங் ஷு (Cheng Shih) உண்மை வெற்றி.

(2) ஸன் லுன் (San Lun) மூன்று சாத்திரங்கள்.

(3) சான் (Chan) தியானம் என்னும் சமஸ்கிருத வார்த்தையின் திரிபு. இதை, இட்சங் மேன் (Tsung-Men) பிழைத்தோடும் வழியின் கதவு என்றும் கூறுவர்.

(4) தையன்தை (Tientai); சேகியாங் (Chekiang) என்னும் மாநிலத்தில் ஏற்பட்ட மடத்தின் பெயரால் இப் பெயர் பெற்றது. இதற்கு பாஹுவா (Fa-Hwa) நல்ல சட்டம் என்றும் பெயர் உண்டு. (5) லியன் (Lien) (தாமரை) இதைத் தோற்றுவித்தவர் தாமரை நிறைந்த குளத்தின் அருகே வாழ்ந்தவர் ஆதலின் இப்பெயர் பெற்றது. (6) பாஸியாங் (Fa Hsiang) என்னும் தலைப் பைக் கொண்டது. தர்ம லட்சண என்னும் சம்ஸ்கிருத நூலின் மொழி பெயர்ப்பு. (7) சூ-ஷே (Chü She); கோஸா (Kosa) என்னும் சம்ஸ்கிருத வார்த்தையைப் பெயர்த்து எழுதியது. அதன் முக்கிய சமய நூலாகிய அபிதர்மகோஸ சாஸ்த்திரம் என்பதை இது உணர்த்தும். (8) ஹுவாயென் (Hua-Yen) இதன் முக்கிய சமய நூலா கிய அவதம்ஸு சாஸ்த்திரம் என்னும் சமஸ்கிருதப்பெயரின் மொழிபெயர்ப்பு இது. (9) லூ (Lü); வினயா (Vinaya) என்பதன் மொழி பெயர்ப்பு. இது நான்ஷான் (Nan Shan) என்றும் பெயர் பெறும். இக்கொள்கை முறை வளர்ந்த ஷென்ஷி (Shen-Shi) மாநிலத்தில் உள்ள தென் மலை என்பதை இப்பெயர் குறிக்கும். (10) சேன்யென் (Chen Yen); உண்மையான வார்த்தை; இதற்கு, மீ-சியௌ (Mi Chiao) மறைவுரை போதனை என்றும் பெயர் உண்டு.

இக்கொள்கை முறைகள் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பு அற்றன அல்ல. அவற்றுள் சில 3, 5, 10 ஆகிய கொள்கை முறைகள் மற்றக் கொள்கை முறைகளுக்கு ஊக்கம் தந்தன. நாளடைவில் கொள்கை முறை என்னும் தன்மை மாறி சீன, பௌத்தத்தின் பொதுத்தன்மையாக அல்லது கோட்பாடாக மாறின.

இவற்றுள் மிகப் பழமையானது ஐந்தாம் கொள்கை முறை. இது ஹுயிவான் (கி. பி 333–416) (Huiyüan) என்பவரால் நான்காம் நூற்றுண்டில் தோற்றுவிக்கப் பட்டது. இது பல நூற்றுண்டுகள் செழிப்புற்று இருந்தது. தாவோக் கொள்கையினர் புத்த மதத்தை மேற்கொண்டு இக்கொள்கைகளைத் தம்முடையதாக்கிக் கொண்டதன் முதற்பயன் இதுவாகலாம். இதைத் தோற்றுவித்தர், தாம் புத்த மதத்தைத் தழுவிய பின்பும் தாவோக் கொள்கையில் மிக்க ஆர்வம் உடையவராக இருந்தார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பௌத்த சமயத்தைச் சேர்ந்த பிறகும் அவருடைய தாவோக் கொள்கையைச் சார்ந்தவராகவே இருந்து வந்தார். இதன் முக்கிய சமய நூல்கள் மூன்று. அவற்றுள் இரண்டு சமஸ்கிருத மகாயான நூல்; சுகாவதீவியூக (Sukhā Vatī–Vyūha) என்பது விரிந்த முறையிலும் குறுகிய முறையிலும் பௌத்த சுவர்க்கம் என்பதை விவரிக்கின்றது. தாவோக் கொள்கையினரின் கலைப் பண்பும், புனைவியல் திறமும் இவ்வின்ப சுவர்க்கத்தின் கருத்தைப் பற்றிக்கொண்டது போலும். ஒரு முறை அங்கு அனுப்பப்பட்டவன் இறக்கும் தன்மையுள்ள வாழ்வை இங்கு நுகரக்கூடும்.

இறவாத தன்மையை அடைவது என்னும் கருத்து சீனவில் வூ (Wu.) என்னும் குருமார்கள் பழகி வந்த பழைய மாய மந்திரக் கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். மூன்றும், நான்காம் நூற்றுண்டுகளில் பழைய தாவோக் கொள்கையின் அனுபூதி மெய்ப்பொருளைக் கூறும் தாவோ நூல் சங் இட்ஸே (Chungtse) என்பதும் இக் கோட்பாட்டால் உறிஞ்சப்பட்டு கலப்பு எய்தியது. வூ (Wu.) குருமார்கள் சுவர்க்கத்திற்குப் போகும் வழியென்றும், இறவாத வாழ்க்கை வழியென்றும், இரசவாதம் செய்வதிற் பழகி வந்தனர். தாவோக் கொள்கையை நிறுவிய லோட்டஸ் கொள்கை முறை இந்த இரசவாதக் கருத்தை ஆன்மீக முறையாக்கிப் பண்பாடற்ற மாய மந்திரங்களுக்கும், இரசவாதங்களுக்கும் பதிலாக ஆன்ம லாபம் தரும் முறைகளைச் சேர்த்தது. இக்கொள்கை முறை 'வெள்ளை வழி' பைதாவோ (Pai-Tao) என்னும் கோட்பாட்டை வளர்த்தது. இவ்வழி மஹாயானர்கள் தந்த அமிதாபா என்னும் பெயருடன் புத்தர், நம்பிக்கையுள்ள ஆன்மாக்களை இவ்

வழியே சுவர்க்கத்திற்கு நடத்திச் சென்ற வழியாகும். சமய வழக்கங்களின் இடர்ப்பாடுகளேயும் சிக்கல்களேயும் குறுக்கி அமிதாபா என்பவரிடத்தில் தீராத, ஆர்வம் தரும் எளிய நம்பிக்கையை இக் கொள்கையால் உண்டு பண்ணினர். இக்கொள்கையிலிருந்து ' அமிதிஸ்' கோட்பாடு (Amidists) எனப் பெயர் பெறும் சீனர் கோட்பாடு தோன்றியதாகும். சமய நூல்கள் கூறும் பேரின்ப சுவர்க்கம் என்பது, மேற்கு சுவர்க்கம் அல்லது ' தூய பூமி ' என்று அமிதியர் கூறுவர்.

இதற்கு அடுத்து. சீனர் பௌத்த சமயத்தில் எழுந்த கொள்கை முறை மேலே கூறிய மூன்ரும் கொள்கை முறையாகும். ' லோட்டஸ் கொள்கை முறை', நம்பிக்கையை முக்கியமாகக் கொண்டதைப் போல, தியர்னக் கொள்கை முறை உள்ளுணர்வை முக்கியமாகக் கொண்டது. காப்பாற்றும் இவ்வுணர்வு தியானத்தில் திடீரெனத் தோன்றுகிறது. இது வெறுமைத் தியானம் எனப்படும். பௌத்த சமயத்தின் பழைய தியானக் கொள்கை, ஹீனயானவிலிருந்து மஹாயானவிற்குச் சென்ற, இக்கொள்கையே மிக முக்கியமாகக் கருதப்பட்டது. இந்தத் தன்மை அல்லது ' புத்தரின் ஆன்மக் கூறு ' (Dharma Kaya) ஒவ்வொருவர் உள்ளத்திலும் பதிந்திருக்கின்றது. (சீன மொழியில் பா-தென் எனப்படும்) தியானத்திற் பழகுவோர் தம்மை அதனுடன் ஒன்ருக்கிக்கொள்ள வேண்டும். புத்த தன்மையை ' எழுப்புவது ' என்றே இம்முறை பெயர் பெறும்.

போதி தர்மன் என்னும் இந்தியத் துறவியால் சீனவில் இக்கொள்கை ஏற்பட்டது. இவர் காண்டன் என்னும் இடத்தில் கி. பி. 520 அல்லது 526-ம் ஆண்டில் வந்து சேர்ந்தார். இவரைப் பற்றி வியத்தகு செயல் பல செய்பவராகப் பற்பல கதைகளேச் சீனர்கள் தோற்றுவித்தனர்.

சீனர் மரபு வரலாற்றில் இப் போதி தர்மனுக்கும் சீனப் பேரரசர் வூ-தி (Wu-Ti) என்பவருக்கும் உரையாடல் நிகழ்ந்ததாகக் கூறப்பெறுகிறது. இவ்வுரையாடலிலிருந்து போதி தர்மன் மஹாயான பௌத்தத்தின் சூன்ய வாதத்தைப் பின்பற்றியவர் எனத் தோன்றுகின்றது. நற்செயல்களாலும், சமய நூல்களேக் கற்றறிவதாலும் பெறும் பேறு ஒன்றுமில்லையெனப் போதி தர்மன் போதித்ததாலும்

எல்லாம் ஒன்றுமற்ற வெறுமையாகின்றபோது தூயது என்பது ஒன்றுமில்லை எனச் சீனப் பேரரசருக்கு அவர் கூறியதாலும் அவர் மூங்கிற்காட்டின் அறிஞர் எழுவரைச் சார்ந்தவராகத் தாவோக் கொள்கையினர் கருதினர். இவ் வெழுவர் இட்சின் (Tsin Dynasty) குலத்தோர் ஆட்சிக் கால முற்பகுதியில் (கி. பி. 265-376) இருந்தவர்கள். கன் பூஸியஸ் கொள்கையைச் சார்ந்த வரலாற்று ஆசிரியர்கள், இவர்களைப் பகைமைக் கண்ணோடு கண்டனர். இவர்கள் சூன்யத்தையும், செயலற்ற தன்மையையும் வழங்குபவர்கள் (உயர்த்துபவர்கள்). சட்டத்தையும், சடங்குகளையும் அவமதித்தவர்கள். அளவுக்கு மிஞ்சிச் சாராயத்தைக் குடிப்பவர்கள். இவ்வுலக நிகழ்ச்சிகளை அவமதித்தவர்கள் என்று கூறுகின்றனர்.

தாவோ நூலின் அனுபூதிக் கருத்துக்களோடும் தாவோ–தே-சிங்க் (Tao Teh Ching) என்பவரின் நகைச் சுவை பாதியும், நீதிமுறை பாதியும் கொண்ட சுவைமிக்க ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளோடும் போதி தர்மன் கூறிய அறி வுரைகள் எவ்வாறோ ஒத்திருந்தன. லின்-யூட்டன் (Lin Yutang) கூறுவதுபோல சௌ இட்ஸே என்பவரின் அனு பூதிக் கருத்துக்கள் அகந்தை என்னும் களைகளைப் பறித்தல், அமைதியில் ஆழ்ந்து, தனித்திருக்கும் ஒன்றைக் காணுதல் முதலிய சீனக் கருத்துக்கள் பின்னின்று ஊக்கச் சான் புத்தக் கொள்கைகள் (Chan Buddhism) வளர்ந்தனவாகும்.

சான் கொள்கை முறை (Chan School) ஆறும் நூற் றாண்டின் கடைசியில் அது தோன்றிய பிறகு சீனாவில் பல நூற்றாண்டுகள் தழைத்திருந்தது. அதனினின்றும் ஐந்து கொள்கை முறைகள் எழ அது இடம் தந்தது. அவற்றுள் ஒன்று லின்–சி (Lin-Chi) இன்றும் உள்ளது. லின்-சி என்பது ஒரு இடத்தின் பெயரால் அமைந்ததாகும். இந்தச் சான் கொள்கை முறை ஸென் (Zen) என்ற பெயருடன் ஜப்பான் நாட்டில் மிக வளம் பெற்றது. கையோட்டோ (Kyoto) என்னும் ஊரை அதற்குத் தலைநகராகக்கொண்டு அது இன்னும் செழித்திருக்கின்றது.

சீன பௌத்தத்தின் குறிப்பிட்ட இக்கொள்கை முறை கன்பூஸியஸ் கொள்கை முறைக்கு முற்றிலும் மாறானது. பதினைந்தாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் சீன எழுத்தாளரில்

சிறந்தவராகிய வாங்-யாங்-மிங் (Wang-Yang-Ming) என்பவர் இக்கொள்கையின் கருத்து சீனர்களுக்குப் புதிதன்று என்று காட்ட முற்பட்டார். இக்கருத்து மென்ஸியஸ் என்பவர் (லியாங்சிக்) (Liang Chih) உள்உணர்வு என்பது மனத்தின் தியானத்தால் தானே பெறுவது என்று கொண்ட கருத்தில் இது அடங்கி இருப்பதாகக் காட்டினர்.

நான்காம் கொள்கை முறை, சான் கொள்கை முறையின் உச்ச குறிக்கோள் வழியை எதிர்த்து அதனினின்றும் எழுந்ததாகும். இங்குச் சீனர் மனம் வேறுபடும் பல கொள்கைகளை ஒன்றுபடுத்தும் சொந்த முயற்சியில் ஈடுபடுவதைக் காண்கிறோம். இக்கொள்கை முறை ஷத் தர்ம புண்டரீக (Sad Dharma Pundarika) என்னும் சம்ஸ்கிருத நூலைப் பெயர் அளவில் அடிப்படையாகக் கொண்டது. நற்சட்டத்தாமரை என்று (The Lotus of the Good Law) மற்றொரு பெயரும் இது பெறுகின்றது. முக்கியமான பென் (Pen) என்னும் புத்தத்தன்மை என்பதற்கும் அதிலிருந்து பெறப்படும் சின் (Chin) என்னும் ஒன்ருக்கிய புத்தத்தன்மை என்பதற்கும் உள்ள வேறுபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டது இக்கொள்கை முறை. தாமரை (Lotus) என்னும் சமய நூலில் இக்கொள்கைக்கு நேரான மற்றொரு பகுதி உள்ளது. ஹீனயான, மஹாயான என்னும் இரு பௌத்தக் கொள்கைகளும் புத்தரின் அறிவுரைகள் பலவற்றையும் இது ஒரு புது முறையில் ஒற்றுமைப்படச் செய்கின்றது. இதன்படி புத்தருடைய வாழ்க்கையை ஐந்து பிரிவுகளாகப் பிரித்தனர். புத்தர் அறிவுரைகளில் மேற்போக்காகக் காணும் பொருத்தமின்மைக்கு ஒரு பொருத்தம் கண்டனர். அறிவுரைகளைக் கேட்ட மக்களின் மனநிலைக்கேற்ப மாற்றி அமைத்துக்கொண்டார் என்பதன் மூலம் பொருத்தம் கண்டனர். மஹாயானக் கொள்கை முறையினரும் இவ்வாறே பொருத்தம் காண்பர். புத்தருடைய சொற்களில் இவ்வாறு வெளிப்படையான பொருள்களும் மறையுரையான பொருள்களும் தோன்றுவன ஆயின. இக்கொள்கை முறை, பௌத்த சமய நூல்களில் உண்மைப் பொருளைக் காண்பதற்கு ஒரு வழியையும் வகுத்தது. எட்கின்ஸ் (Edkins) என்பவர் கூறுகின்றவாறு தையன்தை (Tien Tai) கொள்கை முறையின் முக்கிய நோக்கம் பௌத்த சமய நூல்கள் எல்லாவற்றையும் நம்பத்

தக்கவை என ஏற்காமலும் அவையாவும், முதிர்ந்த ஒரு குறிக்கோள் நெறியன என முற்றிலும் அவற்றைத் தள்ளிவிடாமலும் நடுவே சென்ற வழி இதுவாகும். அவ்விரு கருத்து நிலைகளையும், பௌத்த மதத்தின் உண்மை வளர்ச்சி என்று கருதி அவ்விரு நிலையையும் ஒற்றுமைப் படுத்திப் பொருத்திக் காணும் மூன்ரும் முறையாக. ஒருமுறையை இக்கொள்கை முறை சேர்த்தது; இவ்வாறு பொருத்தி ஒற்றுமை காணும் முறை ஒன்றை மற்ரென்றிலிருந்து பிரித்துக் காண்கின்றது; ஒன்றை மற்ரென்ரேடு ஒப்பிடுகின்றது; அவற்றை ஒன்றுபடச் செய்கின்றது; அவற்றிற்கு இடையே ஒருவழியைத் தான் மேற்கொள்கிறது, என அவர் கூறுகின்ருர்.

தொடக்கத்தில் குறித்தவற்றுள் ஒன்ரும் இரண்டாம் கொள்கைமுறை நெடுநாள் நிலைத்திருக்கவில்லை. மற்றக் கொள்கை முறைகளோடு கலந்து விட்டவையாகலாம். இவற்றுள் முன்னது 'சத்திய சித்திசாஸ்திர' என்னும் பெயரையுடைய சமஸ்கிருத நூலை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இதிலிருந்து உண்மை வெற்றி என்றும் இது பெயரைப் பெற்றது. இது இந்திய (மகாயான) மாத்யமிகக் கொள்கை முறையின் 'சௌராந்திக' உட்பிரிவிற்கு நேரான சீனக் கொள்கையாகும். பின்னது நாகார்சுனருடைய இரண்டு நூல்களையும் அவர் மாணக்கர் ஆரிய தேவர் எழுதிய ஒரு நூலையும் தமக்கு முக்கிய சமய நூல்களாகக் கொண்டது.

ஆறு, ஏழு, எட்டு வரிசையில் வருபவை சீன புத்தர்களுள் புலமையாளர் கொள்கைகளைக் குறிப்பன. இவை இந்திய மஹாயானக் கொள்கைகளின் புலன்கடந்தமெய்ப் பொருளியல் கருத்துக்களால் வளம் பெற்றவை. இவற்றுள் ஒவ்வொன்றும் சமய உண்மைகளையும். வடிவத்தையும் அவ்வளவாகக் கொண்டவையல்ல. நுண்ணிய புலமைத் திறம் வாய்ந்த மெய்ப் பொருளியல் கருத்தைக் கூறுவன. ஆரும் கொள்கை முறை சீனப் புலவரும், மொழி பெயர்ப்பாளரும் ஆகிய 'யுவாங்சௌங்' (Yuanngchaung) என்பவரால் ஏற்படுத்தப்பட்டது. இந்தியாவில் புத்த சமய நூல்களைக் கற்கவும் புண்ணிய பயணத்தை மேற்கொள்ளவும் இவர் 16-ஆண்டுகள் தங்கினர். சீனவிற்கு மீண்டும் கி.பி. 645-ம் ஆண்டில் திரும்பி வந்தார். இந்திய புத்த நூல்

களை மொழி பெயர்ப்பதில் அவருடைய எஞ்சிய வாழ்நாள்களைக் கழித்தார். மகத நாட்டிலிருந்த நாளந்தாப் பல்கலைக் கழகத்தில் இவர் அதன் தலைவரான சீலபத்ரரிடம் மெய்ப்பொருளியல் பயின்றார். ஆதலினால் யுவான் சௌங் கொள்கைமுறையை சீலபத்ரர் ஏற்படுத்தியவராக உரிமை கொள்கின்றார். எட்டாம் கொள்கைமுறை "உள்பொருள் ஒன்றே" என்னும் கொள்கை முறையாகும். அதனுடைய முக்கிய கருத்து, உள்பொருள் பல்வேறு வேறுபாடுகளைக் கடந்து அவ்வேறுபாடுகள் தொடக்கத்திலிருந்த தன் வேறுவடிவங்களே எனக் கொள்ளும் தாவோக் கொள்கை முறையோடு ஒத்திருப்பது.

தாவோக் கொள்கை என்பது இந்திய மஹாயான பௌத்தத்தின் கொள்கையோடு நுண்ணிய ஒப்புமையுடையது என்பதைக் கண்டோம். இதுவே சீன பௌத்தத்தின் முக்கிய முறைகள் தோன்றுவதற்குப் பின் நிலைக்களமாக அமைந்திருந்தது. ஆனால் கன்பூஸியக் கொள்கைகள் பௌத்த கொள்கைகளுக்குப் பலவகை எதிர்ப்பைத் தோற்றுவித்தன. கன்பூஸியக் கொள்கை கடுமையாக இம்மையைக் குறித்தது. முக்கியமாக ஆருயிர்களுக்கெல்லாம் அன்பு பூண்டது. பௌத்த மதமோ மறுமையையே உறுதியாகக் கொண்டது. கன்பூஸியக் கொள்கையின் சமுதாயக் கருத்துக்களும் அரசியல் ஒழுங்கைப் பற்றிய கருத்துக்களும், குடும்ப வாழ்க்கையை அடிப்படையாகக் கொண்ட முக்கிய கருத்தையுடையன. இவை பௌத்த சமயத்தின் துறவுநிலைக்கு எதிரானவை. கி. பி, 819-ம் ஆண்டில் பேரரசர் ஷீன்டுத்சஸ் (Hsien-tsung) என்பவருக்கு ஹன்-யூ (Han-yu) என்பவர் எழுதிய கடிதம் சிறந்த பழைய உரைநடைக்கு எடுத்துக் காட்டாக சீன வரலாற்றில் அமைகின்றது. இது அப்பேரரசர் பௌத்த சமயத்தை ஆதரித்ததைக் கண்டித்து எழுதியது.

ஆயினும் ஹீனயான புத்த சமயமும், கன்பூஸியக் கொள்கை முறையும் ஒன்று சேரும் இடம் உண்டு. மனிதர்கள் அவரவர் நடத்தையைப் பற்றியும் தம் நல்நடத்தையைப் பற்றியும் வற்புறுத்துவதில் ஒன்று சேர்கின்றன. கன்பூஸியக் கொள்கையைச் சில வேளைகளில் லீ சமயம் (Religion of the Li) என்று கூறுவர். இது மொழி பெயர்க்க முடியாத சொற்றொடராகும். இது

கன்பூஸிய அறவுரைகளின் முக்கிய கருத்தை உள் அடக்கி இருப்பது. இக்கருத்திற்கு இரண்டு கூறுகள் உண்டு. தனிப்பட்ட மனிதன் நடத்தையைக் குறிக்கும் பரந்த கருத்தாக எல்லாவற்றிலும் ஒழுங்கையும், தகுதி உள்ள வற்றையே செய்வதையும் உணர்த்துவது ஒரு கூறு. இது பரந்த சமுதாயக் கருத்தாக எல்லாப் பொருளின் ஒழுங்கை யும் அவ்வவற்றிற்கு உரிய இடத்தையும் குறிப்பது, மற் றொரு கூறாகும். இதன் முந்திய பொருளில் 'லீ' என்னும் கருத்து ஹீனயான பௌத்தத்தின் 'வினய' க்கருத்தை ஒப்பதாகும். ஆதலின் ஒன்பதாம் கொள்கை முறையாகிய ஒரு சீன பௌத்தக் கொள்கை முறையாவது வினயக் கொள்கையின் அடிப்படையில் நிற்பதாகும்,

தாவே ஷுவான் (Taohsiian) கி. பி. 595-667 என்ப வர் ஏற்படுத்திய கொள்கை முறை துறவையும், துறவு ஒழுக்கத்தையும் முக்கியமாகக் கொண்டதாகும். ஹீன யான பௌத்தத்தின் உட்கருத்தை இது மிகவும் பற்றிய தாகும். இந்திய தர்ம குப்த கொள்கை முறையின் வினயா என்னும் நூலே இதன் சமய நூலாகும். லூ கொள்கை முறை கியாங்ஸு (Kiangsu) மாநிலத்தில் உள்ள பௌ-குவா-ஷான் (Pao-Hua-Shan) மடத்தையே தன் தலைமையிடமாக் கொண்டது, இக்கொள்கைமுறை இன்றும் சீனாவில் இருந்து வருகின்றது. லூ (Lu) கொள்கையின் உயிர் கன்பூஸியக் கொள்கையாகும். அதன் உள் இருப்பவை பௌத்தக் கொள்கைகளாகும்.

சீன புத்த மதத்தின் கடைசிக் கொள்கை முறை, எட்டாவது நூற்றாண்டின் இறுதியில் ஏற்படுத்தப் பெற்ற இதுவே பத்தாவது கொள்கை முறையாக அமைந்தது. இது அனுபூதிக் கொள்கை முறை ஆதலின் இதன் பெயர் மெய்ச்சொல் (True Word) அல்லது இரகசிய போதனை (Secret Teaching) என்று பெயர் பெறுகின்றது. இந்தியத் துறவி வச்ரபோதி என்பவரால் சீனாவில் பரவச் செய்த இந்திய பௌத்தத்தின் தாந்திரிக வளர்ச்சியால் இக் கொள்கை முறை தூண்டப்பெற்றதாகும். இதன் உயர்ந்த நிலையில் இக்கொள்கைமுறை வைரோசனா என்னும் பெயருடன் ஒரே புத்த ஆன்மா பல வரிசைத் தோற்றங் களாகவும் அதன் எதிர் நிழலாகவும் வெளிப்படுகின்றது என்பதைப் போதிக்கின்றது. ஆனால் எலியட் (Eliot)

என்பவர் குறிப்பிடுகின்றவாறு, இது மக்கள் விரும்பும் சாதாரண நிலையில் பல கடவுட் கொள்கையும், போலிப் பொருள் வளமும் மாய மந்திரமும் கொண்டதாக முடிந்தது.

இக்கொள்கை முறை மிக விரிவாக மறைவாற்றல் களைப் பணி கொள் சடங்குகளைப் பயன்படுத்துகின்றது. ஆதலின், இது பொது மக்களால் மிகவும் விரும்பப்படுவ தாயிற்று. நினைவுக் கெட்டாத காலத்திலிருந்து உலகத் தில் மறைந்துள்ள ஆற்றல்களைக் கட்டுப்படுத்துவதிலும், ஒழுங்குபடுத்துவதிலும் இது ஈடுபட்டிருந்தது. இந்த மறைவாற்றலைக் குறித்த சடங்குகளின் பல வரிசைகள் இன்றும் இறந்தவர் உயிர்களுக்கு நன்மை தேடுவதற்காக வழக்கத்தில் இருந்து வருகின்றன. சீன மெய்ப்பொருளி யல் இச்சடங்குகளைத் தள்ளிவிடவில்லை. பழைய சடங்கு நூல் என்பது கன்பூஸியஸ் எழுதிய பதின்மூன்று நூல் களுள் ஒன்றாகும். அனுபூதிக் கருத்தைக் கொண்ட தாந்திரிக வழக்கங்கள் சீனர்களுக்குப் பொருந்தாதன ஆகவில்லை. 'உண்மைச்சொல்' கொள்கைமுறை மிக ஆற்றல் கொண்டு ஏனைய கொள்கை முறைகளை இயக்கு கிறது. பௌத்தம் பின்னர் திபெத்திலிருந்து வந்த லாமாக் கொள்கையோடு சேர்ந்து பெருகியபோது அதற்கு ஒரு தனி நிறத்தைக் கொடுத்தது.

சமயநூல் சேர்த்தல்: சீனர்களின் இலக்கிய அறிவும் எழுதிய சொல்லிற்கு அவர்கள் தந்த மதிப்பும் பழமொழி யாக வழங்குவன. சீனாவில் பௌத்த சமயத்தைப் பரப்பிய இந்தியர்கள், சீனர்களது பண்பைப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர். புதுச் சமயத்தின் மூல நூல்களைப் பொது மக்களுக்குப் பெருகிய அளவில் அளித்தனர். சீனாவின் முதல் பௌத்த மடமாகிய லோ-யாங் (Lo-Yang) என்னும் இடத்திலுள்ள வெள்ளைப் பரிமாமடம் (White Horse Monastery) பல் நூற்றாண்டுகள் வரையில் இலக்கியம் சேகரிக்கும் தேன்கூடாக அமைந்திருந்தது. கிடைத்த மூல நூல்கள் எல்லாம் சீன மொழியில் மொழி பெயர்க்கப்பெற்றன. புதிய சொற்களும், தனிக்கருத்து களுக்குரிய சொற்றொடர் அமைப்புக்களும் பற்பல பெயர் களும் சீன மொழியுள் குவிந்தன. ஒருவகை இலக்கிய நடை பௌத்த மந்தரின் (Buddhist Mandarin) என்பது

வளர்ந்தது. இந்நடை சீன பழைய இலக்கிய நடைக்கும் வரலாற்றின் நடைக்கும் வேருக இருந்தது.

வரலாற்றின் நோக்கத்தோடு காணுமிடத்து சமய நூல்களைச் சீனர்கள் சேர்த்ததன் பயன் இருவகைப்படும். முதலாவதாக, மஹாயான பௌத்தம், இந்தியாவில் வளர்ந்ததைப் பற்றிச் சற்று ஒளி பெறுகிரும். பற்பல மஹாயனக் கொள்கை முறைகளுள் முக்கியமான ஆண்டு வரிசைப்படுத்த இவை துணை செய்கின்றன. மஹாயான முதல் நூல்கள் பல இழந்து போனவற்றை அவற்றின் மொழி பெயர்ப்புகளை அவை மூலத்துக்குச் சரியானவை எனக் கூற இயலாதபோதிலும் ஒருவாறு காப்பாற்றி வைத்தன. இரண்டாவதாக மஹாயான பௌத்தத்திற்கும், ஹீனயான பௌத்தத்திற்கும் உள்ள வேற்றுமையைப் பற்றிய கருத்துக்கள் முடிவடைந்தன அல்ல எனினும் அவற்றைச் சீனர் குறைவரத் தெரிந்து கொள்ளவில்லை எனினும் இவற்றின் தொடர்பைப் பற்றிய புது நோக்கை இந்நூலின் சேகரிப்பு உணர்த்திற்று. சில நூல்களைத் தவிர மற்றவை சமஸ்கிருதத்திலிருந்து மொழி பெயர்க்கப் பெற்றவை. சில தொடர்களும், உரை முறையும் பாலி மொழி ஆதாரங்களும் ஆராயப்பட்டனவாகக் காட்டுவன. ஒவ்வொரு சேகரிப்பிலும் ஒரு பகுதி ஹீனயானத்தைச் சேர்ந்ததாகக் காட்டப்படினும் மஹாயானத்தைச் சேர்ந்தனவும் அதிற் சேர்ந்து உள்ளன. இவ்வாறு பாகுபாடு செய்தது, பட்டியல் அமைத்தவரின் அறியாமையால் நேர்ந்ததோ அல்லது இந்தியாவில் மஹாயானமும், ஹீனயானமும் ஒன்றுக்குள் ஒன்று நுழைந்ததால் ஆனதோ என்னும் துயர்தரு சிக்கலை உண்டு பண்ணுகின்றது.

அதிகாரம் - 25

ஜப்பானியக் கருத்து முறை

'கடவுள் வழி' என்னும் ஷிண்டோ (Shinto) என்பதில் பழங்கதையின் மூட நம்பிக்கைகளும், நாட்டிற்குப் பொருந்தாப் பொருளற்ற பலவும் அடங்கியுள்ளன. ஜப்பானியக் கருத்து பண்பாடு இவற்றின் நல் வளர்ச்சிக்கு இவை தீமை செய்தனவேயன்றி நன்மை செய்யவில்லை. சூழ்நிலைக்கேற்றவாறு ஜப்பானியர் நடந்து கொள்ளும் முறையைச் சிறப்பாகவும், தனிப்பட்ட இயல்புடையதாகவும் தெரிவிப்பதெனக் கருதும் ஒரு கருத்து இதனுள் உள்ளது. கன்னகர (Kannagara) அல்லது கன்னகர-நோ-மிச்சி (Kannagara-Nomichi) என்னும் சொற்றொடரை நான் குறிப்பிடுகின்றேன். குறுகிய அறிவின் நோக்கத்தாலும் அவரவர் உள்ளத்தில் நிறைந்த உணர்ச்சியாலும் புரட்டப்பெற்று புலவர்களும், நாட்டன்பர்களும் 'கன்னகர' என்னும் சொல்லைப் பாழாக்கினர். இச்சொற்றொடருக்குச் சரியான பொருள்கண்டால் ஜப்பானியர் கருத்தின் சுருக்கத்தை அது உண்மையாக எதிரொலிப்பதாகும்.

'கன்னகர' என்பது இரு சொற்கள் சேர்ந்த சொற்றொடர்; 'கன்', அதாவது காமி என்பது தெய்வத்தைக் குறிக்கும். 'னகர' என்பது "இணங்க" அல்லது "பொருத்தமாக" "அது இருப்பது போல" எனப் பொருள்படும். ஆதலின் "கன்னகர" என்பது கடவுளோடு இயை அல்லது கடவுள் இருப்பது போல எனப் பொருள்படும். இதை நிறைவு பெறக் கூற வேண்டுமானல் தெய்வத்தின் விருப்பத்திற்கு இணங்க அல்லது "தெய்வங்கள் தம்முள் இருத்தலைப் போலத் தெய்வத்தைப் பின்பற்றுதல்" அல்லது "கடவுளைப் போல் இருத்தல்" "கடவுளின் உருவத்தைத் தன்னுள் பிரதிபலித்தல்" எனக் கூறலாம்.

"கன்னகர" என்ற சொற்றொடர் பேரரசர் கோ-டொக்கு (Ko-Toku) (கி பி. 645-654) என்பவர் ஆண்ட

ஜப்பான் நாட்டின் வரலாற்றில் (Nihon-Shoki ; Annals of Japan) முதன் முதல் காணப்படுகின்றது. விண்ணுலகைப் போலவும், நில உலகைப் போலவும் ஒத்த தொடக்கத்தை யுடைய தெய்வங்களின் மரபில் வந்தவர்கள் ஜப்பான் நாட்டை ஆண்ட அரசர்கள் என்றும் ஆதலினால் தெய்வ விருப்பத்திற்கு இணங்க அந்நாடு ஆளப்பெற வேண்டும் எனவும் இப்பேரரசர் கூறினர்.

இவ்வாறு இத்தொடர் முதலில் அரசியல் உட்கருத்தை உணர்த்திற்று. ஆனால் காலம் செல்லச் செல்ல அதன் நிலைமாறிப் பல பொருள்களை உணர்த்துவதாயிற்று. அரசியலை மட்டும் உணர்த்துவது நின்றுவிட்டது. அது சமயக் குரலையும், ஒழுக்கக் குரலையும் ஏற்கத் தொடங்கிற்று. தெய்வங்களை இயற்கையோடு ஒன்றுபடுத்தினர். தெய்வத்தோடு இணங்க இருத்தல் அல்லது செயலாற்றுதல் என்பது இயற்கையை அது இருக்கின்றவாறே ஏற்றுக் கொள்வதாகும். இயற்கையை மீற மனித அறிவைப் பயன்படுத்துவது அன்று. பத்தாயிரம் இதழ்களின் சேர்க்கை (மன்னியேஷு *Minnyōshú*) என்னும் நூலிலிருந்து இப்பொருளைக் காண்கிறோம். இந்நூல் ஒடோமோ நோ யகமொச்சி (Otomo-No-Yakamochi) என்பவரால் எட்டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தொகுக்கப் பட்ட பழைய ஜப்பானிய பாக்களின் தொகுதியாகும். மொட்டோ ஓரி நோரிநாகா (Moto-Ori-Norinaga) (கி. பி. 1713-1801) என்பவர் "கன்னகர' என்பதற்கு இப் பொருள் திருப்பத்தை அளித்தவராகும்.

தெய்வத்திற்கிணங்க என்பதை அரசியல் பொருளில் உணர்ந்து கொண்ட வரையில் பேரரசின் ஆட்சி முறை, நாட்டுரிமை, தெய்வ ஆட்சி முறை என்பவற்றின் ஒரு குழப்பத்தை உண்டு பண்ணக் கூடியதாக இருக்கிறது. இக்குழப்பத்தின் முடிவு ஜப்பான் நாட்டு வரலாற்றின் அணிமைக் காலத்தில் நேர்ந்த நிகழ்ச்சிகளால் மிக இரங்கத்தக்க முறையில் விளக்கப் பெறுகின்றது. வெறி கொண்ட நாட்டுரிமைக்காரர்களும், மிக்க மூட நம்பிக்கை கொண்ட ஷிண்டோப் புலவர்களும் அவரவர் நிலப் பகுதியின் தப்பெண்ணங்களுக்குத் தக்கவாறு ஜப்பானிய கருத்தைச் சுழற்றி விட்டனர். 'நோரி நாகா' என்பவர் கூட இத் தப்பெண்ணங்கள் அற்றவர் அல்லர். ஆயினும்

இவர் அவரைப் பின்பற்றியவர்களை (Hirata Atsutane) கீராதா அச்சுதானே (கி. பி. 1776-1843) என்பவர் தலைமையில் சென்ற உச்ச நிலைக்குத்தாமும் செல்லாத மன நேர்மை பெற்றவராவர்.

ஜப்பானியக் கருத்து என்று சொல்கிற அளவுக்கு பதினெட்டாம் நூற்றுண்டு வரையில் அக்கருத்து உருவாக வில்லை. பதினெட்டாம் நூற்றுண்டில் காமோ நோ மாபுச்சி (1697-1769) (Kamo-No-Mabuchi)என்பவரும், மொட்டோ ஓரி நோரிநாகா (Moto-Ori-Norinaga) என்பவரும், கன் பூஸியக் கொள்கைக்கு எதிராக, பழைய தெய்வ வழிக் கொள்கையை மீண்டும் உயிர் பெறச் செய்தனர். எங்கும் பரவியிருந்த கன்பூஸிய கொள்கையின் பகுத்தறிவு முறையைப் பின் பற்றியவர், ஜப்பானிய ஷிண்டோ முறையை முற்றிலும் புறக்கணித்தனர்; ஜப்பானிய அரசியல் வரலாற்றையும், பண்பாட்டையும் அவமதித்தனர்; அவற்றைக் கடுமையாகத் தாக்கினர். இவ்வரசர்களுக்கு வெறுப்பை அளித்தனர். கோஜிகி, நிகோன் ஷோகி (Kojiki, Nihon Shoki) ஆகிய ஜப்பானியப் பழங்கதை களுக்குப் பொருள் கூற முயன்ற கன்பூஸியக் கொள்கை யினர் யாவற்றையும் அளவு கடந்து மனிதத்தன்மை பெறச் செய்தனர் என்று நோரி நாகா என்பவர் எதிர்த்தார். அவற்றில் கூறிய தெய்வங்கள் மனிதர்கள் அல்ல. அவை நம் பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தாதவாறு நடந்தன என்று அப்பழைய நூல்களில் கூறியவாறே நாம் அவற்றைக் கொள்ளவேண்டும். நம்முடைய குறைந்த அறிவைக் கொண்டு அவற்றை நம் மனத் தன்மையைக்கொண்டு தீர்மானித்தால் நாம் அவற்றின் குறிப்பை அறியமாட் டோம். ஜப்பானியர் வரலாறு இயற்கைக்கு மேற்பட்ட தன்மையுடையது என்பதை இழந்துவிடும். நம் அரசர்கள் தெய்வ மரபின்வழி வந்தவர்கள் என்பதையும் இது நீக்கி விடும். தெய்வங்களின் வரலாற்றிலிருந்து பகுத்தறிவு என்பதை அகற்றி விடவேண்டும். நம் முன்னோர்களிட மிருந்து பெற்ற உரிமையை நாம் அப்படியே ஒப்புக் கொள்ளவேண்டும். நாம் நம் தெய்வங்களை இக்கால ஒழுக்கத்தின் அளவைக்கொண்டு அளக்க வேண்டா என நோரி நாகா என்பவரும் அவற்றைப் பின்பற்றியவரும் போரிட்டனர்.

ஷிண்டோப் புலமையாளர், அவர்களை எதிர்த்த கன்பூஸியர்களையும், மற்றோர்களையும் போலவே மனிதப் பகுத்தறிவையும், ஒழுக்கத்தையும் பொது அளவாகக் கொண்டனர். எதிர்ப்பு ஏற்படுகின்றபோதெல்லாம் அவ் வெதிர்ப்பு, அளவை முறையின் அடிப்படையில் அமைய வேண்டுமென்பதை மறந்தனர்.

மனிதர்களால் எழுதப்பெற்று, மனிதர்கள் மூலம் ஒரு தலைமுறையிலிருந்து மற்றொரு தலைமுறைக்குக் கிடைத்த தெய்வச் செயல்களை மதிப்பிடுவதில் கையாண்ட முறை, அளவை முறை அற்றதாக அமைந்தது தவறுடையதே. மனித உணர்வில் மனிதன் மதிப்பிற்குள் அகப்படாதது ஒன்று உள்ளது. இது பகுத்தறிவுக்கு அப்பாற்பட்டது. இதுவே இயற்கையான அல்லது இயற்கைக்கு மேற்பட்ட முடிவான உள்பொருள் என அவர்கள் கூறியது தவறு அன்று. ஆனால் தெய்வங்களுக்கு ஏற்பட்ட பகுத்தறிவற்ற தன்மையை, அரசியல் துறையில் பொருத்தியதும், இதைக் கொண்டு பேரரசக் குடும்பத்தாரின் தெய்வ உற்பத்தியை மெய்ப்பிக்க முயன்றதும் மிக வருந்தத்தக்க தவறுகளாகும்.

ஜப்பானியரின் பிறநாட்டுத் தொடர்பு அவர்கள் வரலாற்றின் மிக முற்பட்ட காலத்திலேயே ஏற்பட்டது. இக்காரணத்தினால் அவர்களுக்கு என உரியதான ஒன்றை அவர்கள் கண்டு கொள்ளும் வாய்ப்பு அற்றவர்கள் ஆயினர். சீனர்கள், இந்தியர்கள், பண்பாடும் கருத்தும் மிக்க பளுவுள்ளவைகளாக இருந்தன. அவற்றின் கீழ் ஜப்பானியர் தனிப்பண்பாடு அகப்பட்டுக்கொண்டு ஒருவாறு மூச்சுவிடக் கூட முடியாமல் வெந்து திணறிப் போயிற்று. அல்லது உள்ளூர எரிந்து அழிந்தது. தங்களுடைய பழங்கதைகளின் பழைய மனப்பான்மையைத் தாண்டி வளர்ச்சி பெற்ற சூழ்நிலைக்கு ஏற்றவாறு அவர்களுடைய பண்பாடு தம் சொந்த வழியில் வெளிப்பட இருந்தபோது ஆசியா கண்டத்திலிருந்து குடியேறிய சீனர்கள் கொண்டுவந்த கன்பூஸியக் கொள்கைகளும், தாவோக் கொள்கைகளும் அவர்களை எதிர்த்தன. இப் பண்பாடுகளின் ஆற்றல் இவர்களை மூழ்கச் செய்வதாக இருந்தது. அவற்றை ஆர்வத்தோடும், ஆசையோடும், பணிவோடும் பின்பற்றுதலைத் தவிர ஜப்பானியர்களுக்கு வேறு தெரிந்தெடுப்பது ஒன்றும் இல்லாததாயிற்று.

இந்த அயல் நாட்டுக்காரர்களிடமிருந்து முதல் முதல் ஜப்பானியர் கற்றுக்கொண்டது கருத்துறை அமைப்பைப் பெற்ற எழுத்து முறையாகும். எழுத்துக்கள் ஒலியைக் குறிப்பிட மட்டும் பயன்படுத்தப்பட்டன அல்ல. கருத்துக் களை உணர்த்த எழுத்துக்கள் உண்டாயின. மன்னியோ (Mannyo)வில் சீனர்கள் எழுத்துமுறை ஜப்பானிய ஒலி களைப் பெரும்பாலும் குறித்தன. ஆனல் கோஜிகியில் (Kojiki) ஜப்பானிய ஒலிகளும் சீனர் .கருத்துக் களும் சேர்ந்த சிக்கலான கலப்புக் காணப்படுகின்றது. நிஹோன் ஷோகி (Nihon – Shoki) என்பது முற்றிலும் சீனர் கருத்துமுறை எழுத்தால் சீனர் நடையில் எழுதப் பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு ஜப்பானியர் மேற்கொண்டது ஜப்பானிய எண்ணங்கள் சீனர் அமைப்புக்குள் வார்க்கப் பெற்றவைகளாக அமைந்தன.

முன்னேர் வழிபாட்டுக் கொள்கை, ஜப்பானியரின் இன மனப்பான்மையினுள் அடங்கியிருந்தது எனக் கருதப் பெறுகின்றது. ஆனல் உண்மையில் அது சீனவிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும்.

இங் யாங் (Ying Yang) என்பனவாகிய மெய்ப்பொரு ளியல் கொள்கை முறைகள் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட கால ஜப்பானிய வரலாற்றைப் புனேவதற்கு அடிப்படை அமைத்துக்கொடுத்தவையாகும். இவைகளும் அடுத்த நாட்டாராகிய சீனர்களிடமிருந்து பெற்றவையாகும். ஜப் பானியர், அவர்களின் அரசர்களைத் தெய்வமாக்கும் கருத்து சீனவிலிருந்து மேற்கொள்ளப்பட்டது ஆகலாம். அங்கு அரசர்கள் வானுலகத்திலிருந்து அவர்களின் அதிகாரங் களைப் பெற்றதாகக் கருதுகின்றனர். ஜப்பானியர் 'வானு லகம்' என்றதை மாற்றித் தெய்வங்கள் என்று அமைத்து, அக்கருத்தைத் திடம்பெறச் செய்தனர். ஆளும் அரசராகிய மிக்காடோவை, (Mikado) தெய்வங்களின் வழி வழி வந்த வராகவும் செய்தனர். இங்கு ஜப்பானியர் சிந்தனைகள் சென்ற வழியில் சிறிதளவைக்காணலாம். இது கருத்திய லான பொருளைப் பருப்பொருளாக மாற்றிக்கொள்வதாகும்.

ஜப்பானிய அரசியல் செய்திக் கோவையாகிய 'நிஹோன் ஷோக்கி' என்பதன் ஊடே ஷிபாவும், சரடுமாக ஓடுவது இக்கருத்துக்களேயாகும் ஷிண்டோ கொள்கை யினரால் கன்பூஸிய எண்ணங்களை அமைத்துக்கொண்ட

தூய சமய நூலாக இது கருதப்படுகின்றது. தாவோக் கொள்கையினருக்கு ஜப்பானியர் பெரிதும் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். சூதற்ற பழைய எளிய தொடக்க காலத் தூய்மையை அவர்கள் விரும்பியதும் செயலாராய்ச்சி சார்ந்த மெய்ப்பொருளை அவர்கள் விரும்பியதும் லாவோ இட்சு (Lao Tsu) போதனைகளிலிருந்து வந்தவையாகும். கடவுளின் பழைய வழி என்பதற்குப் பொருள் கண்ட 'மொட்டோ ஓரி' (Motoori) என்பவரிடத்தில் இது காணப்படும். அவருடைய 'கன்னகர' கொள்கை, லாவோ இட்சுவின் மனித வஞ்சனையையும் சமுதாய அமைப்புச் செயற்கை முறையால் மாற்றி அமைக்கும் கருத்தையும் ஜப்பானியர் மொழிபெயர்த்துக் கொண்டதாகும்.

ஜப்பானிய ஷிண்டோ சமய மூலப் பாடல்களை ஆராயும் போது, அவற்றைத் தொகுத்தவர்கள், பேரரசின் தொடக்கத்தைச் சிறந்த முறையில் கூறுவதை நான் இங்குக் குறிப்பிட விரும்புகிறேன். 2609 வருடங்களுக்கு முன்பு அரசு கட்டில் ஏறிய முதல் அரசர் 'ஜிம்மு' (Jimmu) என்பவர் வாழ்ந்தது பொய் என்பதைப்பற்றி சந்தேகம் இல்லை. அவர் ஆண்ட மாவட்டம், இப்போது ஹோன்ஷு (Honshu) என்று பெயர்பெறும், பகுதியைவிட அகன்றதாக இருந்திருத்தல் இயலாது. ஆனால் நிஹோன் ஷோக்கியை (Nihon - Shoki) தொகுத்தவர்கள் அவ்வரசரைப் பின்வருமாறு கூறச் செய்கின்றனர். "ஆறு இடங்களையும் ஒன்று சேர்த்து எட்டு எல்லைகளின் இடத்தைக்கொண்ட ஒரு பெரிய கூரையை அமைக்கவேண்டும்; என்பது என்னுடைய கருத்து என்பது அவர் கூறியதாகக் காணப்படுவது. ஆறு இடங்கள், எட்டு எல்லைகள் என்பன இப்பிரபஞ்சத்தை அல்லது உலகத்தைக் குறிக்கும் பாவலர்களின் குறிப்புக்களாகும். இவ்வாறே உலகத்தின் கருத்தை வெளியிடுவது சீனர்கள் முறையாகவும் இருந்தது.

சீன நாட்டின் வட பகுதியிலுள்ள மக்களின் பண்பாட்டைக் கன்பூஸியக் கொள்கை குறிப்பதாகும். தாவோக் கொள்கை தென்பகுதியிலுள்ள மக்களின் பண்பாட்டைக் குறிப்பதாகும். சீன முழுவதிலும் வட பகுதியில் பண்பாடே மிகவும் பரவியிருந்தது ஆதலின் கன்பூஸியக் கொள்கையே எங்கும் ஆற்றல் வாய்ந்திருந்தது என்பதில் வியப்

பில்லே. தாவோக் கொள்கை லாவோஇட்சு சுவாங்த்சே (Chwang-Tze) என்பவர்களாலும் மற்ருேர்களாலும் போதிக்கப்பட்டது. கற்றறிந்தோர் அதைத் தழுவினர். ஆயினும், சீனர் கருத்தின் முக்கிய இயக்கம் கன்பூஸியக் கொள்கையிலிருந்து தொடங்குகிறது. சமுதாய ஒழுங்கைக் காப்பாற்றுவது, பகுத்தறிவையும் மனித அன்பையும் ஆதரிப்பது கன்பூஸியக் கொள்கையாகும். லாவோஇட்சுக் கொள்கையோ, வாழ்க்கைத் துன்பத்தினின்றும் தப்பும் வழியையும் மனித அறிவிற்கு எட்டாத நிலேயையும் ஆதரிப்பது.

ஜப்பான், கன்பூஸியக் கொள்கையின் ஆற்றலுக்கு உட்பட்டு இருந்தபோது தன் சூழ்நிலேக்கு ஏற்றவாறு லாவோஇட்சுக் கொள்கையை வளர்க்க வாய்ப்பு இல்லாததாயிற்று. ஜப்பான் நாட்டுக்குத் தெற்கேயுள்ள தீவுகளிலிருந்து வந்த மனித இனங்களே முக்கியமாக ஜப்பானில் வாழ்ந்தவர்கள். அவர்கள் உள்ளத்தியல் அமைப்பு வடபகுதிச் சார்பைவிட தென்பகுதியைச் சார்ந்ததாகும். அவர்களே, அவர்கள் வழியே செல்லவிட்டிருந்தால் லாவோஇட்சு முறைப்படியே மெய்ப்பொருளே விளக்கிக் கூறியிருப்பர்.

வரலாற்றின்படி சீன நாட்டிலிருந்து குடிபுகுந்தவர்களே உயர்ந்த கன்பூஸியப் பண்பாட்டோடு வன்மை பெற்றிருந்தனர். ஜப்பானியர் வரலாற்றின் முதல் அதிகாரம் அவர்களின் ஊக்கம் கொண்டு எழுதப்பெற்றது. இது தவிர்க்க முடியாததாயிற்று. ஜப்பானியர் வரலாறு தொடக்க காலத்தில் இவ்வாறு திரும்பியதற்கு நாம் நன்றியுடையவர்களாக இருத்தல் வேண்டும் என்பதற்குத் தக்க காரணம் ஜப்பானிய மக்கள் லாவோஇட்சுவின் கொள்கைகளேப் பாராட்டுவதற்குத் தகுதியற்றவர்களாக ஆகின்றனர் என்பதாம். அக்கொள்கைகளே உணர்ந்துகொள்ள ஆழ்ந்த சிந்தனேயும், எண்ணத்தின் ஆற்றலும் தேவைப்படும். இவை நாகரிகத்தின் முதற்படியிலிருந்த பழைய மக்களிடம் எதிர்பார்க்கக் கூடியவை அல்ல. ஜப்பானிய மக்கள் அவர்களுடைய சமுதாய வாழ்வை கன்பூஸியஸ் முறையின்படி அமைத்துக் கொண்டிருந்தபோது அவர்களுடைய தென்பகுதியைச் சார்ந்த உள்ளங்கள் லாவோஇட்சு கொள்கை

களிடத்தில் மிக்க ஆர்வம் கொண்டிருந்தது அதை அவர்கள் மறந்துவிடவில்லை. அவர்கள் மறக்க முடியாததும் ஆகும்.

மறக்க முடியாதது எனக் குறிப்பிட்டது யாது? உள் ஆவலை வெளியிடுவதற்கு எதைக் கருதினர்? அது 'கன்னகரர்' என்பதைப் பற்றிய அவர்கள் உணர்ச்சி யாகும். இது எண்ணமாக வெளிவரப் போராடிற்று. இவ்வுணர்ச்சி எண்ணமாக மாறினுல் அன்றி அது, உணர்ச்சி யால் காப்பாற்றப்பட்டால் அன்றி, எண்ணத்திற்கு வாழ்வு இல்லை. ஜப்பானியர் எண்ணம் அவர்கள் உணர்ச்சியி லிருந்து எழுந்த ஒன்ருகும். ஆதலின் கன்னகர என்பது ஜப்பானியர் உணர்ச்சியும், ஜப்பானியர் கருத்தும், சேர்ந்த ஒன்ருகும். மொட்டோ ஓரி என்பவர் கொண்ட 'கன்னகர' கருத்து ஷிண்டோ கருத்திற்கு அப்பாற் செல்கின்ற ஜப்பானியர் உணர்வைத் தெரிவிக்கப் போதியதன்று. கன்பூஸியக் கொள்கை பகுத்தறிவை எதிர்த்த வரையில் ஷிண்டோவிற்கு விளக்கம் தருவதாக மொட்டோ ஓரி அமைந்தார். அவர் கன்பூஸியக் கொள்கைக்கு மேற்பட்டுச் செல்லும் ஆற்றல் அற்றவராஞர். இவருக்கு ஜப்பானியக் கருத்தை விளக்கும் தகுதி, கன்னகர என்னும் சொல்லை 'ஷிண்டோ' சமய நூல்களிலிருந்து பொறுக்கி எடுத்த தாகும். ஷிண்டோவின் சமய நூல்களில் அவர் பெற்ற உள்ளொளி கன்னகர என்னும் கருத்துள் உட்புகுந்து அதன் ஆழத்தைக் காணத் தவறியது. இச்சொல்லை அவர் கண்டபோது, ஏதோ ஒன்று, மேற்போக்கான கருத்தோ அல்லது மரபின்படி வந்த கருத்தோ அவர் மனத்தில் தோன்றியிருத்தல் வேண்டும். அவர் பதினெட் டாம் நூற்ருண்டின் கடைசிக் காலத்தில் வாழ்ந்தவர்' அக்காலம் பௌத்தக் கருத்துக்கள் ஜப்பானியர் சமய அறிவிற்குள் நுழைந்து ஆழ்ந்திருந்த காலமாகும். ஜப்பானியரின் ஆன்மா, உண்மையாகத் தேடிக்கொண் டிருந்த கருத்தை அவருடைய பகுத்தறிவற்ற உட்காட்சி கன்னகர என்பதில் காணத் தவறியது. ஏனெனில் அவர் ஷிண்டோ கொள்கையைப் பின்பற்றியவர் ஆனுர். இக் கொள்கையைப் பின்பற்றியவர்கள் எல்லாம் நாட்டுரிமை வெறியையும், மாகாணப் பற்றையும், தொடர்பற்றுக் குறுகிய மனப்பான்மையையும், அரசியல் கொள்கைகளையும்

அவர்கள் சமய நூல்களில் கண்டார்களே தவிர, உண்மையான ஆன்மீகத் தன்மை வாய்ந்த எவற்றையும் கண்டாரிலர்.

கன்னகர உணர்ச்சியுள் ஜப்பானியரின் ஆன்மாவை ஆழத்து ஊடுருவிச் செல்லுமாறும், ஜப்பானியர் எண்ணத்தைத் தனியே இயங்கும் ஒன்ருக உணர்த்தவும் உதவியது மஹாயான பௌத்த சமயமாகும். ஷிண்டோ சமயமோ கன்னகர என்னும் சொற்ருெடரை அளித்தது. பௌத்தமோ ஜப்பானியரின் சமய மெய்ப்பொருளியல் ஆவல்களுக்குப் பொருந்த அதன் ஆன்மீகக் குறிப்பை உதவிற்று.

மஹாயான பௌத்தம் ஜப்பான் நாட்டில் தொடங்கிய போது ஷோடொக்கு (Shotoku) என்னும் அரசகுமார் அதை உடனே தழுவினர். ஜப்பான் நாடே உண்மையாக மஹாயான போதனைக்குப் பொருத்தமான நாடு எனக் கூறினர். இவ்வாறு கூறியதன் கருத்து மஹாயானவின் போதனைகள் ஜப்பானியர் மனத்திற்கு பொருந்தியவாக அமைந்தன என்பதாகும். அம்மனம் எதைக் கேட்டுக் கொண்டிருந்ததோ அதை 'மஹாயானம்' உதவியது என்பது இவ்வாறு கூறியதன் கருத்தாகும். இவ்வரச குமாரர் மூன்று பெரிய மஹாயான நூல்களுக்கு உரை எழுதினர். இம்முறையில் அவர் ஜப்பானின் சிறந்த பிரதிநிதியாக அமைந்தார். ஜப்பானியர் ஆன்மாவின் ஆழத்தில் நகர்ந்து கொண்டிருந்த ஒன்றைக் கண்ட ஜப்பானிய முதல் சிந்தனையாளர் இவ்வரச குமாரரேயாகும். இவர் ஜப்பானியரின் உயர்குடியைச் சேர்ந்தவர். இவர் ஜப்பானியர் மனத்தில் கண்டது உயர்ந்த நோக்கத்தைக் கொண்டு கண்டதாகும். அவர் ஜப்பானியர் ஆனமையின் பொது மக்களோடு ஒப்பத் தன் மனத்துள்ளும் துடித்துக் கொண்டிருந்த ஒன்றைக் கண்டார். இவர், காலத்தைத் தாண்டி, குடிமக்களையும் தாண்டி வெகு தூரம் சென்று விட்டார். அவருடைய உணர்ச்சியின் நிலையையும் எண்ணத்தின் நிலையையும் அடைய இவர் தம் குடி மக்களுக்குச் சில நூற்ருண்டுகள் ஆயின. 13-ம் நூற்ருண்டில் அக்குடிகளின் சமய உணர்வும், மெய்ப்பொருளியல் அறிவும் அவற்றின் உரிமையை வற்புறுத்துவன ஆயின.

ஷோடோக்கு தைஷி (Shotoku Taishi) (கி. பி. 590-621) என்பவருக்கும் காமக்கூரா காலத்திற்கும் (கி. பி. 1083–1333) இடையில் ஜப்பானிய பௌத்த மதத்தின் இரு பேராசிரியர்கள் தென்கியோதைசி (Dengyo taishi) சைச்சோ (*Saichō*) என வழங்கப்பெற்றவரும் (கி. பி. 677–822) கோபோதைஷி (*Kōbo taishi*) என்பவரும், கூகை (Kukai) எனப் பெயர் பெற்றவரும் (கி. பி. 77–835) இருந்தனர்.

இவ்விருவரும் ஒரே காலத்தவர்; அவரவர் துறையில் சிறந்த ஆற்றல் பெற்றவர்களாக இருந்தனர். டென்டாய் (தையென்தை) (Tendai) என்னும் ஜப்பானிய கொள்கை முறையை ஏற்படுத்தியவர் முதலில் கூறியவராகும் ஷிங்கான் (Shingon) சென்யென் (மந்திரா) முறையை ஏற்படுத்தியவர், பின்சொன்னவராகும். தென்கியோ என்பவரைவிட கோபோ பொது மக்களோடு நெருங்கிப் பழகியவர். இவர்கள் இருவருமே பொதுமக்களைச் சேர்ந்தவர்கள் அல்லர்; கீழ் இருந்து மேல் உயர்ந்தவர்கள் அல்லர்; உயர்ந்த குடியிலிருந்து வந்தவர்கள்.

13-ம் நூற்றுண்டில் ஜப்பானிய பொது மக்களுக்கு உண்மையாகச் சமயவுணர்வும் அதனுடன் மெய்ப்பொருளைப் பற்றிச் சிந்தனைகளும் தோன்றியன. அக்காலத்தில் கையோடோ (Kyoto) பெருமக்கள் குடியைச் சேர்ந்தவர்களும் அவர்களைச் சேர்ந்தவர்கள் ஆகியோரின் ஒரு புதிய பண்பாட்டை அதற்கு இடம் அளித்தனர். அப்பண்பாடு போர்வீரர் வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள் உண்டாக்கிய புதிய பண்பாடாகும். இப்போர் வீரர்கள் மாகாணங்களை வாழ்வளிக்கும் இடமாகக் கொண்டவர்கள்; நிலத்தை அணுகி வாழ்ந்தவர்கள் 'கையோடோ பண்பாடு' நிலத்தோடு ஒட்டி வளர்ந்ததன்று. உயர்வு நவிற்சியின்றி மேகங்களில் வளர்ந்ததாகும். அது திண்மையற்று இருந்தது. புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்ட கருத்துலக அமைப்பாக இருந்தது. 'காமக்கூரா' இதற்கெதிராகக் கிளர்ச்சி செய்தது இயற்கையாயிற்று. இக்கிளர்ச்சியில்லாவிட்டாலும் கூட கையோடோ கட்டாயமாக அழிந்திருக்கும்.

இந்த நிலைமை ஹோனேன் (Honen) (கி. பி. 1133-1212) பௌத்த போதனைகளிலிருந்து தெரிகின்றது. ஷின்ரான் (Shinran) (கி பி. 1173-1262) அறிஞர்கள்

பௌத்த சமயப் போதனைகளைப் பொதுமக்கள் அறியுமாறு எளிதாக்கினர். பழைய போதனைகள் கருத்து முறைகளே நிறைந்தனவாகவும் உயர்ந்த சிந்தனைகள் கொண்டவைகளாகவும் அமைந்திருந்தன. அவற்றை அறிதற்குச் சிறந்த கல்வி தேவையாகவும் இருந்தது. பௌத்த சமயம் எல்லா மனிதர்களுக்கும் பொதுவாக அமைந்ததாதலின் அது, பெருமக்களுக்கும், போர் வீரர்களுக்கும், உழவர்களுக்கும் கற்றோருக்கும், கல்லார்க்கும் விளங்கக் கூடியதாகவும், கிடைக்கக் கூடியதாகவும் வேண்டும் புத்த சமயத்தில் எளிமையாக்கத்தக்கது ஒன்றுமில்லை. விளங்க இயலாததும் ஒன்றுமில்லை. பௌத்த மதம் சமயமாகக் கருதப்பெறும்போது பௌத்தமே, யாவற்றையும் சேர்த்து மதிப்பிடும் அறிஞர் இக்குறிப்பைத் தவறவிடுகின்றனர்.

ஹோனென், ஷின்ரான் (Honen–Shinran) இவர்களது போதனைகள் உண்மையாக அக்காலத்தில் ஜப்பானியர் மனத்தில் நிகழ்ந்துகொண்டிருந்தவற்றையே பிரதிபலிக்கின்றன இப்போதனைகள் வேண்டுமென்று செய்தவைகள் அல்ல; மக்களின் ஆன்மத் தேவைக்கு அளித்த விடையாகும். ஜப்பானியர் அவர்கள் தேவையை நிறைவேற்ற அவர்கள் உண்டாக்கிக்கொண்ட சமயமாக பௌத்த சமயம் அமைந்தது. பௌத்த சமயத்தின் தூய நிலை (Pure land school) ஜப்பானியரின் சமய அறிவால் படைத்துக் கொண்டதாகும்.

சீனவில் தூயநிலக் கொள்கைமுறை உண்டு. ஹோனென் என்பவர் ஜப்பானிய தூய நிலக் கொள்கையை ஏற்படுத்தியவர். சில சீன ஆசிரியர்களைத் தமக்குமுன் இருந்தவர்களாகக் கூறுகின்றார். அக்காலத்தில் இதுவே அவர் மனத்தில் இருந்த கருத்தாகும்; ஆனால் வரலாற்று முறையின்படி காணும்போது ஹோனென் அதில் தாம் பெறும் இடத்தைச் சரியாக மதிப்பிடவில்லை. ஆனல் தன்னை வரலாற்று முறையின்படி வந்த ஒருவராக மதிப்பிடுவதற்கு அக்காலத்தில் அவருக்கு ஒரு வழியும் ஏற்படவில்லை. உண்மையாகவே ஹோனென் என்பவரும் அவரைப் பின்பற்றிய ஷின்ரான் (Shinran) என்பவரும் ஜப்பானியர் மனத்திலிருந்த ஆன்மவேட்கையை வெளியிட்டோர் ஆவர்.

ஷிண்டோ முறையைப் பின்பற்றியோர் தாம் பௌத்த சமயத்தை அணுகிய முறையாலும் அக்காலத்திலிருந்த ஜப்பானிய மக்கள் ஆன்மீக அறிவை உண்மையாகத் தேடிக்கொண்டிருந்தனர் என்பது வெளியாகின்றது இதுவரையில் பௌத்தர்களே ஷிண்டோ கொள்கைகளைத் தங்கள் கொள்கைகளுடன் – மனிதனைப் பற்றிய கொள்கை களோடும் இயற்கையைப் பற்றிய கொள்கைகளோடும் – ஒற்றுமைப்படுத்த முயன்றவர். ஷிண்டோ கொள்கை யினரோ அவ்வாறு செய்யாதிருந்தவர்கள். பௌத்தக் கொள்கைகளை ஏற்றுக்கொள்ளவோ ஜப்பானியர் எண்ணங் களுக்கும், உணர்ச்சிகளுக்கும் அவை எதிரானவை என்று அழிக்கவோ தக்கது ஷிண்டோ கொள்கைகளில் யாதும் காணப்படவில்லை. ஷிண்டோ கொள்கையினர் தாம் தனியே அறிவுபெற்ற நிலையை இன்னும் பெற்றிலர். ஷிண்டோ கொள்கைகளில் 'கன்னகர' கருத்து சில காலமாக இருந்து வந்தது; ஆனால் இது அக்கொள்கைக்குப் புறம்பானதாகவே இருந்துவந்தது. இக்கொள்கை முறைக்கு இன்னும் வயது வரவில்லை என்பதை இது காட்டுகிறது. 'காமக்கூரா' காலத்து ஷிண்டோக் கொள்கையினர் ஐஸே ஷிண்டோ (Ise Shinto) என்னும் பெயரால் முதல் முதல் தங்கள் கொள்கைகளை வற்புறுத்திக் கூறத்தொடங்கினர் 'ஐஸே' என்பது ஜப்பானியரின் பரம்பரைக் கோயிலின் இடமாகும். இக்கொள்கை முறை வெளிப்படையாக பௌத்த சமயத்தை இகழ்ந்தது. இவ் விகழ்ச்சி உண்மையாகவே பௌத்தமதக் கொள்கைகளை ஷிண்டோவின் உலக நோக்கத்தைக்கொண்டு தன தாக்கிக் கொள்வதாகும். மஹாயான மெய்ப்பொருள் கருத்துக்களாலும், லாவோஇட்சுவின் கருத்துக்களாலும் இயக்கப்பட்டு இது 'கன்னகர'க் கொள்கைக்குப் புது விளக்கம் தருகின்றது. கடவுளில் ஒருவர் குழப்பங்களின் தொடக்கத்தைக் கவனித்துக் கொண்டிருக்கின்றார். விண் உலகமும் நில உலகமும் தொடங்குகின்ற தூய கண்ணாடியைப் பெற்றுக்கொள்வதற்குத் தூய மனம் வேண்டும். கடவுள் மனத்தோடு அதைத் தேடவேண்டும். முழுமுதல் ஒன்றின் வடிவமற்ற தன்மையோடும் அதனுள் பார்க்கவேண்டும் என ஐஸே விளக்கம் தருகின்றது. இவ்வாறு கன்னகரக் கொள்கைக்குப் பொருள் கூறு

கின்றபோது ஜப்பானியர் கருத்தின் நேர் உள் உணர்வின் தன்மையை அது இழக்கின்றது.

கன்னகர என்னும் சொல், நிஹோன்ஷொக்கி என்பதில் முதன்முதல் தோன்றுகின்றது. இங்கு அச் சொல்லை நிறுத்தியிருக்கும் அரசியல் சூழ்நிலையை விட்டு அது அப்பாற் போவதில்லை. ஆனால் அதன் கீழ் ஒரு விளக்கக் குறிப்புக் காணப்படுகின்றது. கன்னகர என்பது கடவுளின் வழியின்படி என்றும், ஒவ்வொருவனும் தன்னுள்ளே இக்கடவுளின் வழியை உடையவன் என்றும் இக்குறிப்பு உணர்த்துகிறது. இது பிற்காலத்தே சேர்க்கப் பட்டதாகலாம். ஆனால் ஜப்பானியர் கருத்தின் தனித் தன்மை இச்சொல்லில் அடங்கியிருப்பதை இது நன்ருக விளக்குகின்றது.

இப்பொழுது கன்னகர என்னும் சொல்லில் உண்மை யாக அடங்கியிருக்கும் கருத்தையும், அதில் ஜப்பானியர் கருத்தின் தனித்தன்மையை விளக்குவது எது என்பதையும் விளக்கவேண்டிய நிலைக்கு வந்துள்ளோம்.

ஜப்பானியர் அறிவு அதன் முதிராத நிலையில் இருந்தபோது அதனுடைய இயற்கையான எளிமை யினின்றும், சூதற்ற ஆராய்ச்சிக்கு அப்பால் செல்ல இயலாததாக இருந்தது. அது புலன் உணர்வுக்குள் கட்டுப்பட்டு இருந்தது. அதன் நம்பத்தகாத கற்பனைகள் சிறிதும் அறிவு ஆராய்ச்சியை ஏற்கக் கூடியதாக இல்லை. தகமக ஹர (Takamaga Hara) என்னும் விண் நிலத்தி லிருந்து தெய்வங்கள் வந்து நிலவுலகில் நடமாடின. அவை மூர்க்கமானவை; நல்லொழுக்கம் அற்றவை; பகுத்தறிவு அற்றவை; இயற்கைக்கு மாருனவை. அவற்றின் நடத்தைகளை மனித அளவுகொண்டு அளத்தல் இயலாது. நாகரிகத்தின் முதிராத ஜப்பானியர்கள், இவர் களைப் பற்றிக் கூறிய யாவற்றையும் அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டனர். பகுத்தறிவு இன்மையும், இயற்கை முரணும் நிறைந்திருந்த இவற்றின் செயல்களைக் குறித்துத் தாங்கள் பெருமையும் கொண்டனர். தெய்வங்களை இவ்வாறு ஏற்பது அத்தெய்வங்களின் வேலைகளை இவ்வாறு அறிந்து கொள்வது, தம் முன்னேர்களின் வழிவந்து அம்முன்னேர் களின் பற்றுமாருதவர்களாகச் செய்வது, முதலியன அம் முன்னேர்களுக்குச் சமய ஆறுதல் அளிக்கும் செயல்

களாகக் கருதப்பெற்றன. பண்படாத ஜப்பானியர் மனம் கன்னகர என்னும் சொற்றொடரின் ஆழ்ந்த குறிப்பை உணரவில்லை. அவர்கள் இயற்கையான எளிமை மனம் உள்ளவர்களாகவும், இருந்தவற்றை இருந்தவாறே ஒப்புக் கொண்டனர். ஒன்றையும் மறுக்காது வந்தவற்றிற்கு வந்த முறைப்படியே எளிமையாகத் கீழ்ப்படிந்தனர். இவையெல்லாம் புலன் உணர்வின்படியில் நிகழ்ந்தன. கன்னகர என்பது இதுவரையில் தெளிந்த வரையறை செய்யப்பட்ட கருத்தாக அமையவில்லை. அதை மிகக் குறைவாக மட்டும் குறிப்பிட்டது. ஹேயியன் (Heian) காலத்திலாகும். ஒன்பது முதல் பன்னிரண்டாம் நூற்றண்டு வரையில் 'கன்னகர' என்பது கவிநலம் பொருந்திய மாறுதலுக்கு உள்ளானது; அரசியலைக் குறிப்பிடாததாயிற்று. அரசர்கள் தெய்வங்களோடு ஒன்றென ஒற்றுமைப்பட்டவர்கள் என்று கருதிய வரையிலும், இவ்வாறு கருதுவதற்கு அரசியல் சூழ் நிலைகள் ஏற்பட்டிருந்த வரையிலும், இச்சொற்றொடருக்கு நல்ல மதிப்பு இருந்தது. ஜப்பானியர்கள் அமைதி யோடு தங்கள் தீபகற்பத்தில் ஆற்றல் செலுத்தும் தெய்வங்களோடு நிலைபெற்றபோது அவர்கள் நாகரிகத் தில் ஒருவகை நிலையை எய்தி இருந்தனர். சீன இலக்கியங்களைக் கற்றதின் பயனாய் அவர்களாக, ஓர் அள வுக்கு அமைத்துக்கொண்ட பண்பாட்டின் வளர்ச்சியையும் பெற்றிருந்தனர். இப்போது அவர்கள் இயற்கையினிடம் தங்கள் கருத்தைச் செலுத்தினர். அதன் ஆழ்ந்த தன்மையைப் பாராட்டத் தொடங்கினர். மோனே நோ அவேர் (Mono No Aware) என்னும் உணர்ச்சியை (பொருள்கள் தன்னைப் பற்றி உணரும் உணர்ச்சியை உணர்ந்து கொள்ளுதல்) நுகர்வதில் தொடங்கி வைக்கப் பெற்றனர். இவ்வுணர்ச்சி கன்னகர என்பதனோடு தொடர் பற்றது எனத் தோன்றலாம். இவற்றுள் ஒன்று, கவிநலம் தோய்ந்த, அழகுணர்ச்சிபெற்ற அல்லது உணர்ச்சி வயப் பட்ட இயற்கையின் எதிர்ச்செயலாகும். மற்றொன்று அரசியல் நிறத்தையும் ஒழுக்க நிறத்தையும் அழுத்தமாகப் பெற்றதாகும். கன்னகர என்பதும் மோனே நோ அவேர் என்பதுமாகிய இரண்டும் ஒரே ஜப்பானியர் உணர்ச்சியின் இரு வேறு கூறுகளாகும் ஜப்பானிய உணர்ச்சியே ஜப் பானியர் எண்ணம் ஆகும்.

மோனே நோ அவேர் என்னும் உணர்ச்சி, ஹேயின் (Heian) காலத்திலிருந்த (கி. பி. 897-1185) ஜப்பானிய பாவலர் உள்ளத்தில் வேகமாகச் சென்றது. இது இவர்கள் உணர்ச்சி வயப்பட்டவர் என்பதை உணர்த்தும். ஜப்பானியர்களே உணர்ச்சி வயப்பட்ட மக்கள். 'மோனே' என்பது பொருள்கள் எனப் பொதுவாகப் பொருள்படும். அவேர் என்பது அதன் அகன்ற தன்மையில், உணர்ச்சி, யின் மறு செயல் என்பதாகும். தன்னைப் பற்றிப் பொருள் களில் இயங்கும் உணர்ச்சியை உணர்ந்து கொள்ளுதல் என்பது இச்சொற்றொடரின் முழுப் பொருளாகும். பொருள்கள் என்றது, உயிர் அற்ற பொருள்களையும் உணரக் கூடிய உயிருள்ளவைகளையும் உணர்த்தும்.

கூதிர் கால நிலவு எளியகுடிசைக்குள் எட்டிப் பார்க் கும்போதும், இளவேனிலில் இளந்தளிர் பகலவன் ஒளியில் பளிச்சென ஒளிவிடும்போதும் அல்லது மழைநாள் நிலங்கள் வெண்பனியால் மூடப்பெற்றபோதும் ஹேயியன் பாவலர் இயற்கையின் இடத்துப் பருவ மாறுதலுக் கேற்ப உணர்ச்சிகள் நிகழ்வதை உரைக்கின்றனர். இவ் வுணர்ச்சிகள் நம்மிடத்தில் உள்ளன. நம் ஊடே நிகழ் கின்றன. இவற்றை இயற்கையினிடத்திற்கு மாற்றிக் காண்கின்றோம். இயற்கையோ என்றும் உணர்ச்சியற்று இருப்பது என நாம் கருதுகிறோம். ஆனால் கன்னகர என்ற தொடரை ஆக்கிய ஜப்பானியரே நம்மிடத்தில் உள்ளனபோல் இயற்கையும் இவ்வுணர்ச்சிகளின் அறி குறிகளே என உணர்ந்தனர்

நாம் ஒவ்வொருவரும் உயிருள்ளவர்களும் உயிரற்ற வைகளும் தெய்வங்களே. இதன் உண்மையை நாம் உணர் கின்ற அல்லது நுகர்கின்றபோது-இதை அறிவின்பாற் படுத்திப் பகுத்துக் காணுவிட்டாலும்-நம்மிடத்திலிருந்து நேரே எழுகிற உரைகள் யாவும் கன்னகரத்தின் சத்தத் தோடு ஒலிக்கின்றன. ஹேயியன் காலத்துப் பாவலர், இத்தெய்வீக சத்தத்தை உணர முயன்றனர். அதற்கு மோனே நோ அவேர் எனப் பெயரிட்டனர்.

'மோனே' என்பது பொதுவாக எல்லாப் பொருள் களையும் குறிக்கும். மோனே என்பது இயற்கைப் பொருள்கள் மட்டும் அல்ல. புலன் உணர்ச்சியுள்ள மனி

தர்களும் மோனோ ஆகிறோம். நம்முடைய உள்ளம், அகந்தை உணர்ச்சியிலிருந்தும், பகுத்தறிவு நுணுக்கங்களிலிருந்தும் விடுதலைபெறுகிறபோது தெய்வத்தன்மை எதிரொலிக்கிறது. அதுவே கன்னகர எனப்படுவது. அப்போது மனித உணர்ச்சியின் உட்புகுந்து காணும் ஆற்றலை நாம் பெறுகிறோம். நம்முடைய உணர்ச்சியை எழுப்பும் சமுதாயச் செயல்களின் எல்லாக் கூறுகளிலும் உணர்ச்சியை எழுப்பும் எல்லா வகையிலும் மோனோ நோ அவேர் என்பதை நாம் காணும்போது இவ்வாற்றலைப் பெறுகிறோம். இயற்கை நிகழ்ச்சிகளிலும், மனித நிகழ்ச்சிகளிலும் மோனோ நோ அவேரைக் காண்பதை ஜப்பானியர் உள்ளத்தில் கன்னகரத்தின் ஒரு கூறு வற்புறுத்துவதாகும்.

கன்னகர என்பதன் ஆன்மீகப் பொருள் பதின்மூன்றும் நூற்றாண்டு வரையில் உணரப்பெறவில்லை. அந்த நூற்றாண்டில் ஹோனென் என்பவரும் ஷின்ரான் என்பவரும் (Hieil) ஹையி மலையில் இருந்த அவர்கள் தனி இடத்திலிருந்து முதல் முதலாக இதற்கு விடை கண்டனர். தூயநிலைக் கொள்கையினர் கருத்து இயற்கையாக பௌத்த சமயத்தைக் குறிக்கின்றது. ஆனால் ஜப்பானிய வரலாற்று ஆசிரியர்கள் கருதாது விட்ட ஒன்று இங்கு உள்ளது. அதை நான் இங்குச் சிறப்பாக எடுத்துக்கூற விரும்புகிறேன்.

தூய நிலக் கொள்கையில் முக்கியமானது இவ்வுலகத்தில் நாம் மீண்டும் பிறப்பது அன்று. ஆனால் அதற்கு வழி, இம்மை வாழ்விலேயே அமைக்கப்படுகின்றது என்பதாகும். ஜப்பானியர் மனம் சிறப்பாகப் படைத்த வழி இதுவாகும். இதனுடைய அடிப்படைத் தத்துவம் பௌத்த சமயத்தால் அமைக்கப்பெற்றது. இந்தியாவில் பிறந்த பௌத்த சமயம், சீனர் தம் அனுபவத்தின் பயன் தெரி கொள்கையை (Pragmatic Empiricism) நோக்கிச் செல்லும் மனத்தின் வழியே ஜப்பான் நாட்டை . அடைந்தது. பதின்மூன்றும் நூற்றாண்டில் இருந்த ஜப்பானியர் அதை அடிப்படைத்தத்துவக் கருத்தோடு அணுகினர் இலர். பகுத்தறிவுக் கொள்கை மூலமும் அணுகினர் இலர்; நேரான செயற்குரிய முறையில் அணுகினர்.

ஷின்ரான் என்பவர் தூயநிலைக் கொள்கையில் ஷின் (Shin) கிளையை ஏற்படுத்தினர். இக்கொள்கையின்படி

'அமிதா' கூறிய முதல் உறுதிப்பாட்டை முழுமனத்தோடு ஏற்றுக்கொண்டால் ஒருவனது மறுபிறப்பு நிச்சயமாக ஏற்படுவதாகும். இவ்வுறுதிப்பாட்டை ஏற்றுக்கொள்வது பக்க வழியே தாண்டல் (Side-wise leap) என்று ஷின்ரான் (Shinran) பெயரிட்டதை அடைகின்றபோது அம்மறு பிறப்பு ஏற்படுகின்றது அளவை முறைப்படி தொடர்ந்து பகுத்தறிவு முறையைப் பின்பற்றுவதை இவர் விட்டு விடச் சொல்கின்ருர். அறிவின் முறைப்படி கணக் கிடுவதை விட்டு விடவும், பரம்பொருளின் இருண்ட அடிகாணுத பள்ளத்தின் உள்ளே குதிக்கச் சொல்கின்ருர். அப்படிக் குதிக்கும்போது தூயநிலத்திற்கு வெண்ணிற மான பெருவழி திறக்கப்பெறுகின்றது என்று கூறு கின்ருர். 'ஷிண்டோ களுக்கு' விருப்பம் தரும் சொல் முறையில் பக்க வழியே தாண்டுதல் என்பது கடவுளால் செய்யப்பட்ட தூய கண்ணுடியில் தன்னுடைய சொந்த உருவத்தின் பிரதி பிம்பத்தைக் கன்னகரமுறையில் காண்பதாகும். இது பெரும் குழப்பத்தினுடைய தொடக் கத்தில் குறிப்பதாகும். இவ்வாறு காலம் கடந்த உண்மைத் தன்மைக்குத் திரும்புவதும் ஆகும்.

ஷிண்டோவினுடைய சொற்போக்கு ஒரு தவருன கருத்தைப் பொதுவாகத் தரக்கூடியதாகலாம். அது விளக்க முடியாதபடியும், வேண்டும் என்றும், புலன் அறிவால் பெறும் உணர்ச்சியோடு கலந்திருப்பதாலும் அரசர்களைத் தெய்வமாகக்கொள்ளும் கருத்தோடு கலந்திருப்பதாலும் இவ்வாறு தவருன கருத்தைத் தருகின்றது. ஆனுல் நாம் இதனுள் ஜப்பானியரின் அடிப்படையான கருத்து தக்க முறையில் வெளிப்படுவதற்குப் போராடுவதைக் கண்டு கொள்ள முடியும் என்பதை மறத்தல் கூடாது. பௌத்தமத எண்ணங்கள் உணர்ச்சிகள் என்னும் சல்லடை யின் மூலம் சலித்துக் காண்கின்ற பொழுது இதை நாம் கண்டு கொள்ளலாம். ஜப்பானியக் கருத்துக்கள் பௌத்த உணர்ச்சியால் துணை செய்யப்பெற்று ஆழமாக்கப்பட்டன. இவ்வாறு அமைந்த கருத்துக்கள் அவை உணர்த்தும் உட் கருத்துக்களை எல்லாம் வெளிப்படச் செய்கின்றன. வர லாற்றின் பல நூற்ருண்டுகளின் வழியே மதிப்புற்று இருந்த ஜப்பானியர் உணர்ச்சிக்கு ஒளி தருகின்றன. ஜப்பானியர் மனம் பகுத்துக்காணும் மனம் அன்று; உள்

உணர்வு பெற்ற மனமாகின்றது. தொகுப்பு வழி முறைப் படி பல குறிப்புகளைச் சேகரிப்பதும் அவற்றிலிருந்து அவற்றின் மூலம் செல்லும் தத்துவத்தைப் பிரித்தெடுத்துக் கூறுதலிலும் ஜப்பானியர் மனம் பயிற்சி பெறவில்லை ஒவ் வொரு திண்மையான உணர்ச்சிக் குறிப்பையும் அதுபற்றிக் கொள்கின்றது. அதனோடு ஒன்றுவதை விரும்புகின்றது. அவ்வுணர்ச்சியின் உள்ளடங்கி இருப்பதாகக் கருதும் எதையும் தெளிவு நாடாது உண்மையெனக் கொள்வ தில்லை. தான் எதிரே காணும் ஒன்றை விட்டு விட்டு அப் பால் செல்வதில்லை. புலன் நிகழ்ச்சிகளுக்கு உட்பட்டுத் தாழ்ந்த விலங்கினங்கள் வாழும் தன்மைக்கு அப்பால் ஜப்பானியர் கருத்துக்கள் செல்லவில்லை என்பது இதன் கருத்து அன்று. ஜப்பானியர் அறிவு, உள் உணர்வுப் படியில் செல்லும் சார்புடையது அல்லது திண்ணிய புலன் காட்சி உலகைக் குறித்து அடிப்படை அனுபவ வழிக் கொள்கையை (Radical Empirism) அடிப்படைக் கொள்கையாகக் கொள்வது. ஷிண்டோ கொள்கையினர் தெய்வங்களை அவை உள்ளவாறே கொள்கின்றனர். அவற்றை மனிதன் அளவு முறைக்குப் பொருந்த வணங்கச் செய்யார். ஜப்பானிய பௌத்தர்கள் உலகத்தை மறுக்கும் அநுபவத்தின் வழியே சென்றவர்கள் ஷிண்டோ தரும் குளிகையை அப்படியே விழுங்கி விடுபவர் அல்லர் ; தெய் வங்களை அவர்கள் உயர்ந்த ஆன்மீக இடத்திற்கு மாற்றி விட்டு ஷிண்டோவின் பழைய இயற்கைக் கொள்கையைச் செயலற்ற தன்மை நிலவும் ஆழ்ந்த சமய உணர்ச்சி நிலை யாக ஆக்கிக் கொள்கின்றனர் இதுவே பௌத்தர்கள், பொருள்களிடம் காணும் 'அவையாகும் தன்மை' (Suchness) ஆகும்.

கன்கைர என்பதற்கு ஆன்மீக முறைப்படி பொருள் காண்பது அமிதாவின் அழைப்பிற்கு, புறநிலையில் கீழ்ப்படித லாகும். இதையே 'தூய நிலை' ஆசிரியர்கள் அமிதாவின் முதல் உறுதிப்பாடு என்பர். இது 'தரிகி' (Tariki) வேறு ஆற்றல் எனப்படும். மஹாயான பௌத்தம், ஹோனென், ஷின்ரான் என்பவர்களுக்கு முன்னே புலன் களுக்கு அப்பாற்பட்டதாகவும், புலன்கடந்த மெய்ப் பொருள் சார்ந்ததாகவும், அல்லது மிகவும் இந்தியப் பண்பு கொண்டதாகவும் இருந்ததால், ஜாப்பானியர் எண்ண

முறைக்கும் உணர்ச்சி முறைக்கும் விருப்பம் தருவதாக அமையவில்லை. பௌத்த சமயத்தை ஜப்பானியர் நாட்டிற் குரிய ஆன்மீக போதனையாகக் கொள்ளப் புலன் அறிவிற்கு அப்பாற்பட்ட தன்மையையும் தெளிவு நாடாது உண்மை எனக் கொள்வதையும், அறிவாற்றலாக்குவதையும் மாற்றுவது அவசியமாயிற்று. புலன் அனுபவத்திற்கு மேற் படாத ஷிண்டோவின் எளிய முறையின்படியின்றி ஜப்பானியர் தங்கள் தெய்வங்களின் வழியையே பின்பற்ற விரும்பினர்.

ஜப்பானியப் பண்பாட்டில் எதைப் பற்றியாவது கருதும்போது 'ஸபி' (Sabi) என்னும் சிக்கலைப் புறக் கணிக்க இயலாது. இங்குக் 'கன்னகரத்தில்' தொடங்கி வரும் ஜப்பானியக் கருத்துக்கள் அழகு பெற அமைந்து செல்வதைக் காண்கிறோம்.

'ஸபி' என்பதைச் சில சொற்களில் விவரித்தல் இயன்றதன்று. அடிப்படைத் தத்துவம் அல்லது ஆன்மீக முறையில் கூறவேண்டுமானால் அதைத் தனிமை என்று கூறலாம். தனிமை என்பது தான் தனியே இருத்தல் அல்லது தோழர்களை விட்டு நீங்கியிருத்தல் அன்று. கலப் பற்ற இத்தனிமை, தன் தனித்தன்மையின் ஆழத்தை ஒருவன் சேருகிறபோது ஏற்படுகின்றது. இதை இல்வாழ்க் கையில் இருக்கும்போதே பெறவேண்டும். சில மெய்ப் பொருள் அறிஞர் கூறுகிறபடி இது கருத்து முறைப்படியோ அல்லது தெளிவு பெறாத முதற்கோளாகவோ பெறுவ தன்று; சில ஜப்பானிய அறிஞர்கள் இதை ஒருவாறு கன்பூஸியஸ் கொள்கைப்படிக்குள்ள உண்மையான ஒழுக் கத்தைப் பெறுவது என்பர். ஷிண்டோக்களோ இதை உள்ளத்தின் நேர்மையான தன்மை, இயற்கைத்தன்மை, தானே இயங்கும் தன்மை, கபடமற்ற தன்மை அல்லது நேர்மைத்தன்மை என்பர். மனிதரின் பகுத்தறிவால் இது கோணலாகிக் கறைபடுமுன் தெய்வங்களுக்கு இயற்கை யான வழியைப் பின்பற்றுவது இதுவே ஆகும்.

பாஷோ (Basho) என்பவர் அவர் மாணக்கர்களுக்குக் கூறிய அறிவுரையின்படி ஹெய்கு (பதினேழு அசைக் கவி) (Haikw) என்பதின் உண்மைத்தன்மை என்பது தேவதாரு (Pine) மரத்தைக் காணும்போது தேவதாரு

மரத்தைப்போல உணர்ச்சி பெறுதல், மூங்கிலைப் பார்க்கும் போது மூங்கிலைப்போல உணர்ச்சி பெறுதல் என்பர். தான் என்னும் அறிவின் கலப்பின்றி இவ்வுணர்ச்சியை வெளியிட வேண்டும் என்று கூறினர். இதைக் குறித்த பாஷோவின் உரைகள், "தேவதாருவிற்குத் தேவ தாருவைப் பின்பற்று; மூங்கிலுக்கு மூங்கிலைப் பின்பற்று என்பனவாகும். பின்பற்று எனப்பொருள் தரும் ஜப்பானியச் சொல் 'நரௌ' என்பதாகும். 'நரௌ' என்பதற்குப் பின்பற்று, ஒன்றைப் போலச் செய், கற்றுக் கொள், பயிற்சி செய், கட்டுப்பட்டு நட, ஒத்திரு, பழக்கப் படுத்திக்கொள் என்றெல்லாம் பல பொருள்கள் உள. ஒரு மாணுக்கர் உரை கூறுகின்றபடி 'நரௌ' என்பதற்கு ஒரு பொருளின் உள் நுழை; அதன் உள்ளே இருப்பதை வெளியே கொண்டுவா; அதற்கு இலக்கிய வடிவம் கொடு என்பதும் பொருளாகும். ஒரு பொருளிலிருந்து இயற்கை யாகத் தோன்றுகின்ற உணர்ச்சிக்கு அதை வெளிப் படுத்தும் முறை பொருந்தாமல் இருந்தால், அப் பொருளுக்கும், அதை வெளிப்படுத்தும் உரைகளுக்கும் ஒரு பிளவு ஏற்படுகின்றது. வெளிப்படுத்தும் உரை உண்மைத் தன்மையை மீறுகின்றது. கன்னகர என்பது அதனுடைய தனி ஒருமைத்தன்மையை இழந்து இருமைத் தன்மை அடைகின்றபோது அது மனிதனல் கறை படுத்தியதற்கு முன் இருந்த கடவுளை ஒத்திருக்கும் வழியாவதில்லை. பொருள்களால் அது தானுகும் தன்மை முறுக்கிப் புரட்டப்படுகின்றது.

'அவேர்', 'தருக்கி', 'ஸபி', என்னும் எண்ணங் களின் உள்ளிருப்பவற்றை நாம் இப்பொழுது காணக் கூடும். ஷிண்டோக்களின் சொல் முடிவுகளை ஏற்று இது கன்னகர அல்லது கன்னகர நோமிச்சி (Kannagara No Michi) கடவுளுக்கு இயற்கையாக அமைந்த நெறி அல்லது மனித அறிவின் தன்மையால் பாதிக்கப்படாமல் தங்களுடைய தனித்தன்மையில் இருக்கின்ற தெய்வங் களின் நெறி என்றும் கூறலாம்.

இவ்வாறு கன்னகர என்பது ஜப்பானியர் கருத்தைச் சுருக்கி உணர்த்துகின்றது என்று நாம் கூறலாம். ஜப்பானிய மனம் சிந்திக்கத் தொடங்கிய காலத்திலிருந்து அயல் நாட்டுப் பண்பாடுகளாகிய கன்பூசியஸ், தாவோ

பௌத்த பண்பாடுகளின் ஆற்றல்களுக்குக் கீழ் இருந்து வந்தது. அண்மையில் மேல்நாட்டுக் கருத்து முறைகள் இங்கு வந்து சேர்ந்தன. அறிஞர்கள் இப்போது மேல் நாட்டு முறைகளைக் கைப்பற்றிச் சிறப்பாக ஜப்பானியத் தன்மையில் உள்ளவற்றை வெளிப்படுத்த முயன்று கொண்டிருக்கின்றனர். இதோடு இக்காலத்து இளைஞர்கள் மேல்நாட்டுக் கருத்து முறைகளால் கவரப்பெற்றிருக் கின்றனர். அண்மையில் தோன்றிய ஜப்பானிய மனிதப் பற்றுடைய இலக்கியங்களைப் படித்தால் மேல்நாடுகளின் எல்லா வகையான நிழல்களையும் இங்குக் காணலாம். ஆனால் அயல் நாட்டிலிருந்து சேர்க்கப்பட்ட சேர்க்கைகள் யாவும் இருந்தபோதிலும் அவற்றின் கீழ் ஆழத்தில் செல்வன எல்லாம் ஜப்பானியக் கருத்தும் கன்னகர உணர்ச்சியுமே ஆகும். இவற்றின்மேல் உள்ள பூச்சுக்கள் எல்லாம் எவ்வாறு இருந்த போதிலும் இவை ஏதாவது ஒருவழியில் தம் உரிமையை வற்புறுத்துவன ஆகும்.

———